

# Религия и общество-10



Сборник научных статей

**Министерство образования Республики Беларусь**  
**Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова**  
**Уполномоченный по делам религий и национальностей**  
**при Совете Министров Республики Беларусь**  
**Могилевский государственный областной институт**  
**развития образования**  
**Могилевский религиоведческий центр**

## **РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 10**

Сборник научных статей

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



Могилев  
МГУ имени А. А. Кулешова  
2016

УДК 2 (075.8)  
ББК 86я73  
Р36

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

**Редакционная коллегия:**

кандидат философских наук *В. В. Старостенко*  
кандидат философских наук *О. В. Дьяченко*  
доктор культурологии *З. Р. Жукоцкая*

**Рецензенты:**

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

**Религия и общество – 10** : сборник научных статей / под  
Р36 общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ  
имени А. А. Кулешова, 2016. – 380 с. : ил.

ISBN 978-985-568-176-3

В сборник включены материалы научных трудов участников  
X Международной научно-практической конференции «Религия и общество»  
(г. Могилев, МГУ имени А.А. Кулешова, 10–23 марта 2016 г.).

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

**УДК 2 (075.8)**  
**ББК 86я73**

**ISBN 978-985-568-176-3**

© МГУ имени А. А. Кулешова, 2016

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

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

**Абраменко Елена Геннадьевна,**

заведующий кафедрой политологии и социологии юридического факультета  
УО «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины»;  
кандидат политических наук (г. Гомель, Беларусь)

Государственно-церковные взаимоотношения, их становление и трансформация играют важную роль как для осмысления и уточнения политической практики, так и для научно-теоретического анализа общественно-политических отношений. Проблема государственно-церковных отношений всегда была актуальной, так эти два субъекта в значительной мере определили развитие человеческой цивилизации.

Религиозное возрождение, которое началось в конце 80-х гг. XX в., запустило новый виток религиозных идей, общественных движений, не ограниченных определенной религиозной традицией и географическими рамками. Религия вернулась на общественно-политическое поле, что ставит вопрос о взаимоотношениях религии и политики, светского и религиозного.

В современном белорусском обществе религия занимает все более важное место. В период с конца 80-х и до сегодняшнего дня наблюдается рост количества религиозных общин на территории Республики Беларусь. Так, если на 1 января 1988 г. в Республике Беларусь насчитывалось 765 религиозных общин 8-ми конфессий, на 1 января 1996 г. – 2009 22-х конфессий, на 1 января 2007г. – 2886, на 1 января 2010г. – 3106 25-ти конфессий, то на 1 января 2016 г. – 3488 26-ти конфессий и религиозных направлений [1].

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.). РКЦ объединяет четыре епархии, которые насчитывают 491 общину. В республике действует 11 миссий и 9 монастырей РКЦ. Общины располагают 488 костелом, 36 строятся. Протестантские религиозные организации представлены 1057, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 14 направлений. Исторически традиционным на территории республики является лютеранство, которое насчитывает

27 общин. Наиболее многочисленными среди протестантских направлений являются объединения христиан веры евангельской (512 община), евангельских христиан баптистов (286 общин), адвентистов седьмого дня (73 общины). Старообрядческая церковь представлена 52 общинами, греко-католическая 14, в 36 иудейских общин, которые располагают 9 культовыми зданиями. В Республике Беларусь действуют 25 мусульманских религиозных общин. Действуют 7 культовых зданий, 1 мечеть строится в г. Минске. Отдельное место занимают так называемые «нетрадиционные религии»: кришнаиты, бахаи, мормоны. В 2015 году зарегистрирована буддистская община в г. Минске «Шен Чен Линг» традиции Бон [1].

По данным социологического опроса проведенного Информационно-аналитическим центром Администрации Президента Республики Беларусь 2014 г. отметили, что верят в Бога, 65% жителей Беларуси, а в сверхъестественные силы – 3%. Не смогли однозначно определить свое отношение к вере 23% респондентов, а 9% – указали, что не являются верующими. Другим показателем является конфессиональная самоидентификация. В соответствии с результатами проведенного исследования, подавляющее большинство населения (93,5%) относит себя к различным конфессиям – православной (84%), католической (8,5%), другим – 2% (иудейская, протестантская, мусульманская) [2].

Духовная жизнь современного белорусского общества существенно отличается от советских времен идеологическим многообразием, отсутствием государственной или обязательной идеологии, свободой совести и вероисповедания, свободой мысли и слова, правом каждого на образование, обязательностью основного общего образования, свободой литературного, художественного, научного, технического и других видов творчества, правовой защитой собственности, правом каждого на пользование учреждениями культуры и на доступ к культурным ценностям. Значительную роль в этом процессе сыграло принятие Конституции Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). Согласно ст. 16 Конституции Республики Беларусь религии и вероисповедания равны перед законом [3, с. 10]. Закон «О свободе совести и о религиозных организациях» закрепляет право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, на равенство перед законом независимо от отношения к религии. Данный закон устанавливает равенство религий и вероисповеданий перед законом, а идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан [4].

Государство не должно вмешиваться в деятельность религиозных организаций (исключение составляют только случаи нарушения религиозными организациями закона). Религиозные организации имеют право участвовать в общественной жизни, но их участие в политической жизни запрещается. Они не имеют права участвовать в деятельности политических партий и других общественных организаций, преследующих политические цели, в местах богослужений запрещается использование государственной символики, проведение собраний, предвыборной агитации и др. Также государство обеспечивает светский характер образования. Государство также регулирует предоставление

религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры.

Гарантиями свободы совести в Республике Беларусь являются: право свободно выбирать, иметь, менять, выражать и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом, никто не должен подвергаться дискриминации из-за своих религиозных взглядов. Родители или лица, их заменяющие, могут воспитывать своих детей в соответствии со своим собственным отношением к религии, а государство может вмешаться только если побуждение к религиозным действиям угрожает непосредственно жизни или здоровью ребенка, нарушает его законные права и др. [4]. Целью государства является установление терпимости и уважения между гражданами, исповедующими какую-либо религию или и не исповедующими вообще.

Свобода совести в этическом плане – это право человека мыслить и поступать в соответствии со своими убеждениями, его независимость в моральной самооценке и самоконтроле поступков и мыслей. В то же время исторически свобода совести приобрела более узкое понимание – свобода в области религии. Она стала рассматриваться в плане взаимоотношений церкви и государства, а не только свободы мысли.

### **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. 2016.
2. Республика в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований / Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. В.О. Дашкевича. – Минск : ИАЦ, 2014. – 200 с.
3. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Минск: Амалфея, 2007. – 48 с.
4. 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: 27.02.2016.

## **ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОЙ ОЦЕНКИ РАДИКАЛЬНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ ИСЛАМА**

**Агеенкова Екатерина Кузьминична**

доцент кафедры юридической психологии Минского инновационного университета; кандидат психологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Любая религия создает свод правил и предписания, регулирующих не только внутренний мир человека, но и общественные, семейные, межличностные отношения. Однако они не всегда согласуются с законами, являющимися

основаниями светского государства. Верующие, например, вполне благосклонно рассматривают побуждение Авраама убить и принести в жертву своего сына Исаака, а также гнев Моисея, приказавшего истребить около трех тысяч евреев, отклонившихся от его вероучения.

В последние десятилетия выявился один важный фактор, способный дестабилизировать социальные процессы в европейских странах. Это противоречия между светскими законами и установлениями, формируемыми в различных религиях. При проведении религиозно-ведческих экспертиз наиболее сложные вопросы возникают при анализе современных тенденций в исламе, что обусловлено особенностями его правовой модели [1]. Шариат является базисным исламским законодательством, которое разработано на основе священных текстов Корана и Сунны. В нем сосредоточены нравственные, культовые и социальные правила жизни верующих. Соблюдение его норм является обязательным для мусульман и отражает внешнее проявление веры. Однако большинство нормативов, регулирующих взаимоотношения людей, выведены мусульманскими юристами на основе чисто рациональных приемов толкования священных текстов. В результате в исламе сложилось несколько правовых школ – мазхабов: ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский. Причем наиболее лоялен к светскому праву (адату) ханафитский мазхаб, который допускает соблюдение местных обычаев, если они не вступают в явное противоречие с исламским правом. Маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов [2]. Кроме этого среди верующих мусульман выделяют фундаменталистов, стремящихся соблюдать чистоту первоначального ислама, а также обычных верующих-традиционалистов, озабоченных соблюдением, сохранением и передачей тех вариантов веры, к которым они приобщились сами. Таким образом мусульмане, проживающие в стране, где ислам не является традиционной религией, вынуждены соблюдать следующие правовые нормы: шариат, который является общим для всех мусульман; мазхаб, которому они традиционно придерживаются, и светское законодательство той страны, в которой они проживают.

Наиболее простыми аспектами выявления противоречий со светскими законами является обнаружение открытых призывов к осуществлению экстремистской деятельности. К таковым относятся: призывы к уничтожению руководителей арабских стран, сотрудничающих с западными государствами; призывы к вооруженному джихаду против иноверцев; призывы к мировой экспансии ислама; выражение уничижительного отношения к цивилизации западного типа; призывы к противодействию светской власти; призывы к борьбе против демократических принципов организации общества и его законодательной системы; призывы к убийству определенных лиц и лиц, находящихся на государственной службе; призывы к борьбе против «многобожников»; оскорбление символов веры других религий; прославление лидеров и организаций террористической направленности; призывы к борьбе против мусульман иных направлений ислама.

Например, саудовский богослов М. Зину предлагает считать «недействительной» веру тех людей, которые используют законы, «противоречащие зако-

нам Аллаха», кто «установил противоправные человеческие законы» [3]. Саудовский шейх А.-А.А. ибн Баз к греховным людям относит тех, кто считает, «что есть более совершенные законы, чем те, что передал Посланник Аллаха» [4].

Более сложными при проведении религиозно-экспертной экспертизы являются вопросы, связанные с активной пропагандой идей различных мазхабов, которые не являются традиционными для мусульман Беларуси. Новейшая история России показывает, с какими проблемами столкнулись республики Кавказа при попытке распространить на их территории ваххабизм, где он появился далеко не в виде стабилизировавшегося уклада, который имеет место в Саудовской Аравии. Здесь он насытился радикальными идеями, в том числе призывами к сепаратизму и «великому халифату», что привело к затяжной войне в том регионе.

Необходимо отметить, что Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» в Статье 1 особо отмечает неотделимость ислама «от общей истории народа Беларуси». Однако эта формулировка относится к той его форме, которая еще в XIV в. была завезена в Беларусь татарами, являющимися суннитами-ханафитами, которые вместе с белорусским народом участвовали в формировании и становлении государства и всегда мирно сосуществовали с последователями других религий. Однако в последние десятилетия наблюдается активная миссионерская деятельность представителей иных мазхабов и направлений ислама. Их религиозная литература обычно не содержит сведений, противоречащих белорусским законам. Однако возникает опасность переориентации мусульман Беларуси (или их части) в наиболее активное на современном этапе салафитское направление ислама, отличающееся крайне негативным отношением к так называемым «новшествам», к числу которых относятся и современное светское право, и современная цивилизация, и все сложившиеся в исламе мазхабы. При этом Закон настаивает, на том, что каждый имеет право на свободу выбора религиозных убеждений. Что же делать в тех случаях, если вероучение салафитов формально ему не противоречит? В одной из своих работ саудовский богослов М.Н. Ясин утверждает, что в случае отрицания мусульманином хотя бы одного из пяти классических признаков исламской веры, он становится вероотступником, это выводит его из ислама, и он должен быть казнен [3]. Возникает вопрос, как государство может защитить своего гражданина-мусульманина, если оно признает свободу подобных убеждений, связанных с верой. В связи с этим можно сделать вывод, что даже те материалы исламского характера, в которых содержится нейтральная информация общественного, религиозного, культурного и иного характера, при определенных условиях могут провоцировать развитие процессов, представляющие опасность для белорусского общества.

Систематические трудности возникают у религиоведов при оценке многочисленной информационной продукции, посвященной ведению войны и вооруженному джихаду. Данная тема отражена в Коране и Сунне – мусульманских священных текстах, поэтому критика данного аспекта существенно затруднена, т.к. он связан с исламским вероучением. С другой стороны формально данный аспект часто подпадает под юрисдикцию Закона «О противодействии экстремизму».

Трудности проведения религиозно-экспертной экспертизы заключаются не только в недостаточности правовых регуляторов распространения радикальных исламистских идей, но в том, что их практически очень сложно отделить от общемусульманского вероучения. При этом в Беларуси отсутствует подготовка профессиональных специалистов в области современного исламоведения.

### **Литература**

1. Володина, Н.В. Теологическая система государства и права: системно-правовой анализ современной исламской модели / Н.В. Володина // Современное право. – 2005. – № 12. – С. 63–72.
2. Добаев, И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / И.П. Добаев. – Ростов-на-Дону : Издательство СКНЦ ВШ, 2002. – 416 с.
3. Зину, М.Д. Столпы ислама и веры / Мухаммед Ибн Джамиль Зину. – М. : Сантлада, 1992. – С. 24.
4. ибн Баз, А.-А.А. Правильные вероубеждения и то, что им противоречит / Абдуль-Азиз ибн Абдулла ибн Баз. // ISLAMHOUS.com. [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: [http://www.sunnahouse.com/wp-content/uploads/2013/07/ru\\_vernie\\_veroubejdeniya.doc](http://www.sunnahouse.com/wp-content/uploads/2013/07/ru_vernie_veroubejdeniya.doc). – Дата доступа: 11.12.2014.
5. Ясин, Мухаммад Наим. Исламское вероучение в свете Корана и Сунны / Мухаммад Наим Ясин. – М. : Издатель Эжаев, 2009. – 392 с.

## **ЗАНЯПАД ДЗЕЙНАСЦІ ІЎДЗЕЙСКІХ АБШЧЫН БССР У 1930-я ГАДЫ**

### **Агеёў Аляксандр Рыгоровіч**

дацэнт кафедры археалогіі і спецыяльных гістарычных дысцыплін  
установы адукацыі «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова»;  
кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Яўрэі (6,7% насельніцтва на 1939 г.) заставаліся самай вялікай нацыянальнай меншасцю на тэрыторыі БССР. У большасці гарадоў і мястэчак, у некаторых вёсках у канцы 1920 – напачатку 1930 гг. працягвалі існаваць іўдзейскія рэлігійныя абшчыны, у тым ліку шмат так званых “нябачных” сінагог. У барацьбе з рэлігійнымі арганізацыямі яўрэяў улады дзейнічалі радыкальнымі адміністрацыйнымі метадамі. Фінансавы ціск на рабінаў і іншых лідараў абшчын рэзка зменшыў іх мажлівасці. У выніку паступова стала амаль немажлівай індывідуальная дапамога бедным з боку абшчын; стыпендыі для дзяцей, якія навучаліся ў хедарах; дапамога для выканання рэлігійных патрэб; аказанне медыцынскай дапамогі; дзейнасць так званых “базарных камітэтаў” пад кіраўніцтвам рэлігійных абшчын, якія раней выдавалі матэрыяльную дапамогу дробным гандлярам і г.д.

Значную ролю для адмоўнай дынамікі колькасці рэлігійных абшчын ігралі мерапрыемствы па паслабленню іх матэрыяльнай базы. Улады абмяжоўвалі ў сінагогах рамонтныя работы, з тым каб пазней перадаць занядабальны будынкі ў рукі дзяржавы. Па матэрыялах 15 раёнаў БССР ў 1935 г. ў карыстанні абшчын засталася крыху больш за траціну сінагог. З існаваўшых на тэрыторыі гэтых

раёнаў 126 (129) культавых будынкаў забраны ў іўдзеяў былі 78 (62%), а засталася 47 (37%) [4, Арк. 81–82]. Да 1937 г. сітуацыя для вернікаў змянілася ў горшы бок кардынальным чынам. На канец 1936 г. ў БССР было закрыта 633 сінагогі, і толькі 71-10% яшчэ дзейнічала [2, Арк. 78–82]. Гэта была катастрофа, але ў параўнанні з праваслаўнай канфесіяй сітуацыя выглядала некалькі лепшай. У 1936 г. іўдзеі захавалі амаль у два, а рыма-католікі ў тры разы большую долю святынь, чым праваслаўныя. “Посьпехі” іўдзеяў былі часовымі. Ужо праз год на тэрыторыі БССР ўсе сінагогі аказаліся зачыненымі.

Для змяншэння ўплыву рэлігійных абшчын дзяржаўныя органы ўзялі на сябе многія традыцыйныя функцыі рэлігійных абшчын. Рэгуляванне сямейна-шлюбных адносін цяпер цалкам знаходзілася ў руках органаў савецкай улады. Паступова знікалі “скатабойні” для вырабу кашэрных прадуктаў. Дзяржава імкнулася абмежаваць уплыў рэлігійных іўдзейскіх абшчын і ў разрашэнні спрэчак і канфліктаў паміж яўрэямі. Так, у 1933 г. працавалі 13 нацыянальных камер народных судоў БССР, з якіх 10 былі яўрэйскія. Спробы веруючых рэалізоўваць свае рэлігійныя патрэбы праз пазакультавую рэлігійную дзейнасць былі таксама забаронены, як і ўсялякая дзейнасць па-за сценамі храмаў, дабрачыннасць абшчын і г.д.

Адным з прыярытэтных накірункаў дзейнасці іўдзейскіх аб’яднанняў было наладжванне перадачы рэлігійных ведаў шляхам функцыянавання рэлігійных школ, праца якіх разглядалася ўладамі, як своеасаблівы індыкатар актыўнасці і ўплыву духавенства сярод яўрэяў. З канца 1920 г. становішча іўдзейскіх школ значна пагоршылася. Па падліках К.Р. Карпекіна ў канцы 1920-х “хедары, функцыянавалі ў 50% населеных пунктаў, дзе пражывалі іўдзеі. У наступныя гады асноўная маса іўдзейскіх навучальных устаноў у БССР была ліквідавана” [6, с. 12–13]. Праўда, юрыдычнае скасаванне рэлігійных школ ва многіх выпадках не прыводзіла да іх фактычнай ліквідацыі. У тэзісах па антырэлігійнаму выхаванню ў школе 1930 г. адзначалася, што лік “рэлігійных дзяцей” у 1929 г. складаў 9% ад агульнай колькасці, а ў 1930 скараціўся да 2%, вырасла колькасць дзяцей, якія не атрымоўвалі рэлігійнага выхавання ў меламедаў. Тым не менш, указвалася на тое, што ў 1930 г. 40,3% дзяцей горада і 70,3% дзяцей мястэчка маюць стаж “хедару” ад 1 да 5 лет, а 2,8% хлопчыкаў горада і 7,8% мястэчка маюць стаж ад 5 да 8 лет [1, Арк. 77–78, 80–81].

Пасля прыняцця “Сталінскай канстытуцыі” 1936 г., якая нагадала, што юрыдычна ў СССР існуе свабода сумлення, зноўку пашырыліся спробы наладзіць рэлігійнае жыццё ва іўдзейскіх рэлігійных абшчынах. Усесаюзны перапіс насельніцтва выклікаў дадатковую хвалю надзей на аднаўленне паўнаважнага рэлігійнага жыцця вернікаў. Ён праходзіў з 15.10.1936 па 12.01.1937 г. Пад час перапісу зафіксаваны шматлікія факты адмаўлення ад удзелу ў перапісу, але таксама шмат зададзена аб агітанцкіх запісвацца веруючымі, бо тады ўлады дазваляць адчыніць культавыя будынкі. Афіцыйныя органы ўлады трактавалі гэта, як варожую контррэвалюцыйную і клерыкальную агітацыю.

Па дадзеных раённых камітэтаў КП(б)Б ў 1937 г. назіралася відавочная актывізацыя “клерыкальных элементаў”. Выявілася, што нягледзячы на закрыццё шматлікіх сінагог ва многіх гарадах і раёнах яны захаваліся. Аналіз сітуацыі ў

1937 г. у амаль палове – 40 (44%) з 90 існаваўшых на тэрыторыі БССР раёнаў зафіксаваў выпадкі збору грошаў на рамонт і пабудову сінагог, адраджэння дабрачынных яўрэйскіх арганізацый, далучэння жанчын да працы абшчын. Як вынікае з запіскі, за тры-чатыры месяцы 1937 г. веруючымі БССР было подана калектыўных заяў у ЦВК БССР з подпісамі аб адкрыцці цэркваў – 25, сінагог – 7, касцёлаў – 2, “сектанскіх” малітоўных дамоў – 1 [3, Арк. 350, 361, 367, 386]. На пасяджэнні камісіі пры Прэзідыуме ЦВК БССР у красавіку 1937 г. разглядалася 38 пытанняў, звязаных з дзейнасцю рэлігійных абшчын, вяртаннем ім маёмасці і прадметаў культуры. Сярод іншых былі разгледжаны хадайніцтвы веруючых аб вяртанні сінагог. Разглядалася таксама і скаргі: праўлення яўрэйскай абшчыны веруючых г. Клімавічы на гарсавет, які прымаў меры па вынятку двух сінагог; веруючых яўрэяў г. Рэчыцы “аб няправільным зачыненні 2-х сінагог” [7, Арк. 51–56].

Зноў пабачыўшы пэўную рэлігійнасць насельніцтва ўлады перайшлі ў рашучы наступ на рэлігійныя абшчыны. Дзяржаўныя органы скарысталіся выяўленымі пасля прыняцця новай Канстытуцыі і правядзення перапісу насельніцтва дадзенымі на актывістаў і прыхільнікаў розных вераванняў і канфесій для канчатковага вырашэння рэлігійнага пытання. Навая хваля рэпрэсій супраць святароў і актыву абшчын пачалася ў 1937 г. У другой палове 1930 гг. рэлігійныя абшчыны нацыянальных меншасцей, як і беларускай большасці засталіся без святароў і рэлігійнага актыву. Рашаючую ролю ў барацьбе з рэлігіяй сыгралі органы НКУС. Па іх і партыйных органаў прызначэннях пачынаючы з 1930 г. закрыццё рэлігійных пабудоў распад абшчын вернікаў адбываліся амаль выключна ў выніку разгрому «контррэвалюцыйнай дзейнасці» святароў органамі НКУС [5, Арк. 67]. Звестак аб дзейнасці сінагог пасля 1938 г. у БССР намі, як і іншымі даследчыкамі, не выяўлена [6, с. 13–14].

На працягу 1930-х гг. колькасць зарэгістраваных і незарэгістраваных іўдзейскіх абшчын і вернікаў юдзяў няўхільна зніжалася, што звязана з актывізацыяй работы дзяржаўных органаў па выкараненню рэлігійных вераванняў і ўяўленняў. Выяўлена залежнасць паміж узмацненнем палітычных рэпрэсій, згортваннем беларусізацыі з аднаго боку і са згасаннем рэлігійнага жыцця іўдзеяў з іншага. Прыняцце новай Канстытуцыі СССР у 1936 і БССР у 1937 гг. прывело да ўзнікнення ў часткі насельніцтва ілюзійных уяўленняў аб магчымасці ажыццяўлення свабоды сумлення. З мэтай канчатковага выкаранення рэлігійнасці ў другой палове 1930-х пачаўся рашучы наступ на рэлігійныя абшчыны. Тым не менш, вынікам дзейнасці абшчын іўдзеяў у БССР трэба лічыць захаванне асноўных рэлігійных традыцый яўрэйскага насельніцтва на працягу першых двух дзесяцігоддзяў панавання Савецкай ўлады.

### **Літаратура**

1. Анцірэлігійнае выхаванне ў школе /Тэзісы// НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 5439. Арк. 76–81.
2. Докладная записка “По вопросу о костёлах” от 07.08.1937 г. // НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 11035. Арк. 78–82.
3. Докладная записка «О состоянии антирелигиозной пропаганды в КП(б)Б и активизации церковников и сектантов... (по данным 40 районов)» от 07. 06. 1937 г. // НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 12099. Арк. 348-399.

4. Звесткі аб рэлігійных пабудовах па БССР. 1935 г. // НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 11853. Арк. 81–82.
5. Інфармацыя от 24.09.1937 г. // НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 11035. Арк. 67.
6. Карпекін, К.Р. Іўдзейскія абшчыны ў БССР (студзень 1919 – верасень 1939 г.) / К.Р. Карпекін. – Аўтарэфэрат дыс. ...канд. гіст. Навук : 07.00.02 / ІГ НАНБ. – Мінск, 2013. – 24 с.
7. Пасяджэнне цэнтральнай камісіі... пры Прэзідыўме ЦВК БССР. Красавік 37. г. Менск // НАРБ. Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 11853. Арк. 51–56.

## **«РУССКИЙ МИР», «КАНОНИЧЕСКАЯ ТЕРРИТОРИЯ» И «СВЯТАЯ РУСЬ»: СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ**

**Алейникова Светлана Михайловна**

начальник отдела кадровых технологий НИИ ТПГУ Академии  
управления при Президенте Республики Беларусь;  
кандидат социологических наук (г. Минск, Беларусь)

«Русский мир» (далее – РМ) – амбициозный цивилизационный проект Русской православной церкви (далее – РПЦ), призванный дать ответ многим глобализационным вызовам: утраты социокультурной идентичности, размывания ценностных оснований, размежевания некогда общего геополитического пространства. В конструкции РПЦ РМ – в первую очередь цивилизационное понятие: это «особая цивилизация» и «цивилизационное пространство», единство которого определяется Патриархом по факту крещения Руси в 988 г. Перечень оснований РМ включает в себя: 1) православную веру, 2) русскую культуру и язык, 3) общие взгляды на историческое прошлое и общественное развитие, 4) единая система ценностей.

Кроме этого, РМ определяется как «русский способ жительства», поддерживаемый «общими государственными границами». Содержание, особенности и отличия «русского способа жительства» не раскрываются, поэтому в качестве основной характеристики представляется обоснованным выделить не столько «понятие» и «способ», сколько «пространство» РМ. Пространственное измерение требует определения уже не только духовных и цивилизационных, но и формальных границ, в контексте определения которых РПЦ активно использует понятие «канонической территории».

Данное понятие было введено в терминологию РПЦ в связи с проблемами взаимоотношений с инославными конфессиями и нашло свое закрепление в официальных документах РПЦ, однако их трактовки нельзя назвать последовательными.

Во-первых, они представляются спорными с богословской точки зрения, поскольку вселенский характер христианства не имеет национальных и государственных границ, о чем было заявлено Священным Синодом РПЦ: «Границы Патриархата необязательно должны совпадать с государственными границами... Патриархат есть церковно-каноническая реальность, образованная для поддержки единства и соборности входящих в него церковных структур» [1, с. 231].

Во-вторых, в разных документах заложены различные основания определения границ: согласно «Основным принципам отношения РПЦ к инославию» в качестве «канонической территории» обозначены «страны СНГ и Балтии», т.е. пространство бывшего СССР [2]. Согласно же статьи 3 Главы 1 Устава РПЦ, каноническая территория, помимо бывших советских республик, включает в себя страны Азиатско-Тихоокеанского региона: Китай, Монголию и Японию, а юрисдикция РПЦ простирается также на всех «добровольно входящих в нее православных, проживающих в других странах» [курсив А.С.] [3].

Исходя из приведенной трактовки «канонической территории РПЦ», границы РМ гораздо шире территории России. Ядром же РМ выступают «страны-наследницы исторической Руси»: Россия, Украина и Беларусь. В этой связи необходимо разграничивать пространство «канонической территории» РПЦ и пространство «Святой Руси», синонимичными значениями которой в конфессиональной риторике выступают также «мир всея Руси», «Киевской Руси», «исторической Руси» [4]. Подобное отождествление является достаточно дискуссионным, поскольку в их основе заложены различные типологические основания.

Так, если под «исторической Русью» подразумевается «Древняя Русь», следует принимать во внимание, что в научной исторической литературе наименования «Древней» и «Киевской» Руси были взаимозаменяемыми и подразумевали лишь одну из стадий раннегосударственного образования в период его развития с IX в. до середины XIII вв. Термин «всея Руси» представлял собой приставку к титулу русских великих князей и царей, получившую закрепление в официальных документах внутри государства ко второй половине XV в. В настоящее время его содержание не имеет пространственного измерения и используется лишь в обозначении титула представителей РПЦ.

Что касается «Святой Руси», то впервые это словосочетание появилось в русской литературе в XVI в., столетие спустя перейдя в фольклор и былинный эпос. В научной литературе актуализация термина связана преимущественно с осмыслением «Святой Руси» как базового понятия русской идентичности, т.е. ментальной категории, национального архетипа. Фактически рассматриваемый термин отсылает к идеальному образу (модели) исторического прошлого, также не имеющего каких-либо очерченных социальных, исторических или риторических рамок.

В определении Архиерейского собора РПЦ 2008 г. «О единстве церкви» «Святая Русь» формулируется как «Родина для всех нас, наше общее цивилизационное пространство» [5]. Соотношение понятий «Святой Руси» и РМ было четко сформулировано Патриархом на открытии III Ассамблеи Русского мира: «Святой преподобный Лаврентий Черниговский выразил эту идею [РМ – А.С.] известной фразой: “Россия, Украина, Беларусь – это и есть святая Русь”» [6]. Митрополит Иларион также отмечает единство прежде всего трех восточнославянских народов: «Святая Русь – это то историческое пространство, которое объединяет нынешние Россию, Украину и Белоруссию. Три славянских народа, разделенные ныне государственными границами, некогда составляли единый

народ, и имеют общую историю, продолжавшуюся более тысячи лет» [7]. В то же время, отмечая объединяющую роль РПЦ, митрополит делает существенную оговорку что общее духовное пространство, помимо указанных стран, включает в себя «и целый ряд других стран», перечень которых, однако, не уточняется.

Таким образом, «Святая Русь» в составе России, Украины и Беларуси является ядром РМ. Границы самого РМ тождественны понятию «канонической территории», закрепленному в Уставе РПЦ, т.е. распространяются на всю территорию присутствия «лиц православного исповедания». Помимо «Святой Руси», в более-менее очерченные границы РМ Патриархом включены Молдавия и Казахстан, а также «другие страны исторического пространства Руси». Кроме этого, РМ – это цивилизация, «распространившейся на огромные просторы Евразии», что также вносит коррективы в потенциальный охват ее границ. В приведенном контексте понятие «Святой Руси» уже представляет собой концепцию развития как внутри-, так и внешнецерковных отношений.

В перспективе к стране РМ может быть отнесена любая страна, в которой русский язык используется как язык межнационального общения, развивается русская культура, хранятся русская общеисторическая память и единые ценности. В идеале РМ может стать подобием византийской цивилизации – именно это, по мнению Патриарха, и есть «высший, всечеловеческий уровень общественного бытия» [8].

### **Литература**

1. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 22.10.1991 г. // Московский церковный вестник. – 1991. – №19. – С. 231.
2. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>. – Дата доступа: 09.02.2016.
3. Устав РПЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html>. – Дата доступа: 09.02.2016.
4. Выступление Патриарха Кирилла на I Калининградском форуме Всемирного русского народного собора [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/>. – Дата доступа: 30.04.2015.
5. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О единстве Церкви» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravoslavuye.org.ua/>. – Дата доступа: 14.02.2016.
6. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/>. – Дата доступа: 09.04.2015.
7. Выступление митрополита Волоколамского Илариона, на открытии учебного года на Богословском факультете Южной Италии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hilarion.ru>. – Дата доступа: 14.02.2016.
8. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html>. – Дата доступа: 09.04.2015.

## РАЗВИТИЕ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В XVI–XVII вв.

**Алексейчикова Наталья Николаевна**

заведующий кафедрой «Гуманитарные дисциплины»  
государственного учреждения высшего образования «Белорусско-Российский  
университет»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Церковное право – это право, которое имеет своим предметом регулирование церковно-правовых отношений, при этом являясь результатом деятельности не только церкви как источника своего права, но и государства, как власти [1, л. 25]. Каноническое право получает развитие на землях славян с принятием христианства и фиксацией правовых норм в княжеских уставах и уставные грамоты митрополичьим и епископским кафедрам. Создание наиболее ранних из них относится к периоду Древнерусского государства, феодальной раздробленности и формирования Великого княжества литовского. Одним из таких памятников, являясь Устав князя Владимира, который сохранился в виде большого количества списков, относящихся к XIV–XIX вв. [3, с. 3]. На белорусских землях данный памятник церковного права был представлен Архангельским изводом Оленинской редакции (XIV – начала XV века), Архивным и Маркеловским изводами (XIV–XV вв.), а также Синодальной и Волынской редакциями Румянцевского извода (XVI в.) [7, с. 55–56, 108, 208, 214, 219, 312]. Устав князя Владимира отражает эволюцию размеров и форм обеспечения церковной организации, взаимоотношения в сфере юрисдикции между князем и церковью [4, с. 12]. Согласно Архивному изводу Устава князя Владимира была определена юрисдикция духовного суда: *«И сия суды по всему христианству, и градомъ, и свободамъ судити святителемъ: распуть, смилное, заставное, оумычкы, пошибанье, промежи мужем и жены о женитве в роде, поимы в сватовстве, ведовство, проле, оурекание еретиком, зубаяд, бои с родители или сынъ или дщи, зло тое есть, или братия тыжуются о заднице. Се от моих мирян ему судити»* [4, с. 21]. Кроме того, вводится двойная подсудность за совершенные правонарушения, т.е. за совершенное преступление виновный подлежал наказанию как со стороны светских властей, так и со стороны власти духовной *«Аще тех кто владет в вину, судит их митрополит опроч мирян»* [4, с. 21]. Указанная норма позволяет предположить, что суд митрополита распространялся не только на вышеуказанные виды преступлений, но был значительно шире. Уже в Волынской редакции Устава князя Владимира наблюдается значительное расширение видов правонарушений, которые попали под юрисдикцию представителей духовенства. Среди них можно назвать такие как кража церковного имущества, разграбление могил, похищение покойников, повреждение церковного имущества (ст. 12), а также преступления связанные с подделкой мер и весов, используемых при осуществлении торговых операций (ст. 16) [4, с. 71]. Таким образом, церковь получает от государства возможность осуществлять правосудие по уголовным и гражданским делам. К сожалению, Устав князя Владимира позволяет нам определить юрисдикцию

церковного суда в довольно общих чертах. Более полную информацию по данному вопросу содержит Устава князя Ярослава, представленный на белорусских землях в виде Архивного, Основного и Маркеловского изводов (первая половина XIV в.), и редакции, получившей название «Свиток Ярослава» (XVI в.) [8, с. 85–91, 99–107, 136–138]. В Архивном изводе Устава князя Ярослава, в отличие от предшествующего времени, составитель не только останавливается на вопросах юрисдикции суда церковного. Так, в соответствии со ст. 2 Архивного извода церковный суд должен был рассматривать все дела, за исключением кражи с поличным, и убийства. Во все остальные дела светские власти не должны были вмешиваться: «*Отдали есмо святителемъ тыя духовныя суды, судити их оприсно мирянь, развеае татбы с поличным, то судити с моим, та же и душегубление, а во иныя дела никакоже моим не вступатися...*» [4, с. 103]. В то же время данная норма противоречит содержанию документа в целом. Устав князя Ярослава содержит целый ряд статей, которые касались дел, находящихся не только в ведении суда митрополита, но и князя, причем они выходят за пределы, указанных ограничений. Так под юрисдикцией как светской, так и духовной власти находились преступления связанные с изнасилование и кражей девушки (ст. 3), нанесении телесных повреждений женщине (ст. 4), развод без разрешения церкви (ст. 5), поджог (ст. 14), разрыв помолвки (ст. 33), нанесение телесных повреждений сыном своим родителям (ст. 41) [4, с. 103–106]. Полностью под юрисдикцию церкви находились дела связанные:

1. с нравственным поведения паствы (ст. 6, 7, 13, 15, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 49) и лиц духовных (42, 43) [4, с. 104–106];
2. с нанесением телесных повреждений женой мужу (ст. 36), свекровью снохе (ст. 40) [4, с. 106];
3. с кражей отдельных видов имущества (лен, конопля, полотно, полотнища) (ст. 30, 31) [4, с. 105]<sup>1</sup>;
4. с кражами, совершаемые в рамках одной семьи: жена украла у мужа или невестка у свекра (ст. 34) [4, с. 105];
5. с нанесением телесных повреждений (ст. 36–37)<sup>2</sup> [4, с. 105–106];
6. с оскорблением чести: «аще кто жену зоветь блядию...» (ст. 28);
7. с доведением до самоубийства родителями ребенка (ст. 27) [1, с. 105];
8. с интересами и деятельностью церковнослужителей (ст. 39, 44, 46, 50) [1, с. 105–106];
9. с бракоразводной практикой (ст. 51) [4, с. 106] и др.

Анализ статей Устава показывает, что компетенция духовного суда в значительной степени распространяется на семейное право. В то же время, церковь получает от государства возможность осуществлять правосудие по гражданским (разрыв помолвки<sup>3</sup>, защита чести) и уголовным делам (кража, изнасилование).

<sup>1</sup> В данной статье преступные действия совершаются мужем или женой, что позволяет предположить, что кража совершается в рамках одной семьи.

<sup>2</sup> Хотя данная статья связана с нанесением телесных повреждений, но здесь не идет речи о рассмотрении дела в сутие как со стороны светской, так и духовной власти, что наблюдается в ст. 4. Это скорее всего обусловлено степенью тяжести наносимых повреждений.

<sup>3</sup> В рассматриваемое время помолвка являлась важнейшим этапом при заключении брака, во время помолвки стороны договаривались в времени свадьбы и других моментах,

Последнее дает возможность церкви применять к правонарушителям меры соответствующего воздействия, что нашло отражение в Соборных уложениях, еще одном источнике канонического права. В частности в Соборном уложении 1649 г.<sup>1</sup> Так, например, смертной казни подлежали лица, совершившие умышленную кражу (гл. 22, ст.13), занимавшиеся изготовлением фальшивых денежных средств (гл. 5, с. 1), совершивший убийство или выступавших заказчиками данного вида правонарушения (гл. 22, ст. 19) [5, с. 79, 290, 291].

Таким образом, в рассматриваемое время каноническое право выступает как регулятор не только отношений между церковью и государством, между представителями духовенства, но различных сторон общественной жизни.

### **Литература**

1. Боровой Д.Д. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Д.Д. Боровой. – Ставрополь, 2004. – 178 с.
2. Горчаков М.И. Церковное право. Краткий курс лекций. – СПб. : Тип. И. Флейтмана, 1909. – 338 с.
3. Древние русские княжеские уставы XI – XV вв./сост. Я.Н.Щапов – М. : Наука, 1979. – 239 с.
4. ИЮМ: в 32 т./под ред. Созонова [и др.]. – Витебскъ, тип. Губ. правл., 1871 – 1906. – Вып. 1: Приходо-расходные книги г. Могилева за 1679–1681 гг. Акты, извлеч. из книг Витеб. земского суда за 1593–1626 гг. / под ред. Созонова. – 1871. – 376 с.
5. Соборное уложение 1649 года. – М., Изд-во Моск. ун-та, 1961. – 431 с.
6. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: тэксты, даведнік, каментарыі/ рэдкал.: І.П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Бел. сав. энцыкл. імя П.Броўкі, 1989. – 573 с.
7. Щапов, Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI – XV вв. / Я.Н. Щапов. – М. : Наука, 1972. – 240 с.
8. Щапов, Я.Н. Очерки русской истории, источниковедения, археографии / Я.Н. Щапов.– М. : Наука, 2004. – 368 с.

## **УЧРЕДИТЕЛЬНЫЙ ДОКУМЕНТ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ КАК ОБЪЕКТ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ ПО РОССИЙСКОМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ**

### **Барсукова Лина Ивановна**

доцент кафедры юриспруденции ФГБОУ ВПО Камчатского государственного университета имени Витуса Беринга; кандидат юридических наук  
(г. Петропавловск-Камчатский, Россия)

Пункт 8 ст. 11 Федерального закона от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях» [1] (далее по тексту – Закон о свободе

---

связанных с ее организацией, в связи с чем, расторжение помолвки рассматривалось как расторжение любого другого договора [4, с. 485].

<sup>1</sup> В рассматриваемое время на белорусских землях действовали нормы римо-католического, протестантского и православного права, что было обусловлено конфессиональной обстановкой в государстве. Представители православной церкви находились в ведении Киевской митрополии [6, с. 358–359], что позволяет нам обратиться к Соборному уложению, принятому Земским собором, проходившим в Москве в 1649 г.

совести) предусматривает проведение религиоведческой экспертизы при рассмотрении заявления о государственной регистрации религиозной организации в Российской Федерации.

В соответствии с п. 1 ст. 8 Закона о свободе совести, религиозной организацией признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица. Вопросы участия учредителей и иных юридических или физических лиц в деятельности религиозных организаций определяются уставом и (или) внутренними установлениями религиозных организаций. Учредитель (учредители) религиозной организации может выполнять функции органа религиозной организации или членов коллегиального органа религиозной организации в порядке, установленном уставом и внутренними установлениями религиозной организации.

Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы был установлен Постановлением Правительства РФ от 03 июня 1998 г. № 565 «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы». Однако оно утратило силу в связи с изданием Постановления Правительства РФ от 17 марта 2009 г. № 234 «О признании утратившими силу некоторых актов Правительства Российской Федерации» [2]. В настоящее время порядок проведения религиоведческой экспертизы установлен Приказом Минюста РФ от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе» (вместе с «Порядком проведения государственной религиоведческой экспертизы», «Положением об экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации») (далее по тексту – Приказ о порядке проведения религиоведческой экспертизы) [3]. Закон о свободе совести, а также Приказ о порядке проведения религиоведческой экспертизы не дает определения понятию «государственная религиоведческая экспертиза».

Впервые в юридической литературе А.В. Пчелинцев дал определение понятию «государственная религиоведческая экспертиза». По мнению ученого, государственная религиоведческая экспертиза – *независимое и объективное исследование учредительных и иных документов* (выделено мной – Л.Б.), а также практики регистрируемой организации, основанное на достоверных и научно обоснованных методиках, проводимое по решению регистрирующего уполномоченного органа уполномоченными экспертами и специалистами в области религиоведения и государственно-конфессиональных отношений на предмет определения религиозного характера организации [4].

В соответствии с Приказом о порядке проведения религиоведческой экспертизы одним из объектов экспертизы являются учредительные документы религиозной организации. Пункт 2 ст. 123.27 ГК РФ [5] определяет, что учредительным документом религиозной организации является устав, утвержденный ее учредителями или централизованной религиозной организацией. Экспертиза учредительных документов религиозных организаций, на наш взгляд,

осуществляется по нескольким направлениям (наличествующее и содержательное): во-первых, необходимо установить наличие устава и изменений к нему; во-вторых, необходимо осуществить экспертизу устава на соответствие нормам действующего российского законодательства, а также на наличие и полноту сведений, которые отражают особенности деятельности религиозной организации.

Разработчики уставов религиозных организаций (преимущественно местных религиозных организаций) зачастую ограничиваются учетом нормативных предписаний Закона о свободе совести, содержащего специальные нормы, определяющие содержание устава. Как следствие, подготовленные таким образом уставы, на взгляд автора, не раскрывают весьма значительной части требуемого содержания уставов и существенно ограничивают правовое поле деятельности организации [6].

### **Литература**

1. Собрание законодательства Российской Федерации. – 1997. – № 39. – Ст. 4465.
2. Собрание законодательства Российской Федерации. – 2009. – № 12. – Ст. 1436.
3. Российская газета. – 2009. – № 43. – 13 марта.
4. Пчелинцев А.В. Экспертиза по «божественным делам»: инквизиция и гарантия свободы религии? // Религия и право. – 2009. – № 3. – С. 13.
5. Федеральный закон от 30 ноября 1994 г. № 51-ФЗ Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1994. – № 32. – Ст. 3301.
6. Барсукова Л.И. Гражданско-правовая характеристика учредительных документов: Монография / Л.И. Барсукова: КамГУ имени Витуса Беринга / под ред. доктора юридических наук, профессора В.В. Долинской. – Петропавловск-Камчатский : КамГУ имени Витуса Беринга, 2014.

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО У ИСТОКОВ ПРАВОМОНАРХИЧЕСКИХ ОБРАЗОВАНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ В НАЧАЛЕ XX в.**

**Бондаренко Константин Михайлович**

ректор учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; доктор исторических наук, профессор  
(г. Могилев, Беларусь)

Своеобразным феноменом в истории правомонархического движения начала XX в. на территории Беларуси явилось активное участие православных священнослужителей в создании, организационном становлении и определении основных направлений стратегии и тактики местных отделов и подотделов общероссийских правых партий и союзов.

Одной из первых белорусских правомонархических организаций являлся Союз русских людей (СРЛ), созданный в г. Могилеве в октябре 1905 г. при Могилевском Божоявленском Братстве, что отнюдь не было случайным событием. На протяжении многих десятилетий в Могилевской губернии, как в прочем и

на всей территории Западного Края, существовало серьезное противостояние православных, католиков, униатов и представителей других конфессий. Образованное в апреле 1883 г. Церковно-Православное Богоявленное Братство поставило в качестве своей главной задачи охрану православной веры и опиралось в своей миссионерской деятельности на поддержку официальных властей. 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 чел. [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 СРЛ. Однако в качестве самостоятельной организации союз просуществовал недолго и слился вскоре с Могилевским губернским отделом Союза Русского Народа (СРН).

СРЛ имел место «среди староверов» в Режицком уезде Витебской губернии, о чем доносил в своем рапорте местный исправник Гальковский, отмечая при этом, что «за последнее время союз крепнет...» [3, л. 2, 4]. К перечисленным выше монархическим партиям и союзам следует добавить «Общество старообрядцев и правых» в Витебске, патриотическое общество «За веру, царя и отечество» в Бобруйске, Православно-софийское братство в Гродно [4, с. 23].

Как свидетельствуют архивные документы, православное духовенство занимало в монархических организациях Беларуси особое место. Составляя в них незначительный, по сравнению с низшими сословиями (крестьян и мещан), процент, его представители очень часто являлись организаторами и руководителями местных отделов и подотделов правых общероссийских союзов. Так, в разное время священнослужители возглавляли Виленский железнодорожный отдел СРН [5, л. 1], Глубокский отдел Всероссийского Дубровинского Союза Русского Народа (ВДСРН) Виленской губернии [6, л. 1], Барановичский отдел ВДСРН Минской губернии [7, л. 22], Виленский губернский отдел СРН [8, л. 26 об.], Оршанский отдел Союза Михаила Архангела (СМА) Могилевской губернии [9, л. 185], Виленский губернский отдел СМА [10, л. 134], Пинский отдел ВДСРН Минской губернии [11, л. 1 об.] и т.д. Характерным являлся тот факт, что церковники входили практически во все действующие на территории Беларуси монархические образования. При этом, как свидетельствуют документы, больше всего служителей церкви имели в своем составе губернские отделы. Например, среди членов-учредителей и членов Совета Виленского губернского отдела ВДСРН было 5 священнослужителей различных чинов, жена и вдова священников [8, л. 39–40], в Совете Витебского губернского отдела – 5 церков-

ников [12, л. 131–131 об.]. Уездные отделы, сельские отделы и подотделы СРН, СМА, ВДСРН насчитывали в своих рядах как правило от 1 до 2-х священнослужителей [6, л. 1; 7, л. 22; 9, л. 184–185; 13, л. 13–14 об.; 11, л. 1 об.]. Многие священники, члены местных правых организаций, нередко имели высокий духовный сан – от архимандрита (обычно настоятеля мужского монастыря) до епископа (управляющего церковным округом – епархией). Так, например, председателем Виленского губернского отдела СРН в мае 1907 г. был протоиерей (старший священник) Иоанн Голубев [8, л. 15 об.], председателем Минского губернского отдела СРН в мае 1913 г. – протоиерей Иоанн Чудинович [14, л. 4], Виленский губернский отдел СМА в начале 1916 г. возглавлял архимандрит Лаврентий [10, л. 134], а Жировичский отдел СМА Слонимского уезда Гродненской губернии – епископ Гермоген [15, л. 2]. Активными и авторитетными организаторами и руководителями монархического движения в Могилевской губернии были епископ Гомельский, а затем Минский и Туровский Митрофан [16, л. 128] и епископ Могилевский и Мстиславский Стефан [17, с. 462].

Специфической особенностью монархических организаций некоторых регионов Беларуси было достаточно широкое представительство в них старообрядческого населения. Наиболее активно в создании отделов правых партий участвовали староверы северо-восточных уездов Витебской губернии, южных уездов Могилевской губернии и г. Вильны. Так, уже в начале 1906 г. в Режицком уезде Витебской губернии действовал ранее упоминавшийся «Союз русских людей», созданный и руководимый старообрядцами [3, л. 2]. По данным помощника Витебского губернского жандармского управления от 25 марта 1907 г. в г. Двинске, 23 марта в Александро-Невском Соборе состоялось торжественное освящение знамен Двинского и Малиновского отделов СРН, после чего «процессия двинулась в предместье Гаёк, где в старообрядческой моленной состоялось молебствие и затем знамя Двинского отдела осталось там, а Малиновского перенесено на станцию «Двинск» и оттуда отправлено в Малиновскую волость и после молебна в старообрядческой моленной (в дер. Пантелишки) там же оставлено на хранение» [18, л. 2]. В обзоре политического положения по Виленской губернии от 9 января 1907 г. также отмечалось: «Русская партия состоит главным образом из старообрядцев, руководимых купцом-подрядчиком Пименовым. Партия действует заодно с «Русским Собранием...» [19, л. 1–2]. Старообрядец, мещанин А.Х. Давыдов был председателем Гомельского уездного отдела СРН Могилевской губернии [20, с. 150].

Подобное отношение старообрядцев к монархическому движению, с большой долей вероятности, можно объяснить следующими причинами. Во-первых тем, что именно в этих регионах Беларуси исторически сложились наиболее многочисленные поселения русских раскольников, о чем свидетельствуют исследования современных белорусских историков, а также и более ранние источники [21, с. 32, 34–35]. Во-вторых, в основополагающих документах правых союзов однозначно подчеркивалось, что они выступают за единство всех направлений православных верующих и не делают между ними каких-либо различий. Например, в уставе СРН, утвержденном 7 августа 1906 г., было прямо записано, что русская православная церковь «должна быть восстановлена на

началах соборности и состоять из православных, единоверцев и воссоединенных с ними в одинаковых правах старообрядцев...» [22, с. 3]. В четвертом разделе этого же устава, предусматривающем порядок членства и устройства Союза, говорилось: «Все должности в Союзе как по выбору, так и по найму могут занимать только лица православного вероисповедания, единоверцы и старообрядцы» [22, с. 8]. В целом ситуация с участием староверов в правых организациях Беларуси была схожа с общероссийской, хотя, как свидетельствуют документы, во многих случаях отличалась более высоким уровнем их политической активности.

Таким образом, можно с полным основанием утверждать, что православные священнослужители и прихожане внесли весомый вклад в становление правомонархического движения на территории Беларуси начала XX в.

### Литература

1. Чихачев Д. Н. Вопрос о расползании костела в прошлом и настоящем / Д. Н. Чихачев. – СПб. : Тип. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1913. – 112 с.
2. Пастырская беседа Преосвященного Стефана, епископа Могилевского, с о.о. депутатами Могилевской епархии // Могилев. епархиальные ведомости. – 1905. – 1 июня. – С. 257–265.
3. Наряд по секретным перепискам по Витебской губернии (1906 г.) // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. 102. Оп. 236. Д. 828. Ч. 1.
4. Степанов, С. А. Черная сотня в России. 1905–1914 гг. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / С. А. Степанов ; Рос. акад. управления, Политолог. центр – М., 1993. – 48 с.
5. Переписка с Виленским железнодорожным отделом Союза русского народа (1911 г. – 1912 г.) // ГАРФ. Ф. 116. Оп. 1. Д. 81.
6. Переписка с Глубокским отделом Союза русского народа Виленской губернии (1912 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 82.
7. Переписка с Барановичским отделом Союза русского народа Минской губернии (1912 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 284.
8. Переписка с Виленским губернским отделом Союза русского народа (1907 г. – 1915 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 80.
9. Донесение и.о. Могилевского начальника губернского жандармского управления от 19 апреля 1916 г. (1916 г.) // ГАРФ. – Ф. 102. Д. 151. Ч. 2.
10. Донесение начальника Виленского губернского жандармского управления от 24 февраля 1916 г. (1916 г.) // ГАРФ. – Ф. 102. Д. 151. Ч. 1.
11. Переписка с Пинским отделом Союза русского народа (1913 г. – 1915 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 288.
12. Переписка Главного Совета Союза русского народа с Витебским губернским отделом (1907 г. – 1917 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 84.
13. Дело о союзах русского народа и других монархических организациях (характеристика деятельности союза) (1917 г.) // ГАРФ. – Ф. 1467. Оп. 1. Д. 848.
14. Переписка с Минским отделом Союза русского народа (1913 г. – 1915 г.) // ГАРФ. – Ф. 116. Оп. 1. Д. 287.
15. Переписка с Жировичским отделом русского народного союза имени Михаила Архангела (1914 г.) // ГАРФ. – Ф. 117. Оп. 1. Д. 270.
16. Начальник Минского губернского жандармского управления от 12 февраля 1916 г. Донесение товарищу министра внутренних дел, сенатору Белецкому (1916 г.) // ГАРФ. – Ф. 102. Д. 151. Ч. 1.
17. Правые партии. 1905–1917 гг. Документы и материалы : в 2 т. / сост. Ю. И. Кирьянов. – М. : РОССПЭН, 1998. – Т. 1 : 1905–1910 гг.– 720 с.

18. О легальных политических партиях (1907 г.) // ГАРФ. – Ф. 102. Оп. 99. Д. 164. Ч. 1.
19. Наряд по секретным перепискам по Виленской губернии (1906 г.) // ГАРФ. – Ф. 102. Оп. 236. Д. 828. Ч. 6.
20. Памятная книжка Могилевской губернии на 1910 год, царствование Николая II год шестнадцатый / Издание Могилев. губерн. стат. комитета. – Могилев : Губ. тип., 1910. – 516 с.
21. Хурсан, Т. І. Пытанні колькаснага вызначэння стараабраднікаў на тэрыторыі ўсходняй Беларусі (другая палова XVIII–XIX ст.) / Т. І. Хурсан // Весн. Гродзенскага дзярж. ун-та імя Я. Купалы. – Сер. 1, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2009. – № 1 (76). – С. 32–35.
22. Устав общества под названием «Союз Русского Народа». – СПб. : Отечественная тип., 1906. – 16 с.

## **СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО В ПАРАДИГМЕ КЛЕРИКАЛИЗАЦИИ: ТЕНДЕНЦИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ**

**Волошин Дмитрий Алексеевич**

доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского  
государственного педагогического университета;  
кандидат исторических наук (г. Армавир, Россия)

Статья 14 Конституции РФ гласит: «1. *Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом*».

В самых «свежих» комментариях к Конституции читаем: «...светским считается такое государство, в котором не существует официальной, государственной религии и ни одно из вероучений не признается обязательным или предпочтительным <...> Деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не может сопровождаться публичными религиозными обрядами и церемониями. Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии» [1].

А что в действительности? Подчас складывается впечатление, что в современной РФ вопрос верить|не верить и вовсе не стоит. Религиозность, хоть и формальная (читай искусственная) представлена как некий ментальный хабитус (матрица восприятия), присвоенный гражданину «по умолчанию». Выбор сделан, и свои религиозные предпочтения уже никто не скрывает, скорее даже наоборот. «Не верить» – это *mauvais ton*, высшие чиновники РФ и ряда субъектов Федерации без стеснения демонстрируют свои симпатии к религии. И симпатии – это в лучшем случае... В ряде регионов личная и общественная жизнь уже всю табуируется, исходя из критериев сугубо религиозного плана.

И далее, по тексту все тех же «Комментариев»: «*В таком государстве религия, ее каноны и догматы, а также религиозные объединения, действу-*

*ющие в нем, не вправе оказывать влияние на государственный строй, на деятельность государственных органов и их должностных лиц, на систему государственного образования и другие сферы деятельности государства. Светский характер государства обеспечивается, как правило, отделением церкви <...> от государства и светским характером государственного образования».*

А что в действительности? В последнее десятилетие государство РФ все активнее взаимодействует с религиозными организациями. Однобокие законы, принятые «в защиту» верующих, отнюдь не всегда уравниваются нормами, направленными в защиту тех, кто придерживается атеистических воззрений, либо считает себя носителем дореволюционного, а может даже и над-религиозного сознания... В такой ситуации становится реальной угрозой антиконституционного навязывания гражданам религии, – ибо религиозный гражданин оказывается более защищен с юридической точки зрения. Намечилась тенденция к использованию репрессивного аппарата государства в угоду религиозным настроениям [2]. Религия достаточно недвусмысленно позиционируется в качестве основы общественной морали и нравственности; устами пиарящихся представителей религиозных организаций периодически озвучиваются мракотесные предложения «одно целомудренней другого». De facto тенденции пресловутого сращивания государства чреватых угрозой клерикальной ревизии конституционного принципа светскости.

И еще один отрывок из «Комментариев»: *«Отделение религиозных объединений от государства означает, что государство не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности...».*

А что в действительности? При содействии властей церковь активно проникает, к примеру, в Вооруженные силы. Ведь религиозные организации в РФ вправе проводить обряды не только в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, в местах отбывания наказания, но и в ВС РФ. *«Командование воинских частей с учетом требований воинских уставов не вправе препятствовать участию военнослужащих в богослужениях и других религиозных обрядах и церемониях»* – гласят «Комментарии». На деле это означает, что вопрос веры|неверия в отношении своих подопечных будет решать командир части. Один и за всех, – а это уже подпадает под категорию «духовное насилие». К тому же, как показывает исторический опыт, оружие и религия – не самое удачное сочетание. Да и какая роль может быть отведена религии в условиях технологической отсталости, эмиграции интеллектуальной прослойки и прочих опасных симптомах наступающей варваризации России? Чему могут способствовать духовные пастыри, если (слова политолога В. Белковского) российские правители хотят жить, как в США, а руководить, как в Верхней Вольте? На наш взгляд, ответ очевиден...

Итак, является ли нынешняя религиозная активность (к примеру той же РПЦ) результатом действия компенсаторного механизма, либо клерикальный фактор используется центральной властью с целью «уравнивания» чрезмерной религиозности окраин нашего государства, – остается лишь предпола-

гать. В сложных переплетениях церковно-государственных отношений последнего времени очень трудно определить, кто кого в конечном счете использует, а кто просто пользуется ситуацией. Некоторые специалисты в этом отношении предлагают говорить не о «клерикализации» (т.к. та же РПЦ не является сильной самостоятельной Церковью, вмешивающейся в дела государства), а о новой «синодализации» – сближении Церкви с государством по инициативе последнего [3].

Судя по отчетам, в РФ год от года растет правосознание, растет число воцерковленных и т.д. и т.п. На деле же – Россия единственная из европейских стран, которая по уровню убийств на 100 тыс. населения входит в Большую криминальную двадцатку (во главе с Гондурасом – 60,9 убийств на 100 тыс. населения), занимая там место между Намибией и Суринамом [4, с. 9]. Действительно, эти цифры убеждают в далеко не религиозной повседневной морали электорального населения РФ. Но это «народ», который в массе своей раздражен активностью амбициозных клириков и иерархов, а что с «элитами»? Несмотря на свои игры в религию, и политическая, и экономическая (подчас это одни и те же люди) элита России в действительности ориентирована на иные идеалы и ценности. Их образ жизни и повседневные практики протекают в далеко не религиозном ключе. И это еще мягко сказано.

PS. 22 июля 2007 г. десять академиков РАН, в частности, В. Гинзбург и Ж. Алфёров, обратились к президенту В.В. Путину с открытым письмом под названием «Политика РПЦ: консолидация или развал страны?», в котором выражается беспокойство в связи с «возрастающей клерикализацией российского общества» и «активным проникновением церкви во все сферы общественной жизни». Письмо вызвало неоднозначную реакцию в обществе – от безоговорочного одобрения до безоговорочного отрицания. Академики выступили против предложения РПЦ включить теологию в перечень научных специальностей... Прошло время и... – «Как научная дисциплина теология решением Высшей аттестационной комиссии отнесена к существующим направлениям» – сообщил «Интерфаксу» председатель ВАК Владимир Филиппов [5].

### **Литература**

1. Конституция РФ (КФ) 2016 // Конституция РФ. Последняя действующая редакция с комментариями [электронный ресурс]. – URL: <http://constrf.ru> (дата обращения: 05.02.2016).
2. Заявление участников круглого стола «Клерикализация России – путь в новое варварство» (г. Санкт-Петербург, 16 марта 2013 г.) // Атеистический сайт [электронный ресурс]. – URL: <http://www.ateism.ru> (дата обращения: 01.02.2016)
3. Шахов М.О. Клерикализация России не грозит // Независимая: НГ религии [электронный ресурс]. – URL: <http://www.ng.ru> (дата обращения: 03.02.2016).
4. Волошин Д. А. Цивилизация. Варваризация. Исторический процесс: Учебное пособие / под ред. С. Л. Дударева. – Армавир: Кафедра всеобщей и отечественной истории АГПА; РИО АГПА, 2015. – 100 с.
5. Теология стала научной специальностью в России // Новости Интерфакс [электронный ресурс]. – URL: <http://www.interfax.ru> (дата обращения: 06.02.2016).

## И.В. КИРЕЕВСКИЙ: РЕЛИГИЯ «РУССКОГО ЕВРОПЕЙЦА»

**Жукоцкий Владимир Дмитриевич**

доктор философских наук, профессор

**Жукоцкая Зинаида Романовна**

заведующий кафедрой культурологии и философии Нижневартковского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологии, профессор (г. Нижневартовск, Россия)

В своей программной статье «Девятнадцатый век» И.В. Киреевский (1806–1856) проводит весьма знаменательные параллели европейского и русского просвещения, указывая на болевые пункты исторического отставания России в этом объективном процессе секуляризации европейской культуры. Причем точкой преткновения у него оказывается неподцензурная критика русской исторической церкви в широком контексте религиозной проблемы, ее социальных и культурно-исторических обстоятельств. Удивительно то, насколько актуальны сентенции Киреевского в начале XXI в., насколько созвучны они новейшим тенденциям в развитии русской культуры при совершенно изменившихся исторических обстоятельствах. Ведь русская культура за это время проделала путь от консервативной идеи абсолютизма середины XIX в. к абсолютизму социальной идеи эпохи советизма, и от него к абсолютизму либеральной идеи наших дней.

Анализируя новейшие качества европейского стиля (поэзии, мышления, культуры), Киреевский обращает внимание на «холодность, прозрачность, *положительность*» [1, с. 14]. Представленная им формула культурных событий гласит: «Жизнь вытесняет Поэзию» [1, с. 15]. Эта зарисовка, сделанная за добрый десяток лет до рождения Марксовой *философии практики*, ставшей в дальнейшем светской *религией* непосредственного революционного действия, многое объясняет в ее культурно-исторических предпосылках. Интенция исполненного либеральных принципов прагматизма должна была породить в сознании «русского европейца» социально нагруженную реакцию против новейших западных тенденций «исключительного стремления к практической деятельности».

Эта формула *возвращения* Поэзии через исторически ретроспективную и неизбежно охранительно-консервативную социальность стала актуальной для философской и общественно-политической мысли России. Но прежде чем она была политизирована в эпоху советизма вокруг фигуры Маркса, она была прекрасно отрепетирована на знаковой фигуре немецкой философской классики – Ф. Шеллинге. По Киреевскому, именно Шеллинг вместил в себя все предыдущее развитие философии. Создатель «системы тождества», сегодня он сам открывает «новую дорогу философии» – к положительному познанию. Эта позитивистическая тенденция классика метафизических систем представляется Киреевским как генеральная линия развития европейского просвещения середины XIX века. Ее суть – в совершенно новом, нетрадиционном решении религиозной проблемы. Отныне она не замкнута на церковную, тем более, староцерковную форму, но с успехом реализуется через философию («философию откровения»), искусство и даже науку, а, в конечном счете, – через практическую деятельность.

Чтобы прийти к столь радикальным выводам, нужно было заглянуть в существо религии и в решительной полемике с обыденными представлениями заявить: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо *единомыслие народа*, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях одномысленных, соприкоснутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах односторонних и общенародных, сведенное к одному началу положительному, и ощутительное во всех гражданских и семейных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [1, с. 17–18].

В этом страстном призыве к «единомыслию народа» содержится констатация существующей раздвоенности, внутренней противоречивости русской духовной жизни, слишком обособленного от культуры и общества существования церкви с ее самодостаточной обрядовостью и догматикой. Но в нем же содержится и надежда, что «полное развитие» религии на русской почве возможно и должно. Для этого нужно одно – преодоление радикального раскола духовной культуры на светскую и церковную сферы, сближение последней с практической жизнью людей и народов. При этом, считает Киреевский, вполне допустима множественность собственно религиозных форм, как это имеет место в Европе: «Замечательно, что и паписты, и иезуиты, и сенсимонисты, и протестанты-супранатуралисты, и даже рационалисты, – одним словом, все религиозные партии, которые теперь в таком множестве волнуются по Европе и которые не согласны между собой во всем остальном, – все, однако же, в одном сходятся: *в требовании большего сближения религии с жизнью людей и народов*» [1, с. 18].

Это буйство религиозной жизни Европы находится в резком контрасте с почти абсолютным умиротворением русской религиозной жизни, за которым скрывается ее фактическое отсутствие. Потребовалась целая эпоха социального и духовного развития в XIX в., чтобы, наконец, к началу XX в. получить в России ту картину страстного религиозного брожения, которую Европа пережила почти столетием раньше. Характерно и то, что возбудителем этих процессов религиозного брожения, как и в Европе, выступала религия новой социальной жизни (социализма), религия человечества и научно-технического прогресса. А сам этот десокрализованный религиозный, светский по форме подъем проходил на фоне глубокого кризиса исторической церкви, нисколько не думавшей о механизмах сочленения с современностью и упорно цеплявшейся за старые формы приверженности и сервилитета у самодержавной власти монарха.

Киреевский, разумеется, не может себе позволить в условиях жесткой цензуры столь радикальных выводов и прогнозов, но он закладывает все необходимые для них предпосылки. Эти еще только предпосылки *мысли* (не действия, не организации, не деяния) удивительно созвучны умонастроениям молодого Маркса. Они почти буквально предвосхищают констатирующую часть Марксовских *Парижских рукописей 1844 г.* Действительно, кому из двоих могло принадлежать, например, такое высказывание: «Везде дело (читай: *политика*). – В.Ж.) берет верх над (философской) системой, сущность над формой, существенность над умозрением» [1, с. 18]. Кому из двоих принадлежит тезис о наступлении новой эпохи, заканчивающей *«искусственное равновесие противо-*

борствующих начал» (включая искусственное равновесие в борьбе классов) как условия «твердого общественного устройства», и заменяющей его «равновесием *естественным*, основанным на просвещении общего мнения», усматривающей, наконец, именно в этом переходе основание «*веры* настоящего времени»?

И разве не писал с той же тщательностью молодой Маркс об одиноком мыслителе, живущем в обществе, где «жизнь идет по одной дороге, а успехи ума по другой», о том, что возникающее здесь отчуждение делает человеческие проявления человека как человека скорее исключением из правила? И уже совсем как цитата из Марковского рукописного наследия звучат слова Киреевского: «И может ли один человек образовать себе жизнь особую посредством общества, образованного иначе? Нет, в жизни внутренней, духовной, одинокой будет он искать дополнения жизни внешней и действительной. Он будет поэтом, будет историком, разыскателем, философом (пролетарием – добавил бы Маркс. – В.Ж.) и только иногда *человеком*, ибо в тесном кругу немногих сосредоточено поприще его практической деятельности» [1, с. 15].

Как известно, для Маркса таким «тесным кругом немногих» выступал круг революционеров, точно также и пролетарию, чтобы хоть иногда *быть* человеком, нужен этот круг и эта по-настоящему «практическая деятельность». В традиции русской интеллигенции таким «тесным кругом немногих», позволяющим хоть иногда быть вполне *человеком*, выступала кружковая и иная организационная деятельность по выходу из замкнутых форм отчужденного существования. Не случайно власть в России испытывала большее недоверие к славянофилам, чем к западникам...

Вполне по-марксистски звучит и радикальный тезис Киреевского о невозможности разведения в новейших культурно-исторических условиях *духовного* и *практического*, о неоправданности попыток представить последнее (практическое) как низшее или как «простое условие» для первого (духовного). Практическое начинает, завершает и смыслообразует пути духовного.

### **Литература**

1. Европейец. Журнал И.В. Киреевского. 1832. – М. : Наука, 1989.

## **РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ**

### **Иванова Татьяна Петровна**

доцент кафедры правоведения и социально-гуманитарных дисциплин  
Витебского филиала Международного университета «МИТСО»;  
кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)

На белорусских землях в первые годы Советской власти, в том числе и в сфере конфессиональных отношений, действовало законодательство РСФСР.

В соответствии с декретами СНК РСФСР «О земле» от 27 октября 1917 г. и «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г.

церковь была лишена монастырских и церковных земель со всем инвентарем и материальными ценностями; определялся круг прав граждан в отправлении религиозных культов. Названный декрет от 23 января 1918 г. явился предпосылкой, обусловившей динамику развития конфессиональных отношений как в стране в целом, так и в регионах [1].

Для решения вопросов, связанных с деятельностью церкви, 8 мая 1918 г. был создан VIII отдел Наркомата юстиции РСФСР. Циркулярное письмо НКВД РСФСР губернским и городским исполкомам «Об отношении к религиозным обществам» от 28 февраля 1919 г. содержало разъяснения по отдельным вопросам, определило принципы взаимоотношений обществ с властными структурами.

Одним из первых мероприятий Советской власти являлся запрет церкви проводить регистрацию граждан. Метрические свидетельства о браке и рождении, выданные после 20 декабря 1917 г. духовными лицами всех вероисповеданий, считались недействительными.

При отделе управления губернских исполкомов создавались отделы, именовавшиеся «столами по отделению церкви от государства». Отделы управления регулярно направляли уездным исполкомам циркулярные письма о необходимости точно придерживаться законодательства.

В соответствии с вышеназванными документами выселение служителей культа из зданий, ранее принадлежавших церквям, «должно быть вполне корректное». Монашество рекомендовалось разделить, исходя из классового принципа – на трудящихся и эксплуататоров. Отмечалось, что в отношении духовенства не должно применяться никаких особых репрессивных мер, кроме общегражданских.

Согласно распоряжению Управления народными сберегательными кассами прием и выдача вкладов на имя церквей и церковных обществ прекращались. Личные взносы духовенства в епархиальные кассы могли быть возвращены духовенству с согласия Наркомата соцобеспечения [2, с. 39, 41].

14 января 1919 г. был издан декрет СНК РСФСР «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям», в котором законодательно была установлена возможность прохождения альтернативной воинской службы или же полное освобождение от нее. В соответствии с этим декретом, а также постановлением СНК РСФСР от 14 декабря 1920 г. разрешалось по религиозным мотивам заменять военную службу санитарной службой в инфекционных госпиталях.

Согласно постановлению СНК РСФСР от 13 января 1921 г. «О порядке предоставления работы служащим религиозных культов» названным лицам могли быть предоставлены должности в советских учреждениях уездных городов, за исключением отделов народного образования, юстиции, земледелия, продовольствия, рабоче-крестьянской инспекции, отделе управления.

Вмешиваясь в процесс отправления религиозных культов, новая власть в определенной степени учитывала чувства верующих. Так, циркуляром НКВД РСФСР от 23 апреля 1919 г. Витебскому губисполкому «О вскрытии мощей» в дополнение к циркулярному письму НКВД РСФСР от 28 февраля 1919 г. рекомендовались правила, которые надлежало соблюдать при вскрытии мощей [2, с. 42].

В соответствии с декретом СНК РСФСР «О ликвидации неграмотности среди населения РСФСР» от 26 декабря 1919 г., циркулярами наркоматов внутренних дел, земледелия, народного просвещения, изданными в 1918–1920 г. местные органы власти могли использовать помещения церквей и монастырей для размещения учреждений народного образования. Разрешалось использовать бывшие культовые сооружения и для нужд социального обеспечения и здравоохранения.

Активно велась подготовка недель агитационной пропаганды, план и методика проведения которых составлялись партийными органами.

Осуществление новой экономической политики требовало дополнительных средств и, в значительной степени, скоординировало атеистическую пропаганду. С одной стороны, была сделана попытка найти компромисс с недовольным антирелигиозной политикой большевиков крестьянством, а с другой – использовать церковные ценности как источник для укрепления финансовой системы страны.

В 1922 г. началась перерегистрация всех обществ и союзов, которая позволила властям не только установить контроль над деятельностью религиозных общин, но и значительно сократить их численность. Все общины платили чрезвычайные налоги и страховые взносы. Нехватка финансовых средств должна была привести к резкому сокращению количества приходов и невозможности отправления религиозных культов.

До конца 1920-х гг. в белорусских губерниях действовали 2 693 церкви, 21 мужской и 14 женских монастырей, около 2 тыс. церковно-приходских школ. Медленнее всего снижалась религиозность среди католического населения [3].

То есть власть стала понимать, что борьба с религиозным влиянием будет длительной. Вместе с тем, анализ архивных данных об официально зарегистрированных группах верующих позволяет сделать вывод, что Советская власть не отказывала в регистрации только лояльно относившимся к ней группам верующих. Деятельность религиозных общин находилась под бдительным надзором центральных и местных властей.

В соответствии с декретом СНК РСФСР от 6 октября 1921 г. все церковное имущество, переданное группам верующих, подлежало обязательному государственному страхованию. Распоряжение ВЦИК РСФСР от 19 апреля 1923 г. устанавливало порядок решения дел о закрытии церквей и молитвенных домов и о расторжении договоров с группами верующих о пользовании церковными постройками. На местах эти вопросы должны были решаться постановлениями президиумов губернских исполкомов.

Таким образом, в регулировании религиозной жизни граждан в условиях Советской власти прослеживаются две явно выраженные тенденции. Первая, агрессивная, отражала стремление руководства к насильственному искоренению любых проявлений религии; вторая, прагматическая, предусматривала более гибкий подход применительно к ситуационным обстоятельствам с целью использования людских и материальных ресурсов церкви и обеспечения относительной лояльности верующих. Следуя указаниям центра, местные советы и их исполкомы вынуждены были принимать самые решительные меры по проведению в жизнь всех декретов Советской власти, в том числе и декрета об отделении церкви от государства. Антирелигиозная пропаганда местных ор-

ганов власти была направлена на отрыв населения от церкви, религиозно-национальных традиций, которые складывались веками. Проведенная в начале 1920-х гг. регистрация религиозных обществ и приходов привела к сокращению религиозных организаций, сохранению преимущественно лояльных по отношению к Советской власти организаций. Происходила трансформация религиозной жизни в контексте изменения социальной роли религии.

В целом условия для нормальной религиозной деятельности в белорусских губерниях, как и в РСФСР, складывались неблагоприятно. Политика органов управления была направлена на разрушение сложившихся традиций, прекращение религиозной деятельности, построение атеистического общества.

### **Литература**

1. Декреты Советской власти: в 13 т. / редкомис.: Г.Д. Обичкин [и др.] . – М., 1957–1989. – Т. 1 : 25 октября 1917 – 16 марта 1918 г. – С. 371.
2. Постановления, циркуляры НКВД РСФСР, отдела управления Витебского губисполкома / Государственный архив Витебской области (ГАВО). – Ф. 1821. Оп. 1. Д. 148.
3. Иванова, Т.П. Канфесіянальная сітуацыя на тэрыторыі Віцебскай губерні / Т.П. Иванова // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – № 1. – С. 24.

## **ЗМЯНЕННЕ СТАНОВІШЧА КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ ПАСЛЯ ПАДЗЕЛАЎ РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ (да 1830 г.)**

### **Іваноў Арцём Аляксеевіч**

старшы выкладчык кафедры археалогіі і спецыяльных гістарычных дысцыплін  
установы адукацыі «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова»;  
магістр гістарычных навук (г. Магілёў, Беларусь)

Не гледзячы на тое, што напрыканцы XVIII ст. на тэрыторыі былога Вялікага княства Літоўскага пражывала прыблізна 39% уніятаў і 6,5% праваслаўных, а асноўная частка беларусаў былі уніятамі, у тым ліку 80% сельскага насельніцтва [1, с. 60], пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі адышло прыкладна каля 100 тыс. каталікоў. Пры гэтым нельга забываць на тое, што, як правіла, прадстаўнікі каталіцкага веравызнання часцяком з'яўляліся найбольш уплывовай, заможнай і аўтарытэтай часткай грамадства (шляхта і магнатэрыя). Абсалютная большасць мясцовай арыстакратыі і чыноўнікаў былі не толькі рыма-каталіцкага веравызнання, але і, за малым выключэннем, атрымалі польскае выхаванне і адукацыю, і, натуральна, лічылі сябе носьбітамі польска-каталіцкай культуры. На гэтыя абставіны з'явілі ўвагу першыя расійскія чыноўнікі, якія займаліся статыстычнымі даследаваннямі ў краі: "... длительное политическое господство Польши и влияние римо-католичества практически уничтожили в этом регионе национальность древнего русского дворянства, которое уже давно присвоило себе, вместе с Католическим исповеданием, польскую национальность" (цытата па "Этнографический Атлас Западно-Русских

губерний и соседних областей. Составлен Р.Ф. Эркертот, действительным членом Императорского русского географического общества, 1863 г.) [2, с. 347].

Указам ад 14 снежня 1772 г. Кацярына II абвясціла аб перадачы ў духоўнае кіраванне каталіцкаму епіскапу ўсіх рымска-каталіцкіх кляштару і касцёлаў як на далучаных тэрыторыях, так і ў Расіі. Пскоўскі (у гэту губерню ў той час уваходзіла Полаччына) і магілёўскі губернатары павінны былі наглядаць, каб каталіцкія і ўніяцкія епіскапы, канонікі, ксяндзы і іншыя духоўныя асобы не спакушалі праваслаўных да пераходу ў сваё веравызнанне. Гэтым жа ўказам загадвалася, каб папскія булы і распараджэнні былі абкладзены спецыяльным зборам, які ішоў на ўтрыманне клірыкаў.

У 1798 г. зноў былі перагледжаны межы каталіцкіх епархій. Усяго па Расійскай імперыі іх было створана шэсць. Тры з іх — Магілёўская, Мінская і Віленская — ахоплівалі тэрыторыю Беларусі (Магілёўскае каталіцкае архіепіскапства акрамя касцёлаў і кляштару Беларускай і Кіеўскай губерняў аб'ядноўвала і тыя касцёлы, якія да 1793 г. былі ў межах Расійскай імперыі). У 1804 г. у Магілёўскай епархіі было 159 парафій, 223 936 вернікаў, 78 ксяндзоў, 204 кляштары з 524 [3, с. 22].

Улічваючы прыхаваныя настроі асноўнай часткі каталіцкага духавенства і епіскапату, якія вонкава дэманстравалі сваю палітычную лаяльнасць, урад ўспрымаў “памяркоўнае” каталіцтва ў якасці патэнцыйна небяспечнага, але неабходнага рэлігійнага інстытута, які выконвае важныя сацыяльныя функцыі хрысціянскага выхавання насельніцтва. Палітыка захавання рэлігійнай, культурнай і этнічнай разнастайнасці падданных, заснаваная на “Асноўных законах” і законнадаўстве аб верацярпімасці, якая ажыццяўлялася ў імперыі, у Паўночна-Заходнім краі мела свае асаблівасці. Каталіцкае духавенства настойвала на ўзаемавыключальнай ідэнтычнасці сваёй беларуска-маларасейскай паствы па прынцыпе: “я – каталік, значыць, я – паляк” [4, с. 429].

Пры ўсім разуменні, можна гаварыць аб тым, што становішча каталіцкага касцёла на Беларусі значна пагоршылася толькі пасля паўстання 1831 г. і яго падаўлення (для прыкладу: большасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў працягвала сваю дзейнасць на беларускіх землях да 1830 г. Яны мелі свае арганізацыйныя структуры ў межах Расіі і захоўвалі аўтаномію ад улады мясцовых біскупаў [5, с. 116] – як не ўзгадаць пра існаванне на тэрыторыі Расійскай Імперыі іезуітаў, нават пасля іх забароны Ватыканам).

У жніўні 1831 г. магілёўскі губернатар М. Мураўёў падаў Мікалаю I запіску “О ходе мятежа в губерниях от Польши возвращенных и заключения о причинах столь быстрого развития оно́го”. Ён адзначаў, што каталіцкае духавенства было асноўным элементам мяцяжу і прапанаваў перавесці каталікоў з-пад улады Папы рымскага пад уладу імператара. На яго думку, “на якой бы мове ні размаўляў ксёндз, ён усё роўна будзе гаварыць аб вяршэнстве духоўнай улады над свецкай”. Камітэт па справах заходніх губерняў 28 лістапада 1831 г. прадставіў Мікалаю I даклад па гэтай запісцы. Імператар згадзіўся з меркаваннем Мураўёва аб шкодзе, якая наносілася ў сувязі з выхаваннем моладзі каталіцкім духавенствам, але быў супраць прапановы перавесці каталікоў пад сваю юрысдыкцыю, не без падставы баючыся моцнага супраціўлення з боку

веруючых, але згадзіўся з неабходнасці скасаваць частку каталіцкіх кляштароў [3, с. 24].

Удзел ксяндзоў і манахаў у паўстанні з’явіўся падставай для адміністрацыйных улад, каб прымяніць да іх прымусовыя меры, распачаць жорскі ўціск. Праз шмат гадоў пасля гэтых падзей магілёўскі архіепіскап, мітрапаліт усіх рымска-каталіцкіх цэркваў Расійскай імперыі граф Шэмбек даць ім такую ацэнку: “Падзеі 1831 і 1863 гг. парушылі нармальнае цяжэнне каталіцкага рэлігійнага жыцця, асабліва ў Паўночна-Заходнім краі. На змену закону прыйшлі адміністрацыйныя распараджэнні, абмежаванні і забаронныя меры, якія нярэдка суправаджаліся цяжкімі спагнаннямі і пакараннямі” [3, с. 63].

Не глядзячы на гэтыя наступствы, каталіцкая царква працягвала граць далёка не апошнюю ролю ў жыцці Паўночна-Заходняга краю. І цяжка не пагадзіцца з тэзісам, што ў XIX ст. творцы беларускасці былі, за рэдкім выключэннем, католікамі, удзельнікамі паўстанняў, людзьмі, моцна звязанымі з польскай культурай і далёкія ад “рускасці” [6, с. 278].

### **Літаратура**

1. Рымко, В.Г. Полацкая уніяцкая епархія ў складзе Расійскай імперыі (1772–1832 гг.) / В.Г. Рымко // Религия и общество – 4: актуальные проблемы современного религиоведения: Сб. науч. трудов / Под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2009. – С. 60–62.
2. Пятчыц, А. Пашырэнне праваслаўя ў Беларусі ў сярэдзіне – другой палове XIX ст. / А. Пятчыц // Беларускі Гістарычны Агляд. – Том 7, Сшытак 2 (13). – 2000. – С. 327–350.
3. Грыгор’ева, В.В., Завальнюк, У.М., Навіцкі, У.І., Філатава, А.М. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава. – Мінск: ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.
4. Бендин, А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.) / А. Ю. Бендин. – Минск : БГУ, 2010. – 439 с.
5. Ганчарук, І. Становішча і арганізацыйная структура рымска-каталіцкага касцёла на беларускіх землях у складзе Расейскай імперыі (1772–1830 г.) / І. Ганчарук // Гістарычны альманах – 2002. – Том 6. – С. 97–116.
6. Радзік, Р. Рэлігійныя перадумовы фарміравання беларускай мовы / Р. Радзік // Беларусіка=Albaruthenica: Кн. 2 / Рэд. А Анціпенка і інш. – Мн.: Нацыянальны навукова-асветны цэнтр імя Ф. Скарыны, 1993. – С. 272–279.

## **СЕМИОТИКА «ПОДСОЗНАНИЯ» И «СМЕРТИ БОГА» В ДИСКУРСЕ ДЖОЗЕФА МЕРФИ**

### **Ионе Виталий Игоревич**

доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
Полоцкого государственного университета; кандидат философских наук  
(г. Новополоцк, Беларусь)

Тезис Ф. Ницше о «смерти Бога» долгое время воспринимался исследователями религий как философская абстракция, однако уже в то время, когда он был провозглашен, данный тезис мог иметь важное методологическое значение.

ние, поскольку именно в XIX в. в Европе и США стали возникать религиозные течения, в дискурсе которых термин «Бог» постепенно утратил свое значение. На лингвистическом уровне этот процесс выразился в вытеснении данного термина со страниц священных текстов новых религиозных движений XIX–XX вв. рядом эвфемизмов: «высший разум», «глубинный разум», «бесконечность» и др. Конечно, такое вытеснение не было тотальным, поскольку в качестве «незначущего знака» термин «Бог» стал подходящим средством производства любых форм превращенного значения: «идеологий», «симулякров» и «мифов».

Целью настоящей работы является демонстрация процессов деструкции значения и убывания значимости понятия «Бог» в дискурсе Джозефа Мерфи – одного из представителей церкви «Нового Мышления» посредством семиотического анализа текста его произведения «Сила вашего подсознания» [1]. Среди отечественных авторов семиотический подход к исследованию религии в настоящее время наиболее продуктивно используется в работах А.М. Прилуцкого [2; 3].

Работа Дж. Мерфи (1898–1981) «Сила вашего подсознания» является типичным для данной категории религий текстом, иллюстрирующим лингвистическую и семиотическую «смерть Бога». Центральным концептом, вокруг которого Мерфи выстраивает свою систему сакральных смыслов, является понятие «подсознание». Термин употребляется в значении близком к юнгианскому «коллективному бессознательному», но с расширенным набором священных функций, подразумевающих тотальное магическое влияние на все стороны человеческой жизни. Понятие «подсознание» употребляется в тексте 625 раз, в то время как понятие «Бог» – только 93 раза. Большая часть случаев употребления последнего позволяет выявить деструкцию исходных значений.

Самая первая в тексте ссылка на «Бога» относится к противопоставлению «богобоязненных», но при этом тяжело страдающих людей и людей, менее добродетельных, но более счастливых [1, с. 4]. Дальнейший текст поясняет, что страдание, как и страх, есть следствие пагубных привычек нашего разума, иррациональных представлений о том, что блаженство требует жертв. В действительности достижение блаженства зависит только от позитивной установки нашего сознания, которая приводит в действие творческие силы подсознания.

«Страх Божий» как важнейший элемент традиционного представления о Боге объявляется болезнетворным и вытесняется концепцией благотворного позитивного «бесстрашия», в конечном счете, идеей о том, что мы сами управляем своей судьбой. Данный пример демонстрирует формирование симулякра: «Бог» как символ больше не предполагает мистического страха, санкционированной свыше морали, внешнего закона, управляющего человеческой жизнью. Опустошение знака, вымывание его исходных значений открывает дорогу мифу: Бог – внутри нас и находится в нашем полном распоряжении. «Самое возвышенное и лучшее в вас – это Бог. Поэтому излучайте больше божественной любви, света, истины и красоты, и вы станете одним из самых счастливых людей на свете» [1, с. 106].

Формирование новой мифологии сопровождается порождением новой системы сакральных символов. Важнейший из них – физическое здоровье. Повествуя о своем чудесном самоисцелении от рака, Мерфи упоминает пословицу

«Врач перевязывает раны, а Бог исцеляет», подразумевая под Богом «созидательную мудрость, которая сформировала мое тело, создала все мои органы и заставила биться мое сердце», т.е. подсознание [1, с. 4]. В другой части текста он пишет, что «есть только одна единственная целительная сила, и она носит много названий – природа, жизнь, Бог, творческий принцип, всезнание, сила подсознания» [1, с. 39].

В перечне других символов «целительных сил» термин «Бог» в традиционном смысле (конечное означаемое) полностью низвергнут. Возможность его замены любым понятием из синонимического ряда говорит о катастрофическом убывании значимости. Из осознания этой семиотической катастрофы логически вытекает тезис о том, что значимо «не содержание вашей веры, а просто присутствие веры в вашей душе» [1, с. 10]. Однако подобная логика имеет далеко идущие последствия, поскольку она неизбежно приводит к выводу о произвольности выбора понятия «подсознание» в качестве основы иерархии сакральных символов.

Следующее важное понятие из христианского словаря, часто используемое Мерфи в качестве формы превращенного значения, – «воля Божья». Вот один из примеров его употребления в тексте: «Если вы действуете по воле Бога, то рука Бога поведет вас и защитит – тогда кто и что сможет вам противостоять?» [1, с. 78]. Вырванная из контекста, фраза звучит как цитата из Библии, однако ей непосредственно предшествуют рассуждения о «безграничной силе, присущей вам, которая может выполнять все ваши желания».

«Воля Божья» интерпретируется здесь как совокупность неизменных законов подсознания. Знание этих законов и действие в соответствии с ними позволяют достичь строго определенного, предсказуемого результата. «Потому что как только вы неограниченно и во всех делах доверитесь руководству Бога, который всегда присутствует в вашем подсознании, вы начнете улаживать свои проблемы спокойно и весело» [1, с. 103]. Таким образом, «воля Божья» – очередной симулякр, значимость которого определяется прагматикой знаковой системы.

Фундаментальный закон подсознания гласит, что человек «призван жить в гармонии, мире, красоте, радости и богатстве», а причина всех несчастий человека коренится в его собственном «деструктивном мышлении» [1, с. 115]. Именно мысли человека выступают в качестве причин любых событий его жизни. Источник мыслей (сознание) наделяется здесь активным характером, в то время как подсознание выступает в качестве пассивного и безличного начала, функционирующего по принципу «стимул-реакция». Характер употребления понятия «Божья воля» в анализируемом тексте есть самое убедительное свидетельство насильственной смерти Бога: он не только низвергнут с небес, заключен в темницу человеческой психики и превращен в джина, исполняющего желания, но и лишен права быть личностью – в рамках парадоксальной семиотики Мерфи воля есть символ безволия.

Итак, типичная схема процесса мифотворчества в тексте Мерфи выглядит следующим образом: вымывание исходных значений символа – формирование симулякра (пустого знака) – понижение значимости символа в синонимиче-

ском ряду – установление соответствия между исходным и новым символом на основе синонимии – мифологизация. Хотя симуляция значительно упрощает процесс мифологизации, она не является необходимым элементом в данной последовательности операций, поскольку мифологическая структура сама по себе обладает способностью к вытеснению исходных значений первичной семиотической системы. Понижение значимости исходного символа и навязывание ему отношений синонимии с означающим мифа, напротив, является здесь ключевой семиотической махинацией.

### **Литература**

1. Мерфи, Джозеф. Сила вашего подсознания / Джозеф Мерфи; пер. с нем. Путиловой Л.Ф. – Ростов н/Д : Феникс, 2000. – 352 с.
2. Прилуцкий, А.М. Структурно-семиотическое значение ритуала и проблема трансформации смыслов / А.М. Прилуцкий // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I. Богословие. Философия. – М., 2014. – Вып. 4 (54). – С. 109–122.
3. Прилуцкий, А.М. Семиотика социо-религиозных контекстов ритуала / А.М. Прилуцкий // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2014. – Том 15. – Вып. 1. – С. 297–304.

## **АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ В ФОКУСЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СИНТЕЗА**

### **Исаков Алексей Александрович**

доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Арзамаский филиал; кандидат философских наук (г. Арзамас, Россия)

Мысль о диалектических взаимоотношениях религии и атеизма принадлежит к кругу давних и прочных достижений философии религии и религиоведения. Высказанная еще Людвигом Фейербахом в форме максимы: «Атеизм – тайна самой религии», – она вдохновила не одно поколение философов и богословов, стремившихся обернуть это высказывание и найти не столько атеизм в религии, сколько религию в атеизме. В XX в. это стало особенно актуальным в связи с длительным периодом господства секуляризма и последующим консервативным поворотом, совершающимся практически во всем мире, начиная с конца 1970-х гг. Впрочем, попытки вскрытия религиозных потенций атеизма не настолько новы, насколько это иногда утверждается. Так, в последнее время широкую известность получила ранняя работа Александра Кожева «Атеизм», написанная еще в 1931 г. Однако уже в ней намечается важная черта всех последующих попыток синтеза религии и атеизма – апелляция к опыту восточной философии (с точки зрения индуизма атеизм может быть ортодоксален при условии, если его аргументация опирается на авторитет Вед). Эта ориентация может афишироваться, может маскироваться, но она принципи-

альна для т.н. «христианского атеизма» и подобных концепций. Кроме того, теоретики синтеза религии и атеизма стремятся откеститься от самого понятия «религия». Эта тенденция также возникла в межвоенный период, когда Рудольф Бультман предложил «демифологизированное», а Дитрих Бонхёффер – уже и «безрелигиозное» христианство. Тем самым протестантские теологи стремились удержать представление об исключительности христианства. Тезис «христианство – больше, чем религия» позволяет вывести его из-под огня исторической критики: мы порываем с религией, а следовательно и со всеми теми перекосами, в которых была виновата она. Это своеобразное «страхивание бремени» также является одним из важных элементов систем религиозно-атеистического синтеза.

В России из числа подобных систем сейчас наиболее популярна концепция «бедной веры» (заметим, веры, а не религии) Михаила Наумовича Эпштейна. Для него судьба религии в России – аналог истории Воскресения, религия в России должна была своей смертью поправить смерть любой религии, дать ей вечную жизнь. Однако, как и в христианстве, эта вечная жизнь инобытийна, религия не может просто взять и вернуться к формам, разрушенным атеизмом. Впрочем, Эпштейн здесь далеко не последователен, ниже он все же утверждает, что «бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции» (термин религия снова избегается) [4, с. 34]. В целом мистико-эстетическая интуиция приводит автора к мысли о существовании в России нового типа религиозности, который не укладывается в классические представления о конфессиональной принадлежности. Основная особенность этой религии – ее конкретность; вместо обожествления целого (мира, общества, нации) она проповедует богоподобие каждой вещи, каждого человека. Бог здесь проявляет себя не в общем, а в особенном. Это эпоха, когда не бог говорит человеку, а каждый человек – богу. И, соответственно, для такого верующего теряет обязательность ритуал, богословская традиция и т.п., его вера максимально проста и при этом – внецерковна, индивидуальна [4, с. 28–31].

Очевидно, концепция «бедной веры» близка теологии «Смерти Бога», с которой связывает свои идеи и сам Эпштейн. Авторы этой богословской доктрины – Уильям Гамильтон и Томас Альтицер – провозгласили в середине 1960-х гг. эру «христианского атеизма», смысл которого был в том, чтобы не извлекать бога из мира, не эксплицировать особой сферы его бытия и поклонения ему, т.е. религии и церкви [2, с. 238]. Альтицер интересен как раз тем, как он осуществляет размежевание с религией. Он заявляет, что образцом религиозной установки является восточный мистицизм, к которому причисляет индуизм, буддизм и даосизм. По его мнению, суть восточного мистицизма заключается в радикальном отрицании реальности и стремлении верующего к восстановлению утраченного единства (Тотальности) бытия. Постольку, поскольку и христианство призывает к возвращению в потерянный рай, оно тоже является именно религией. Однако христианство уникально (читай – исключительно) именно тем, что оно поднимается над этим призывом. После смерти бога и его воплощения в мире он уже не имеет смысла, поскольку возвращаться некуда, да и не за чем: бог теперь имманентен миру, воплощен в нем как Слово [1, с. 8, 15–16].

В итоге в теологии смерти бога вера отделяется от религии и входит к человеку с черного хода, через повседневность.

Здесь хорошо видно, что «восточный мистицизм» является не только негативной предпосылкой для концепций религиозно-атеистического синтеза. Проекты «бедной веры» и «христианского атеизма» становится понятнее благодаря обращению к движению за создание универсальной религии в индийской философии неоведантизма. Зачинателем его является Шри Рамакришна, впервые провозгласивший принцип единства всех религий. Неоведантизм постулировал тезис об универсальности веданты, фактически проповедовал ее превосходство над прочими религиями в виде тезиса о том, что веданта уже включает в себя все прочие религии. В наиболее близкой Эпштейну форме этот тезис был высказан Сарвепали Радхакришнаном, который, в отличие от прочих теоретиков неоведантизма, положительно оценивал роль атеизма в истории религии и культуры. С его точки зрения, атеизм – это ответ на антигуманный характер большинства современных религий, вполне возможно, направляемый рукой бога, это протест против фанатизма, расчищающий путь для новой религии, религии духа [3, с. 271]. И западные мыслители поспешили принять эти методы на вооружение.

Главное отличие западной оценки миссии атеизма от восточной – это взгляд на нее через призму апокалиптических представлений. Альтицеру принадлежит специально написанная статья, в которой русская революция описывается как апокалиптический процесс, как выигранный апокалипсис. Отчасти это проистекает из стремления переосмыслить Холокост как явление западной истории (для теологии смерти бога это одно из доказательств этой самой смерти). В русской революции сбывается пророчество, она – не только эра Антихриста, она – эра присутствия Христа «в сломленном и страдающем человечестве». Она рассматривается как завершение отдельных историй и начало универсальной истории [1, с. 204]. Эпштейн наследует, но несколько снижает апокалиптический пафос Альтицера. Ему в целом ближе идеи «Кризиса атеизма» И.А. Ильина, также полагавшего, что атеизм исполнил свою роль и должен предстать перед судом истории. Однако, в отличие от Ильина, он все-таки надеется на универсальность «бедной веры». Конечно, эта надежда двойственна, и за универсализмом сквозят претензии религий «авраамического корня», поскольку апокалипсис по сути своей – это торжество одной религии, и на это торжество рассчитывает всякий, кто рассматривает наше время как апокалиптическое.

Однако на практике вера и религия вряд ли разделимы, и то обстоятельство, что на западе теология смерти бога быстро утратила свою популярность – показательно и доказательно. Вера не может долго существовать без соответствующей мифологии и культовых действий, попытка превратить повседневность в культ заранее обречена на провал, поскольку вера по определению небуднична, в ней есть большой элемент инаковости, инобытийности (а в современном мире он усиливается за счет ее факультативности). Критики Гамильтона и Альтицера как раз и подчеркивали это, упрекая их в имманентизме, который не оставляет места для веры вообще, а не только для надуманной

безрелигиозной веры. Наверное, именно поэтому и «бедный» верующий Эпштейн все-таки должен в итоге сделать выбор, о чем неоднократно проговаривается автор. А это значит, что «бедная» вера – альтернатива кажущаяся, а заявленный синтез – невозможен.

### **Литература**

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М. : Канон, 2010. – 224 с.
2. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
3. Литман А.Д. Современная индийская философия. – М. : Мысль, 1985. – 399 с.
4. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М. : АСТ, 2013. – 416 с.

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА И ПРОБЛЕМА КОНСОЛИДАЦИИ ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

**Казарова Татьяна Викторовна**

профессор кафедры логики, философии и методологии науки  
Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева;  
доктор философских наук, профессор (г. Орел, Россия)

Религия является неотъемлемой составляющей каждой национальной культуры, точнее ее прошлого. В настоящее время религиозный ренессанс характерен, прежде всего, для стран, находящихся в состоянии политического кризиса и социально-экономической нестабильности. Поэтому закономерно, что активизация деятельности религиозных институтов наблюдается именно там. Почти любое общество современного мира является полиэтничным и поликонфессиональным, и государство сталкивается с проблемой позиционирования в отношении церкви (или конфессий). От религиозной политики государства, в котором начался религиозный ренессанс, зависит историческая перспектива нации, особенно если нация не является консолидированной.

Целостность современной России обеспечивает, прежде всего, государство. Все безуспешные попытки сформулировать, а точнее «придумать» национальную идею доказывают критическое состояние нации. Необходимость найти некоторые «духовные скрепы» для российского общества стало, наверное, важнейшей причинной того, что возникшее еще в 90-е гг. обращение политической элиты к религии, спустя 20 лет превратилось в довольно тесный альянс государства и РПЦ. В результате сегодня набирает силу процесс, получивший название в социологии – «десекуляризация» (П. Бергер) или «контресекуляризация» (В. Карпов). Насколько этот процесс действителен, существуют разные точки зрения. Так, по замечанию известного религиоведа В.И. Гараджи, в истории России автономия мирской сферы утверждалась не посредством

секуляризации, а на основе идеи цезарепапизма, т.е. признания первенства светской власти [1, с. 283]. Однако в рационально и научно ориентированных кругах российского общества нарастает критика активного сотрудничества государства и РПЦ. Для этого есть основания. В частности, Патриарх Кирилл в качестве одной из первоочередных задач Церкви обозначил усиление ее влияния на общество. По его словам, «деятельность Церкви теперь нужно оценивать не только по числу храмов и монастырей, но и по влиянию, которое Церковь оказывает на жизнь людей и общества» [2]. РПЦ сегодня присутствует почти везде: в СМИ, в системе среднего и высшего образования, в армии, в тюрьмах. Возвращение религии в публичное пространство, по мнению специалистов, является признаком контрсекуляризации. С другой стороны, как показывают эмпирические исследования, возрождение православия в России носит скорее внешний и формальный характер. Массовое посещение церкви на Рождество или в Пасху, участвовавшие обряды крещения младенцев и отпевания усопших – некоторая дань традиции и вместе с тем уже чуть ли не мода, способ сохранения культурной идентичности в условиях глобализации и одновременно средство психотерапии. Есть основания полагать, что в обыденной жизни основная масса современного российского населения живет по законам рынка, и лишь немногие – по заповедям Христа.

В поликонфессиональной России государство вынуждено учитывать значимость и интересы второй крупной религии – ислама. Поэтому в исконно русских городах, где ныне проживает большое число представителей ислама, строятся мечети, при которых открываются медресе, разрешается (с некоторыми ограничениями) публичное проведение мусульманских праздников, а в интернет-пространстве существует наряду с православными изрядное количество исламских сайтов. И это не говоря об интенсивном возрождении ислама среди тюркоязычного населения России. Кстати, мусульманское сообщество в России (и не только) лучше знает заповеди собственной религии. Ислам, формируясь как религия единого государства, предложил человеку список норм и ритуалов, где четкость и обязательность предписаний весьма сближает их как с нормами традиции, так и с юридическими законами. Но именно поэтому формальное соблюдение религиозных норм в мусульманской культуре важнее, чем их мотивация. Следовательно, уровень действительной религиозности в мусульманской среде фиксировать непросто.

Отношение власти к исламу политкорректно и одновременно настороженно по известным причинам. Вероятно поэтому, а вовсе не из-за численного преимущества православных, акцентируется значение христианской веры для будущего расцвета России. Это не могло не остаться незамеченным как в научных кругах, так и в мусульманском сообществе. О том, что власть активно сотрудничает с РПЦ и материально поддерживает церковь, что представители российской власти во главе с президентом публично демонстрируют свою причастность к православию, пишут дагестанские исследователи М.Я. Яхьяев и Е.Г. Камышова [3, с. 17]. Их коллеги объясняют политизацию ислама (точнее, рост экстремизма) тем, что «мусульмане не находят правильного применения в общественно-политическом поле, когда их со своими запросами и претен-

зиями на участие в общественно-политической деятельности выталкивают на периферию общественной жизни» [4, с. 110].

Следствием российской религиозной политики является такой феномен, как рост религиозной идентификации. Более 80 процентов россиян, в том числе и половина неверующих, *заявляют себя православными*, отмечает В.Карпов [5, с. 147]. В обществе, где, как писала Ю. Синелина, «не развивается гражданская составляющая идентичности», где нет «определения четких гражданских оснований консолидации общества» [6, с. 29] возрастающее влияние религиозной и этнической идентификации может стать опасным. В отличие от Белоруссии, где нация (культурно-политическая и духовная общность) существует, в России ее нет. В отличие от российской, политическая элита Белоруссии занимает нейтральную религиозную позицию, а взаимоотношение с основными конфессиями (православием и католицизмом) строит на основе политического прагматизма. Нация – условие существования государства. Не армия, не чиновники, не полиция являются фундаментом государства, а народ – в своей сплоченности, в единстве. Расширение религиозной идентификации в российском обществе, провоцируемое, в первую очередь РПЦ при попустительстве власти, не способствует формированию этого единства.

Балканская трагедия XXI в. уже продемонстрировала опасную роль религиозного фактора в условиях политического кризиса. Распад Югославии следует объяснять не только внешним воздействием со стороны Запада и иными существенными политическими обстоятельствами, но и сохранявшейся этно-конфессиональной и религиозной идентификацией. Первыми, кто начал антигосударственные выступления, были мусульмане Косово. Первыми из состава СФРЮ вышли католические Словения и Хорватия, а вслед за ними мусульманская Босния и Герцеговина. Самые жестокие бои шли на границе Хорватии и Боснии, Боснии и Сербии и т.д. Даже если, будем надеяться, в России не произойдет массовых межрелигиозных столкновений, то в отсутствии консолидации общества (которая невозможна при доминировании религиозной идентичности) – она останется объективно слабым государством.

### **Литература**

1. Гараджа, В.И. Социология религию. – М. : ИНФРА-М., 2007 – 348 с.
2. Цит. по материалам сайта «Православие.ру» / [http://www.pravoslavie.ru/news/29\\_612.htm](http://www.pravoslavie.ru/news/29_612.htm).
3. Яхьяев, М.Я., Камышова, Е.Г. Власть и религия в современной России: метаморфозы взаимодействия // Исламоведение. Серия «Политика и политические науки». – 2013. – № 1.
4. Алиева, Д.А. Особенности политизации ислама в современном Дагестане // Власть. – 2014. – № 10.
5. Карпов, В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь. – 2012. – № 2.
6. Синелина, Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. – 2013. – № 1.

## АНТИВЕЛІКОДНАЯ КАМПАНІЯ САВЕЦКАЙ УЛАДЫ НА ГОМЕЛЬШЧЫНЕ Ё 1920-х гг.

**Казлова Настасся Іванаўна**

студэнт 4 курса гістарычнага факультэта Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Францыска Скарыны (г. Гомель, Беларусь)

Савецкая ўлада адным з важных пунктаў сваёй унутранай палітыкі аб'явіла выкараненне “перажыткаў мінулага”, пад якімі ў першую чаргу разуме- ла рэлігію. Важнае месца ў гэтым кірунку адводзілася змяншэнню ўплыву на грамадства праваслаўнай царквы, як буйнейшай канфесіі ў СССР. Адпавед- на, у першую чаргу гэтая барацьба заключалася ў выцясненні праваслаўнай царквы з грамадскай сферы. І, паколькі за кароткі тэрмін прымусіць людзей адмовіцца ад рэлігіі, якая аказвала значны ўплыў на іх светапогляд, было скла- дана, дзяржаўныя органы імкнуліся замяніць яе новай ідэалогіяй, выражэннем якой павінна была стаць новая “сацыялістычная” або “чырвоная” абраднасць. Так, з пачатку 1920-х гг. улада пачынае праводзіць новыя святы, напрыклад, “чырвоны Вялікдзень”, “чырвоная Раство”, якія суправаджаліся масавымі агітацыйнымі дзеяннямі і прапагандысцкімі мерапрыемствамі. Сцэнарыі свят з антырэлігійным утрыманнем складаліся з мітынгаў, вулічных масавых маніфестацый, падчас правядзення якіх характэрнымі рысамі было спальван- не крыжоў, пудзіла Бога і папоў, і г.д.

Мэтай дадзенага даследавання з'яўляецца аналіз і выяўленне асаблівасцей правядзення антывелікоднай кампаніі на Гомельшчыне ў 1920-х гг. Тэрытары- яльныя рамкі даследавання адпавядаюць мяжы Гомельскай акругі 1920-х гг. Храналагічныя рамкі абраны не выпадкова, бо менавіта на працягу 1920-х гг. распрацоўваўся і выкарыстоўваўся той варыянт кампаній супраць рэлігійных святаў, які ўжываўся на працягу наступных дзесяцігоддзяў. Пры даследаванні дадзенай праблематыкі былі выкарыстаны архіўныя матэрыялы з Дзяржаўнага архіва грамадскіх аб'яднанняў Гомельская вобласці [1–8].

Гомельшчына ў пачатку 1920-х гг. уяўляла сабой шматканфесійны рэгіён прадстаўлены праваслаўнымі, каталікамі, іўдзеямі, пратэстантамі і стараверамі. Да прыходу да ўлады бальшавікоў жыццё насельніцтва было прасякнута рэлігійнымі ўяўленнямі. Наступленне на рэлігію новымі ўладамі актыўна стала ажыццяўляцца ў форме “антырэлігійных свят”. Асабліва ўважліва савецкае кіраўніцтва праводзіла антывелікодную кампанію, паколькі гэтае свята з'яўлялася важным для веруючых розных канфесій. Фактычна ў рэгіёне праводзілася дзве кампаніі: супраць іўдзейскага і супраць хрысціянскага Вялікадня. У дадзеным даследаванні будзе разгледжана кампанія менавіта су- праца апошняга, у яго праваслаўным варыянце.

Падрыхтоўку да агітацыйнай кампаніі органы савецкай улады звычай- на пачыналі за месяц, або нават раней да свята. У акругкомы і райкомы дасылаліся спецыяльныя пастановы, у якіх даваліся канкрэтныя рэкамендацыі па разгортванні лекцыйнай работы, распаўсюджванню пэўнай літаратуры, раз- машчэнню антывелікодных артыкулаў у сродках масавай інфармацыі. Пра-

вядзенне самой кампаніі пачыналася за два тыдні да Вялікадня і заключалася ў арганізацыі шэрагу дакладаў антырэлігійнага характару. Размовы і лекцыі праводзіліся на заводах, фабрыках, калгасах, у клубах, хатах-чытальнях і г.д. Галоўным чынам, гэта былі лекцыі на навуковыя тэмы: паходжанне Вялікадня ў культурна-гістарычным аспекце; цуды звязаныя з Вялікаднем, іх навуковае тлумачэнне і г.д. Лектарамі выступалі партыйна-камсамольскія сілы, а таксама навуковыя працаўнікі, настаўніцтва, аграномы і інш. Адным з лозунгаў антырэлігійнай прапаганды з’яўлялася замена рэлігійных свят агульнадзяржаўнымі, выхад у дні Вялікадня на працу, адмова ад наведвання культавых устаноў, ад правядзення святочных рэлігійных абрадаў і г.д.

Антырэлігійная агітацыя праводзілася сярод розных груп насельніцтва як у горадзе, так і ў вёсцы. Сярод гараджан на ўсіх прадпрыемствах, фабрыках, заводах, клубах праводзіліся сходы на якіх ставіліся пытанні аб характары правядзення антывелікоднай кампаніі [6, арк. 51]. Рабочы працэс арганізоўваўся так, каб адцягнуць па магчымасці ўсіх працоўных ад хатняга святкавання і прыцягнуць іх у клубы і тэатры. У першыя дні Вялікадня ва ўсіх клубах уладкоўвалі клубныя вечары на якіх былі прадстаўлены: кіно, светлавыя карціны, жывая газета, канцэрты, спектаклі і г.д. [4, арк. 133]. Рабочым прапановаліся выхад на працу ў велікодныя дні з кампенсацыяй на майскія святы 2-мя днямі. Трэба адзначыць, што ў перыяд антывелікоднай кампаніі дзейнічалі так званыя палітсуды, на якіх разглядаліся справы над рабочымі і членамі іх сем’яў за правядзенне Вялікадня [6, арк. 52].

Для ажыццяўлення антырэлігійных, у тым ліку і антывелікодных мерапрыемстваў у вёску, дзе пазіцыі ўлады былі слабейшыя, накіроўваліся сябры кампартыі. Так, у газеце “Селянін” за май 1927 г. быў размешчаны артыкул, які характарызуе падрыхтоўку агітатараў: “Кандыдат КП(б) Б тав. Пазняк А. забраўся ў глухую вёску Бук і цэлыя святы 3 дні праводзіў пад чаркай самагонкі. Я думаю, такія камуністы няхутка выведуць нашу цёмную вёску з рэлігійнага дурману” [5, арк. 312].

Трэба адзначыць, што ўводзілася і так званая “камсамольская ўсяночная”. Арганізоўвалі яе звычайна ў клубах, а ў 12 гадзін ночы ўдзельнікі ўсяночнай з факеламі праводзілі дэманстрацыю [2, арк. 171]. Асаблівая ўвага звярталася на правядзенне антывелікоднай кампаніі сярод жанчын. Іх прыцягвалі на ўсе мітынгі, палітсуды, гутаркі і вечары шляхам індывідуальных запрашэнняў, размеркаванні сярод іх квіткаў і г.д. [1, арк. 5]. Таксама, асобна праводзілася кампанія і сярод школьнікаў. Задача кампаніі: “праз школьнікаў перанесці ў сям’ю і грамадства навуковае паняцце пра Вялікдзень, як свята пакінутае ў спадчыну ад перажыткаў мінулага, як вынік цемры і невуцтва” [7, арк. 53–54].

Антывелікодная кампанія не мела таго поспеху, на які разлічвала савецкая ўлада. Насельніцтва працягвала адзначаць Вялікдзень. Так, рабочыя фабрыкі “Везувій” у 1930-м г. казалі: “Сёння і заўтра ва ўсіх клубах устройваюцца вечары з танцамі. Такія вечары ж часта бываюць у клубах, а ў царкве служба бывае раз на год, так лепш пойдзем у царкву” [8, арк. 331]. Таксама недастатковая падрыхтаванасць антырэлігійных агітатараў прадвызначыла лёс кампаніі [3, арк. 102–103]. Так, на запалкавай фабрыцы “Везувій” у 1930-м г. дакладчык паказ-

ваючы аўдыторыі шкоднасць велікодных свят, заявіў: “Яўрэі пры святкаванні Вялікадня выпякалі мацу, у якую дадавалі кроў рускіх”. Гэта прывяло да масавых абурэнняў з боку рабочых, і ён, бачна жадаючы супакоіць іх, працягваў: “раней рускія таксама забівалі рускіх і кроў ужывалі на афарбоўку яек”. Аднак, гэта вызвала яшчэ большае абурэнне і дакладчык быў змушаны прыпыніць свой выступ і пайсці [8, арк. 328].

Нягледзячы на ўсе захады савецкай улады, накіраваныя на выцясненне рэлігійных абрадаў і традыцый, кардынальна змяніць сітуацыю ў 1920-х гг. ва ўлады не атрымалася. У разглядаемы перыяд насельніцтва працягвала святкаваць Вялікдзень [4, арк. 133]. Больш ахвотна новую сістэму каштоўнасцей прымала моладзь, аднак гэты працэс у 1920-я гг. толькі пачынаўся.

### **Літаратура**

1. Гомельскому женотделу РКП (б) // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАГООГО). – Ф. 2. Оп.1. Д.500. Л. 5.
2. Отчет Агитпропа Клинцовского Укома РКП (б) Б с 20 марта по 25 июля 1923 г. // ГАООГО. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 1844. Л. 169–171.
3. Протокол совещания бюро городских партиячек от 31-го марта 1928 г. // ГАГООГО. – Ф. 3. Оп. 1. Д. 352. Л. 102–103.
4. Информация о проведении антипасхальной кампании 18 апреля 1928 г. // ГАГООГО. – Ф. 3. Оп. 1. Д. 352. Л. 133.
5. Информация “Коммунист на пасху” в газете “Селянін” // ГАГООГО. – Ф. 4286. Оп.1а. Д.37. Л. 312.
6. План проведения Антипасхальной кампании // ГАГООГО. – Ф. 5. Оп. 1. Д.601. Л. 51–52.
7. Копия Зав. школами гор. Гомеля. О проведении антирелигиозной кампании в школах в связи с религиозным праздником Пасхи // ГАГООГО. – Ф. 5. Оп. 1. Д. 601. Л. 53–54.
8. Специальная сводка № 36 Гомельского окружного отдела ГПУ БССР «Об отмеченных недочетах общественных организаций в проведении антирелигиозной кампании и отражении пасхальных дней в рабочей среде» // ГАГООГО. – Ф. 3. Оп. 1. Д. 714. Л. 328–331.

## **НРАВСТВЕННЫ ЛИ 10 ЗАПОВЕДЕЙ ТАНАХА?**

### **Круглов Анатолий Агапеевич**

профессор исторического факультета Белорусского государственного университета; доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Казалось бы, сегодня, когда заповеди Танаха (Ветхого завета) широко пропагандируются и всячески внедряются в нашу жизнь не только богословами, но нередко отдельными учеными и властными структурами в качестве панацеи от всех нравственных пороков, бед и несчастий, неправомерно даже ставить такой вопрос. Но, как показывает практика, многие из тех, кто насаждает эти заповеди, далеко не всегда знают их сущность или лицемерят, сознательно обманывают людей. В результате простые верующие, а тем более неверующие часто даже не знают, чьи эти заповеди, к какой религии они относятся и счита-

ют их общечеловеческими нормами нравственности на все века. А иудейские и христианские богословы даже утверждают, что 10 заповедей – это высшее достижение в области нравственности. А так ли это? Какова их истинная сущность и ценность для наших дней? Попробуем хотя бы кратко ответить на эти вопросы, но не с богословских позиций, а с позиций здравого смысла.

Изложены эти заповеди в Танахе («Исход» гл. 20 и «Второзаконие» гл. 5) – священной книге иудеев, которую со временем позаимствовали христиане, назвав ее Ветхим заветом, а иудейского бога Яхве (Иегову) превратили в христианского бога-отца. Краткое содержание их сводится к следующему. Иудейский бог Яхве (Иегова), обращаясь к Моисею – предводителю евреев, которому он поручил когда-то вывести их из «египетского плена», изложил требования к своему «избранному» народу, которые по их числу и получили название «десятисловья» или «десяти заповедей». В этих требованиях-заповедях иудейский бог повелевает евреям, прежде всего, признавать только его богом, ибо он якобы вывел их «из земли Египетской, из дома рабства», и чтобы у них не было других богов. Это первая заповедь, которую нередко христиане сокращенно излагают: «Верь в единого бога», что не совсем верно, ибо она требует верить не в какого-то единого абстрактного бога, а конкретно в иудейского бога Яхве. Во второй заповеди Яхве призывает евреев не делать себе кумира и никакого изображения того, что на небе, на земле и в воде, не поклоняться им и не служить им, ибо только он является их богом. Обращаясь к евреям в лице их предводителя Моисея, Яхве прямо говорит: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои». Отсюда напрашивается вывод, хочешь милости божьей, люби только Яхве (Иегову), но ни Иисуса, ни Аллаха, никакого другого бога. Таким образом, вторая заповедь требует не поклоняться другим богам, кроме иудейского бога Яхве. Третья заповедь: «Не произноси имени Господа, Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно». Четвертая: «Помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай и делай (в них) всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела..., ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его». Иудейский бог за несоблюдение заповедей, особенно субботы, строго наказывает даже своих приверженцев. Он неоднократно напоминает, что кто осквернит субботу, «тот да будет предан смерти...» (Исход, 31:14–15; Числа. 15:32–36 и др.).

Первые четыре заповеди понятны без глубокого анализа. Их сущность ясна: иудейский бог требует от иудеев признавать только его своим богом и не иметь других богов, не поклоняться идолам, не помянуть его имя некстати, строго соблюдать субботу. Не выполняющих его заповедей он обещает строго наказывать, а любящим его и выполняющим заповеди – творить милость до тысячи родов. С точки зрения нравственности, эти четыре заповеди не являются нормами морали, ибо они определяют лишь отношения иудеев к своему богу Яхве и тем самым представляют собой лишь культовые предписания иудейской религии.

Что касается отношения к этим заповедям иудеев, то здесь все понятно. Это их религия, их бог, и они обязаны выполнять эти заповеди, чтобы быть единым и сильным народом. Казалось бы, что и христиане, позаимствовав их у иудеев вместе с Танахом (Ветхий заветом), тоже должны их выполнять. Однако христиане эти заповеди только провозглашают. Более того, на практике они из первых четырех нарушили первую, вторую и четвертую: признают не Яхве, а триединого христианского бога, поклоняются идолам (крест, икона) и соблюдают не субботу, а воскресенье, которое посвящено воскрешению Иисуса Христа, а не дню, посвященному иудейскому богу для отдыха после шести дней творения им мира. Почему же иудейский бог, который, как гласит Танах, за нарушение хотя бы одной его заповеди требует побить виновника «камями до смерти», а христиан, нарушивших три заповеди, не убивает?..

Остальные заповеди гласят: пятая – «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе»; шестая – «Не убивай»; седьмая – «Не прелюбодействуй»; восьмая – «Не кради»; девятая – «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего»; десятая – «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего». По звучанию эти заповеди особых возражений не вызывают. Они носят земной характер, созданы людьми, а не богом. Церковь, позаимствовав их у народа, без всякого основания преподносит как божественные. Но даже с нравственной точки зрения в богословской их трактовке много безнравственного. Например, почитать родителей надо не потому, что они этого заслужили, ибо дали тебе жизнь, кормили, одевали, во всем помогали тебе, а лишь с чисто эгоистической целью – продлить дни своей жизни, а не родителей. А ведь эгоизм во всех его формах никогда не считался нравственным явлением. Особого внимания заслуживает заповедь «не убивай», которая, казалось бы, отвергает убийства. Однако по содержанию Танаха она, в сущности, предписывает не убивать только единоверца, приверженца Яхве, да и то при условии, если он не нарушает ни одной его заповеди. Что же касается не иудеев, то в том же Танахе мы десятки раз встречаемся с убийствами, причем не единичными, а массовыми, И совершаются они с именем того же бога Яхве и даже по его воле, не говоря о всемирном потопе, когда он сам уничтожил все человечество, кроме восьми человек семьи Ноя. Тот же бог после потопы во второй раз обещает уничтожить все другие народы кроме евреев (Втор., 7:16). А когда филистимляне, защищаясь от напавших на них израильтян, одержали победу и захватили «ковчег завета божьего», то Яхве послал на них чуму, от которой многие умерли, а в Вефсамисе «убил из народа пятьдесят тысяч семьдесят человек» (1 Цар., 6:19). Тот же бог устами Моисея по отношению к пленным отдает и такой приказ: «Убейте всех детей мужского пола, и всех женщин, познавших мужа на мужском ложе, убейте. А всех детей женского пола, которые не познали мужского ложа, оставьте в живых для себя» (Числа 31:17–18). «А в городах сих народов... не оставляя в живых ни одной души» (Втор. 20:16). Вопреки заповеди «Не убивай», по Танаху, смерти также подлежат нарушившие заповеди, приносящие жертвы другим богам, злословящие отца своего или мать и т.д.

Не щадит иудейский бог и своего избранного им народа, убивает того, кто нарушит хотя бы одну из заповедей. Когда евреи, изменив ему, поклонились золотому тельцу, бог обозвал их «жестоковейными» и хотел даже всех уничтожить, но на этот раз по просьбе Моисея изменил меру наказания. Моисей собрал сынов Левиных, т.е. священников, и сказал им: «Так говорит Господь, Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро свое, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего. И сделали сыны Левины по слову Моисея: и пало в тот день из народа около трех тысяч человек» (Исход. 32:27–28). Более того, за 40 лет вожделения по пустыне бог уничтожил всех евреев, которых он якобы вывел из Египта, а их было не менее 2-х миллионов, за то, что они не всегда его слушались. В живых он оставил только Халева и Иисуса Навина. Даже не пощадил Моисея, приказав ему подняться на гору и умереть. Более того, иудеи, разделившись на два царства, в борьбе за господство убивали друг друга. А христиане, пропагандируя эту же заповедь «не убивай», безжалостно жгли на кострах инквизиции еретиков и ученых, устраивали крестовые походы, подавляли крестьянские восстания. И все это по воле бога.

Оказывается, что заповедь «не убивай» и массовые убийства по замыслу авторов Танаха не противоречат друг другу. Дело в том, что создавали эти заповеди наиболее образованные евреи, преследуя цель объединить свой народ, чтобы ему выжить в борьбе с другими племенами. С этой целью и была выдвинута ими идея единого бога, но не простого бога, каких было много, а еврейского бога, бога богов, единственного творца мира, который объединит всех евреев и поможет им одержать победу над другими народами. Для этого евреи должны только объединиться вокруг этого бога, подчиниться ему и выполнять его предписания. А чтобы другие народы не мешали евреям, не боролись против них, авторы Танаха пытались с помощью своего бога запугать их массовыми убийствами. Поэтому даже заповедь «не убивай» нельзя назвать нравственной.

Элементарной нормой нравственности является требование не прелюбодействовать, т. е. не нарушать супружеской верности. Однако в том же Танахе мы встречаем многочисленные примеры разврата: иудейский царь *Соломон*, сын *Давидов*, у которого было «семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его» (3-я Цар. 11:3). Или взять святого *Лота*, которого две его дочери напоили вином и поочередно переспали с ним, а он даже не слышал, когда они ложились и когда вставали: «И сделались обе дочери Лотовы беременными от отца своего» (Быт. 19:36). И бог не наказал ни Соломона, потому, что это царь, ни Лота, ибо он святой. И это в то время, когда он обещал за всякое прелюбодеяние виновного предавать смерти (Втор. 22:20–22).

Заповедь «Не кради» явно направлена на охрану частной собственности господствующих классов, рабовладельцев, ведь у раба нечего было красть. Еще более отчетливо выступает классовая сущность в 10-й заповеди, требующей, чтобы верующий не желал ничего, что есть у ближнего – ни жены, ни дома, ни поля, ни раба, ни рабы, ни вола, ни осла его. Очевидно, что таким ближним, который имел рабов, мог быть только рабовладелец. При этом характерно, что жена в этой заповеди понимается как частная собственность наравне с полем, рабом, ослом. О нравственности говорить здесь не приходится.

В заключение только напомним только, что все предписания Танаха защищают интересы рабовладельцев. У нас же пока не рабовладельческий строй. И хотя бы уже, поэтому приспособливать эти заповеди к нашему времени, давать им новую интерпретацию – означает вводить людей в заблуждение, сознательно их обманывать, навязывать людям идеалы слишком далекие от настоящей нравственности. Дело это неблагородное и нечестное.

## **КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В КАДРОВОЙ ПОЛИТИКЕ ЦАРСКИХ ВЛАСТЕЙ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ В 1864–1914 гг.**

**Кузьмин Андрей Дмитриевич**

ассистент кафедры гуманитарных дисциплин Могилёвского государственного университета продовольствия; магистр исторических наук (г. Могилёв, Беларусь)

Восстание 1863–1864 гг. поставило перед российскими властями вопрос о политической лояльности чиновников из числа местных уроженцев католического вероисповедания. В служебной записке М.Н. Муравьёва от 14 мая 1864 г. указывалось, что в западных губерниях следует все высшие служебные должности по всем ведомствам, а также все места, имеющие прикосновение с народом, заместить русскими чиновниками, прочие же должности замещать русскими постепенно» [1, с. 575], что и было утверждено императором Александром II 22 мая 1864 г.

Царские власти поставили задачу привлечения в край русских чиновников, предоставив им ряд льгот и преимуществ. Уже 14 января 1864 г. М.Н. Муравьёв приказал выплачивать всем приехавшим из России чиновникам 50-процентную прибавку к жалованию. В Гродненской губернии, например, за этот год 364 чиновника получили 50-процентную прибавку к своим окладам. Эти деньги являлись вознаграждением за благонадёжность и старательную службу. [7, с. 112–113]. Однако тотальная замена чиновников-католиков на православных значительно повысила расходы на их содержание. Поэтому позднее правительство постепенно регламентировало льготы для служащих западных губерний. Согласно правилам от 21 ноября 1869 г. служащим некоторых ведомств предоставлялась особая прибавка к жалованию, которая пополнялась из 10-, 5- и 1-процентных сборов с местных дворян-католиков. Лица, поступившие на службу в край до 1870 г. получали 50% добавочного содержания, прибывшие в 1870–1875 гг. – 30–40%; после 1875 г. – 15–20% [5, с. 62].

На протяжении всего нескольких лет личный состав служащих местных государственных учреждений был кардинально обновлён. Согласно перечневой ведомости, в Витебской губернии в 1865 г. было 1086 чиновников, состоящих на службе в присутственных местах и канцеляриях, без учёта лиц, служащих частным образом по найму. Из них православных – 650 (60%), католиков – 388 (35,7%), лютеран – 34 (3,1%). Так, в канцелярии витебского губернатора из 16 чиновников 15 были православными; в губернском правлении из 85 чиновников 68

(80%) – православные, 14 (16,5%) – католики, 3 (3,5%) – лютеране. По почтовому ведомству среди 34 чиновников 26 (76,5%) были православными, 8 (23,5%) – католиками, 2 (6%) – лютеранами. В палате государственных имуществ из 74 служащих 51 (69%) были православными, католиками – 21 (28,4%), лютеранами – 2 (2,7%). В городских и уездных полицейских управлениях католиков было только 15 чел. (11%) из 136. Довольно высоким оставался процент католиков, служащих в палатах гражданского и уголовного судов (около 52%), а также в уездных судах Витебской губернии (50%). Однако католики служили в канцеляриях этих судов и никаких руководящих должностей не занимали [3, л. 248–251 об].

Несмотря на все предпринимаемые меры по привлечению в Северо-Западный край чиновников из центральных губерний России, кадровый состав местных органов власти по-прежнему не устраивал губернаторов. Так, в своей всеподданнейшей записке за 1885 г. витебский губернатор В.М. Долгоруков писал: «считается настоятельно необходимым недопущение на государственную службу лиц польского происхождения, число которых в губернии доходит до 180 человек, особенно в должностях предводителей дворянства. Лица, находящиеся в этих должностях, принадлежат в большинстве к польским помещикам и благодаря служебному положению и своему богатству способствуют польской интеллигенции проводить антиправительственную агитацию» [4, л. 9]. Виленский, Ковенский и Гродненский генерал-губернатор И.С. Каханов в отчете за 1884 г. указывал, что число католиков составляет весьма значительный процент служащих, и что цель, намеченная Высочайше утверждённым 27 мая 1864 г. журналом Западного Комитета не достигнута. Особенно это относится к большинству низших должностей и главное к составу канцелярских чиновников и вольнонаёмных писцов. В Гродненской губернии из 1260 лиц, состоящих на государственной службе и допущенных к работе по найму в учреждениях ведомств министерств внутренних дел, финансов и государственных имуществ православные составляли 779 человек (61,8%), католики – 351 (27,9%), протестанты – 62 (4,9%), мусульмане – 58 (4,6%), иудеи – 9 (0,7%) [6, л. 3–5].

Существенная корректировка внутривнутриполитического курса российского правительства в западных губерниях произошла в период политического кризиса 1905–1907 гг. 1 мая 1905 г. был принят указ об отмене некоторых постановлений, ограничивающих права поляков в западных губерниях. В самом указе не было никаких упоминаний о порядке прохождения поляками государственной службы в белорусских губерниях, однако к законодательному акту для сведения и руководства высших административных лиц было разослано секретное извлечение из журнала Комитета министров. В этом документе разъяснялась позиция высших органов власти по вопросу о кадровой политике в отношении поляков, желавших служить в Северо-Западном крае. Секретность разъяснения обуславливалась тем, что согласно российскому законодательству о государственной службе «различие вероисповедания или племени не препятствует определению на службу». Так, лицам польского происхождения был закрыт доступ на должности председателей судебных палат и их заместителей, окружных судов и прокуроров этих судов. Католики не могли быть директорами и инспекторами органов Министерства народного просвещения. Католики не имели права зани-

мать должности управляющих казёнными палатами, акцизными округами, государственными банками. Эти правила касались и руководящего состава Министерств земледелия и госимуществ, путей сообщения и госконтроля [2, с. 46–47].

Таким образом, ограничение доступа католиков на государственную службу в органы власти белорусских губерний после восстания 1863–1864 гг. становится одним из инструментов внутренней политики российских властей, направленной на деполонизацию края. Вместе с тем, ограничения при поступлении на государственную службу для католиков никогда в полном объёме не выдерживались. В период революционных событий 1905–1907 гг. вследствие либерализации внутриполитического курса кадровая политика была пересмотрена в сторону восстановления для католиков права замещения должностей в государственном аппарате белорусских губерний. Однако ключевые должности в местных властных структурах оставались закрытыми для лиц польской национальности.

### **Литература**

1. Дакументы і матэрыялы па гісторыі Беларусі (1772–1903 гг.) / пад рэд. Н.М. Нікольскага. – Мінск : Выдавецтва Акадэміі навук БССР, 1940. – Т. 2. – 938 с.
2. Киселёв, А.А. Конфессиональные аспекты кадровой политики российских властей в полицейских учреждениях МВД белорусских губерний во второй половине XIX – начале XX вв. / А.А. Киселёв // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины: научный и производственно-практический журнал. – 2012. – № 4. – С. 44–52.
3. НИАБ. – Фонд. 1430. Оп. 1. Д. 32281. Дело о представлении генерал-губернатору перечневой ведомости о числе чиновников Витебской губернии (1865 г.).
4. НИАБ. – Фонд 1430. Оп. 1. Д. 54057. Отчёт витебского губернатора о состоянии губернии за 1884 г.
5. Подорожная, Е.А. Особенности формирования губернской администрации в Беларуси во второй половине XIX – начале XX в. / Е.А. Подорожная // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А, Гуманитарные науки. – 2012. – № 2. – С. 61–64.
6. РГИА. – Фонд 733. Оп. 121. 1884 г. Д. 833. Дело о мерах к привлечению на службу в Северо-Западный край русских уроженцев.
7. Токць, С.М. Дзяржаўны апарат царызму ў Беларусі ў 30–40-х гг. XIX ст. (структура, функцыі, чыноўніцкі корпус): дыс. ... канд. гіст. навук : 07.00.02 / С.М. Токць. – Мінск, 1997. – 150 с.

## **РУССКИЕ ЖЕНСКИЕ КРУЖКИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ВИЛЬНО И МИНСКА НАЧАЛА XX ВЕКА**

### **Лавринович Дмитрий Сергеевич**

первый проректор учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; доктор исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Сложные межнациональные отношения в Северо-Западном крае Российской империи оказали серьезное влияние на общественно-политическую борьбу в начале XX в. Местные общественные организации, позиционировавшие

себя как «русские», выступали защитниками сильной монархической власти и единства Российской империи, борцами с национальным сепаратизмом, и в этом плане сближались с крайне правыми. Итогом стало создание при поддержке местных властей Русского окраинного союза (РОС), объединившего все монархические силы края, и добившегося изменения порядка выборов Государственной думы на территории Беларуси.

Под идеологическим влиянием РОС находились и русские женские кружки (РЖК). Первым в конце 1906 г. возник кружок в Вильно, когда у местных монархистов возник план нового патриотического общества. Они проанализировали причины провала проправительственных партий на думских выборах и пришли к выводу, что, помимо патриотической цели, каждая из них преследовала свои особые задачи, которые препятствовали взаимному пониманию и сближению «русских людей». В новой организации разрозненность предполагалось преодолеть путем сокрытия политических целей, положив в основу «любовь к родине» [1, л. 11]. Почин в этом деле планировалось отдать в руки женщин. Данное решение было обосновано тем, что женщина более способна выполнить трудную задачу объединения разобщенного общества, когда в революционное движение втянулась уже не только молодежь, но и дети. Е.Н. Добрянская, разработчица проекта, утверждала: «Русская женщина обладает энергией, стойка в своих убеждениях, в своей любви к родине. Даст Бог и здесь, в Северо-Западной окраине... труды ее принесут огромной ценности плоды и создадут здесь сплоченное, крепкое национальным духом русское общество» [2].

На учредительном заседании Е.Н. Добрянская, избранная председателем, объявила, что кружок русских женщин не будет ограничиваться одной благотворительностью, но «должен бо́льшую дозу своей деятельности уделить на распространение среди русской бедноты просвещения в духе его веры и народности» [3]. Докладчицу поддержал один из лидеров РОС, октябрист Н.Ю. Мазон, заявивший, что патриотическая работа русских женщин в Северо-Западном крае, где идет «столь горячая борьба между национальностями», имеет государственное значение: «сплотить русское общество и воспитать русских людей, крепких национальной мыслью» [3]. В русский женский кружок записалось около 100 человек. На его средства в Вильно содержались приют, бесплатная детская столовая, воскресная школа и контора для найма прислуги [4, с. 3, 9].

К сожалению, имеющиеся материалы не позволяют проследить дальнейшую деятельность виленского женского кружка. Больше сведений сохранилось об аналогичной организации в Минске. Здесь вначале по инициативе Русского предвыборного комитета образовалась группа из 26 женщин, сформировавшая временный комитет, подготовивший устав объединения. Затем общее собрание учредительниц избрало из своей среды Правление из 15 человек во главе с В.П. Эрдели – женой минского губернатора [1, л. 11 об., 12]. В русский женский кружок записывались жены русских чиновников, военных, учителей, врачей, помещиков. Кроме того, в его ряды принимались в качестве членосоревнователей «все русские люди умеренных взглядов, участвовавшие в том или ином патриотическом союзе или обществе». Так, секретарем организации был избран мужчина, барон Н.А. Тизенгаузен. В объединение также вступили

лидеры местных октябристов Г.К. Шмидт, Д.В. Скрынченко, А.Д. Юрашкевич и др. [1, л. 12, 45] С РЖК координировали свою деятельность местные отделы Союза русского народа, Русского народного союза имени Михаила Архангела, Всероссийского национального союза, Русского окраинного союза. В 1911 г. установилось сотрудничество минского женского клуба с Западно-Русским обществом в Санкт-Петербурге [1, л. 1, 1 об.]. С целью привлечения новых членов Правление обращалось к губернским и уездным властям с просьбами распространить среди служащих информацию о задачах и стремлениях кружка. К середине 1907 г. он насчитывал уже 174 члена: 100 женщин и 74 мужчины [1, л. 6].

Официальной целью «женского» клуба в Минске было «сближение русских людей и содействие их духовному единению во имя любви к родине, в делах общего значения» [5]. Как виленские, так и минские монархисты рассчитывали через женское движение создать себе опору в массах. Члены кружка должны были способствовать осуществлению его задач «в своих семьях, среди своих знакомых и вообще в своей частной жизни». Им поручалось следить, чтобы «русские люди во всех проявлениях как церковно-приходской, так и общественной жизни принимали бы живое участие», в т. ч. поддерживали бы законное правительство [5]. Общество получило право устраивать публичные заседания, чтения, выставки, базары, содержать библиотеку и выпускать печатные издания.

С самого начала своего существования РЖК развернул масштабную пропагандистскую деятельность. 19 февраля 1907 г. на учредительном собрании организации Н.А. Тизенгаузен выступил с речью «Любовь к родине», которая затем была опубликована в газете «Минское Слово» и на средства автора отдельными оттисками в количестве 500 экземпляров распространена среди местного населения [1, л. 6]. Для противодействия социалистическим проектам аграрной реформы кружок приобрел на выделенные губернатором деньги 10 тыс. экземпляров брошюры Н.А. Демчинского «Земли или Разума». В брошюре разъяснялось, что «благоденствие» крестьян зависит не от величины их наделов, а от умения ими пользоваться и возможности найти постоянный заработок. Кроме того, в книге содержались рекомендации перехода к улучшенному ведению сельского хозяйства на примере опыта помещицы Еремеевой [1, л. 6].

В период работы II Государственной думы Н.А. Тизенгаузен составил брошюру «Высочайший прием крестьян в Царском Селе и царственная забота о крестьянах», которая рассказывала о приеме Николаем II 14 апреля 1907 г. 25 депутатов-крестьян. Автор с точки зрения монархиста разъяснил причины роспуска первой Думы и намекал на возможность разгона второй. К книге прилагался подробный перечень мероприятий правительства П.А. Столыпина по земельному вопросу. Издание данной брошюры снова профинансировал губернатор. 14 тыс. экземпляров сборника были бесплатно розданы крестьянам, а 750 – высланы члену Государственной думы от Минской губернии Г.А. Лашкареву для вручения по 30 экземпляров каждому из 25 крестьян, принятых императором. Часть книг минского женского кружка была отослана в другие города: Могилев, Тверь, Екатеринослав и Симбирск [1, л. 6, 6 об., 16].

Издательскую деятельность организация пыталась сочетать с устройством лекций и чтений. «На первом плане должно быть дано место чтениям, посвященным истории Минской губернии или Северо-Западного края, этнографии... постановке выборного дела в губернии и им подобные др. вопросы, знакомящие нас с историческим прошлым и с бытовыми особенностями населения Минской губернии», – рекомендовалось на заседании одного из отделов РЖК [1, л. 40]. Членами общества были подготовлены доклады по польскому вопросу, о положении школы в Северо-Западном крае, законодательной основе деятельности Государственной думы и др.

Важной формой пропагандистской деятельности было устройство общедоступных семейных вечеров, которые служили для сближения членов объединения и привлечения новых сторонников. Однако за первое полугодие существования женского кружка было устроено всего 4 вечера. «Рассматривая семейные вечера с точки зрения цели их устройства, т.е. взаимного сближения членов кружка, нельзя не сознаться, что цель эта едва была достигнута», – сообщалось в отчете Правления за 1907 г. Причина неудачи, по мнению руководителей организации, заключалась в слабой активности рядовых членов общества [1, л. 12 об.]. Разрыв между верхушкой кружка и его низами преодолеть не удалось.

Таким образом, русские женские кружки, образовавшиеся в Вильно и Минске, хотя и не стали массовыми организациями, играли заметную роль в распространении монархических идей.

### **Литература**

1. Дело о Русском женском кружке в Минске. Дневники заседаний, 1907 г. (1906–1912 гг.) // НИАБ. – Фонд 320. Оп. 2. Д. 154.
2. В. Бог в помощь! / В // Виленский вестник. – 1906. – 17 декабря. – С. 3.
3. В. Виленский кружок русских женщин / В // Виленский вестник. – 1906. – 29 декабря. – С. 3.
4. Отчет Виленского кружка русских женщин. За 1909 год. – Вильно: Тип. Р.И. Тасьмана, 1910. – 12 с.
5. Устав русского женского кружка в г. Минске // Минское слово. – 1907. – 18 января. – С. 4.

## **АСАБЛІВАСЦІ ВЯРТАННЯ КУЛЬТАВЫХ БУДЫНКАЎ ВЕРНІКАМ У БССР ВА ЁМОВАХ ПЕРАБУДОВЫ**

### **Мазец Валянцін Генрыхавіч**

вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута гісторыі  
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі; кандыдат гістарычных навук, дацэнт  
(г. Мінск, Беларусь)

Паваротным пунктам ва ўзаемаадносінах дзяржавы і канфесій у часы перабудовы з'явілася прынятая 22 студзеня 1987 г. пастанова «Аб стане кантролю за захаваннем заканадаўства аб рэлігійных культурах у Беларускай ССР». На пра-

цягу 1987 г. на старонках газет і часопісаў з’явіліся артыкулы, у якіх выкрываліся факты ўшчамлення інтарэсаў рэлігійных абшчын і вернікаў. Гэта выклікала актывізацыю служыцеляў культуры і вернікаў, накіраваную ў першую чаргу на адкрыццё культавых будынкаў. Так, за 1987 год Упаўнаважанаму Савета па справах рэлігій па Беларускай ССР паступіла 105 адпаведных заяў. Праваслаўныя вернікі дамагаліся адкрыцці цэркваў у 18 населеных пунктах, у асноўным Брэсцкай і Гродзенскай абласцях, а каталікі – у 19 населеных пунктах Гродзенскай, Віцебскай і Мінскай абласцей. З кожным годам з’яўляліся ўсе новыя адрасы. Упершыню паступілі заявы аб адкрыцці цэркваў у вёсках Рэмель Столінскага раёна, Вярбовічы Нараўлянскага, Маркавічы Гомельскага, Высокае Шклоўскага раёна, Мсціславе, гарадскім пасёлку Бераставіца і касцёлаў – у вёсках Палац Дзятлаўскага раёна, Галынка Гродзенскага, г.Вілейка. Каталікі г.п. Івянец за 1987 год па гэтым пытанні даслалі 23 заявы, яны жа звярталіся да XXVII з’езда партыі, з г. Паставы паступіла 8 заяў і 5 тэлеграм. [1, арк.7]. У в. Струга Столінскага раёна, дзе даволі востра стаяла пытанне аб адкрыцці царквы, 48 праваслаўных вернікаў адмовіліся ўдзельнічаць у маі 1987 г. у выбарах мясцовых саветаў народных дэпутатаў.

Пры гэтым уладамі зацягвалася прыняцце рашэння з падборам памяшкання для кнігасховішча рэспубліканскай бібліятэкі. Кнігі па-ранейшаму захоўваліся ў касцёле пгт Івянец Валожынскага раёна Мінскай вобласці. Вернікі з пытаннем аб вяртанні касцёла звярталіся ў адрас XXVII з’езда КПСС і XIX Усесаюзнай партыйнай канферэнцыі. [2, арк.43–44].

Партыйнае кіраўніцтва рэспублікі было надзвычай занепакоена ростам актыўнасці вернікаў. Так, па даручэнні сакратара ЦК Кампартыі Беларусі В.А. Пячэннікава аддзелам прапаганды і агітацыі ЦК сумесна з абкамамі КПБ 13 красавіка 1988 г. была прааналізавана сітуацыя, якая склалася ў 38 населеных пунктах рэспублікі, адкуль у 1987 г. паступалі заявы грамадзян аб адкрыцці цэркваў і касцёлаў. Адначасова была арганізаваная выхаваўча-тлумачальная праца з насельніцтвам, у якую ўключыліся інфармацыйна-прапагандысцкія групы партыйных камітэтаў, партыйныя і савецкія работнікі, дэпутаты мясцовых Саветаў, навукоўцы, настаўнікі.

Рэакцыя вернікаў на дзеянні партыйных работнікаў была рознай. Так, у вёсках Лукі Карэліцкага, Новая Руда Гродзенскага, Параф’янава Докшыцкага, Граўжышкі Ашмянскага раёнаў, паводле меркавання партыйнага кіраўніцтва, становішча паляпшалася і былі спадзяванні, што вернікі не будуць у наступным дамагацца адкрыцця цэркваў і касцёлаў.

У шэрагу іншых населеных пунктаў вернікі былі настроеныя даволі рашуча, нават там, дзе былыя культавыя будынкі былі прыстасаваныя мясцовымі ўладамі для выкарыстання ў грамадска-карысных мэтах. Так, у будынку касцёла ў Івянцы была размешчана кнігасховішча бібліятэкі ім. У.І. Леніна; у г. Мінску ў былой царкве па вул. Няміга – цэнтральная лабараторыя Галоўархіва БССР, а па вул. Старажоўскай – Цэнтральны дзяржаўны архіў навукова-тэхнічнай дакументацыі БССР і Цэнтральны дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва БССР; у г. Сморгоні ў былой царкве – краязнаўчы музей; у г. Паставы ў былым касцёле – вучэбна-вытворчы камбінат. Рыхтавалася дакументацыя

на пераабсталяванне яго пад канцэртную залу, якую планавалася адкрыць у 1990 г.

У якасці сродку, які мог ускладніць працэс перадачы культавага будынка вернікам, уладамі выкарыстоўваліся рамонтна-рэстаўрацыйныя работы, якія ў 1988 г. праводзіліся у 8-мі будынках храмаў. Так, на працягу 1988 – 1989 гг. будынак царквы ў в. Рэмель Столінскага раёна планавалася прыстасаваць пад Дом кнігі, а царквы ў г. Мсціславе – пад філіял абласнога краязнаўчага музея. Пад канцэртную залу ўлады збіраліся пераабсталяваць касцёл у в. Опса Браслаўскага раёна, а пад канцэртна-выставачную залу – касцёлы у в. Лаздунны Іўеўскага раёна і г. Вілейка. У будынку царквы ў в. Гершоны Столінскага раёна меркавалася адкрыць музей атэізма, у царкве у в. Вербавічы Нараўлянскага раёна – маладзёжнае кафэ, а ў царкве ў в. Высокае Шклоўскага раёна – калгасны клуб. Яшчэ па 9-ці храмавых будынках партыйнымі органамі рыхтавалася дакументацыя на рамонтна-рэстаўрацыйныя работы [1, арк.17–18]. У шэрагу выпадкаў дадзеныя меры выклікалі павелічэнне актыўнасці вернікаў у дасягненні сваіх мэт, як напрыклад, у вёсках Рэмель і Асцярожнае Столінскага раёна, Опса Браслаўскага раёна.[1, арк. 16]

Шэраг будынкаў цэркваў і касцёлаў рэспублікі нават з моманту зняцця з рэгістрацыі заставаліся ў руках вернікаў і любая спроба з боку ўладаў зрабіць гэта выклікала ў вернікаў рашучы пратэст. Такіх будынкаў у БССР у 2-й палове 1980-х гг. было 11 – цэрквы ў вёсках Дарапеевічы і Ляхаўцы Маларыцкага раёна, Веляцічы Пінскага, Варацэвічы Іванаўскага раёна, касцёлы ў вёсках Германішкі Воранаўскага, Дуды Іўеўскага, Нецеч Лідскага, Вялікая Рагозніца Мастоўскага, Сурынкі і Кратотка Слонімскага, Старыя Васілішкі Шчучынскага раёнаў.

1 кастрычніка 1990 г. быў прыняты Закон СССР “Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях”, што выклікала істотны рост колькасці рэлігійных арганізацый. Так, у 1988 г. у рэспубліцы было зарэгістравана 195 абшчын, у асноўным праваслаўных і каталіцкіх. У пачатку 1991 г. дзейнічала 1095 рэлігійных аб’яднанняў, або на 438 больш, чым іх было ў сярэдзіне 1970-х гг., калі быў спынены працэс зняцця з рэгістрацыі і зачынення культавых будынкаў. Па абласцях рэлігійная сетка характарызувалася наступнымі дадзенымі: у Брэсцкай вобласці дзейнічала 358 рэлігійных аб’яднанняў, Віцебскай – 130, Гомельскай – 94, Гродзенскай – 258, Мінскай – 176, Магілёўскай – 67 і ў г.Мінску – 12 рэлігійных абшчын. [3, арк. 37]

На працягу 1990 г. Упаўнаважаным Савета па справах рэлігій па Беларускай ССР не было выяўлена грубых парушэнняў заканадаўства аб свабодзе сумлення, а такім чынам, і не было адміністрацыйных пакаранняў. Праўда, былі факты незадаволенасці з боку вернікаў, звязаныя галоўным чынам са складанасцю вызвалення і перадачы ім культавых будынкаў. У Ваўкавыскім раёне, напрыклад, адступленне райвыканкама ад прававых нормаў пры рашэнні пытання аб спрэчным культавым будынку ў в. Вярэйкі стварыла канфліктную сітуацыю паміж праваслаўнымі вернікамі і каталікамі. Канфлікт быў уладжаны пры актыўным удзеле Камісіі па нацыянальнай палітыцы і міжнацыянальных адносінах Вярхоўнага Савета БССР. Такі ж складаны вузел давалося развязаць у г. Полацку, дзе разгарэлася спрэчка паміж вернікамі розных рэлігійных

канфесій за будынак Сафійскага сабора. Тройчы збіраліся прадстаўнікі зацікаўленых бакоў і розных устаноў па гэтым пытанні, аднак канчатковага рашэння яшчэ да пачатку 1991 г. не было прынята.

У сувязі з тым, што ў рэспубліцы на той момант мелася 148 былых культавых будынкаў, не запатрабаваных вернікамі, то падобных спрэчак магло быць шмат. А так як шэраг з іх былі заняты пад сацыяльныя і культурныя патрэбы, то ў працэсе вяртання іх вернікам маглі ўзнікаць пэўныя складанасці. [3, арк. 43]

### **Літаратура**

1. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 4п. Воп. 157. Спр.162.
2. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 7. Воп. 10. Спр.1434.
3. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 4п. Воп. 156. Спр. 848.

## **ОЦЕНКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ РОССИИ И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЙ ДЛЯ ОБЩЕСТВА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Г.П. ФЕДОТОВА**

### **Матюшевская Мария Иосифовна**

доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

2016 год отмечен юбилейной датой – 130-летием со дня рождения историка, философа и богослова Георгия Петровича Федотова (1886–1951). Это был один из самых известных публицистов русского зарубежья первой половины XX в. До начала 1990-х гг. для массового советского читателя его творчество оставалось недоступным, однако сегодня в российской науке наблюдается растущий интерес его произведениям. Издается многотомное собрание сочинений Г.П. Федотова, анализируются отдельные аспекты его теоретических воззрений, исследуются особенности биографии. Тем не менее, можно с уверенностью констатировать: всесторонний и комплексный результат данного изучения еще не получен.

Проблема секуляризации духовной жизни в трудах Г.П. Федотова рассмотрена в контексте осмысления им социального феномена России – интеллигенции. Как и другие русские философы, после Октября 1917 г. вынужденно оказавшиеся в эмиграции, Г.П. Федотов обратился к данной теме, чтобы показать читателю «истоки и смысл русского коммунизма». Но он пошел дальше своих коллег-единомышленников. Проблема секуляризации духовной жизни России показана им как глобальная цивилизационная и геополитическая проблема будущего развития мира.

Социальный портрет российской интеллигенции Г.П. Федотов рисует в статьях: «Трагедия интеллигенции» (Париж, 1926 г.) [1], «Революция идет» (Париж, 1929 г.) [2], «Письма о русской культуре» (Париж, 1938 г.) [3]. В частности, в статье «Трагедия интеллигенции» Г.П. Федотов описывает процесс национального самоуничтожения – мизопатрию, которая наблюдалась в России в ходе

импорта западной культуры XVII–XVIII вв. Мизопатрия проявлялась в презрении элиты российского общества к традиционному быту, надругательстве над церковью, появлении идей, не связанных с почвой национальной культуры [1, с. 79]. К середине XIX века этот процесс наиболее ярко выразился в секуляризации общественной мысли. По наблюдению, Г.П. Федотова «...нигилистическая проказа идет прежде всего из семинарий...» [1, с. 88].

В 30–40-х гг. XIX в. культурные особенности развития России были осложнены социальным разложением дворянства: «...поколение отрешенных гегельянцев сделалось родоначальником русского либерализма и даже западного консерватизма (Чичерин, Катков), но самые яркие его представители кончали свой век с евангелием материализма и социализма...» [1, с. 87]. К середине XIX в. дворянство окончательно потеряло свою культурную гегемонию. С командных высот его вытеснили разночинцы.

Разночинцы приняли часть духовного наследия дворян, и в первую очередь – их беспочвенную идейность. Внешне она носила атеистический характер. Однако в народническом и народовольческом движении России 60–70-х гг. XIX в. Г.П. Федотов видел природу христианской секты: «...Атеисты-народники отзываются о Христе всегда с величайшим уважением. Они проникнуты сознанием, что социализм обосновывается в христианской этике...» [1, с. 90]. Тот факт, что с 1879 г. «бродячие апостолы» стали политическими убийцами, Г.П. Федотов объясняет эсхатологием их сознания: «...как нынешние апокалиптики видят в большевизме воплощенного антихриста, так народовольцы увидели его в царе...» [1, с. 92].

Новое качественное состояние духовной жизни российского общества в советский период Г.П. Федотов наиболее полно описал в статье «Создание элиты (Письма о русской культуре)» (Париж, 1939 г.) [4]. Суть произошедших в России революционных перемен историк обозначил так: «...Каков бы ни был политический смысл русской революции, ее культурное содержание может быть описано, с крайней схематичностью, следующим образом: русская культура, доселе творимая и хранимая интеллигенцией, спускается в самую глубину масс и вызывает полный переворот в их сознании... Культура перестала быть замкнутой или двухэтажной. Старое противопоставление интеллигенции и народа потеряло свой смысл. От центра к периферии движение интеллектуальной крови совершается без задержек и сбоев. Россия в культурном смысле стала единым организмом...» [4, с. 206–207].

В статье «К вопросу о положении русской Церкви» (Париж, 1930 г.) Г.П. Федотов рассмотрел влияние государственной политики большевиков на социальный статус и роль в советском обществе православной церкви. Историк отметил полулегальность ее положения: «...Храмы открыты, но храмы взрываются динамитом. Епископы и священники в торжественных облачениях совершают свое служение у алтаря, и они же тысячами ссылаются в Соловки и Сибирь за это дозволенное законом, открыто совершаемое служение. Конституция и декреты объявляют свободу совести, но открытое исповедание себя христианином для большинства означает потерю работы, голод, гражданскую смерть...» [5, с. 185].

В этой связи Г.П. Федотов заключал: «...В гонении на религию в России есть, бесспорно, какой-то процент чистого, демонического богоборчества, но есть и доля (вероятно, более крупная) политического страха перед Церковью как социальным институтом, возможным центром народного сопротивления...» [5, с. 188]. Г.П. Федотов отмечал бывшее политическое единство между православной церковью и монархическим государством и предлагал новое видение социальных задач для церкви: разорвать связь церковных и политических идей, очистить религиозное исповедничество от любой примеси политической и национальной борьбы. По мысли Г.П. Федотова, новое видение социальных задач православной церкви имеет большое значение для будущего развития не только России, но и всего мирового сообщества. В статье «Судьба империй» (Нью-Йорк, 1949 г.), рассуждая о грядущем противостоянии народов Востока и христианской цивилизации, он писал: «...вопрос о спасении нашей культуры есть вопрос духа...» [6, с. 315].

Применительно к будущему России этот вывод Г.П. Федотов интерпретировал так: в российской истории «...имперское сознание питалось не столько интересами государства – тем менее народа, – сколько похотью власти: пафосом неравенства, радостью унижения, насилия над слабыми. Этот языческий комплекс для России XIX в. означал кричащее противоречие между политической государственности и заветами ее духовных вождей. Русская литература была совестью мира, а государство пугалом для свободы народов. Потеря Империи есть нравственное очищение, освобождение русской культуры от страшного бремени, искажающего ее духовный облик... Не одно поколение понадобится для... возвращения в заглохшую традицию русской культуры, а через нее – и русского христианства...» [6, с. 327].

## Литература

1. Федотов, Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г.П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В.Ф. Бойкова. – Т. 1. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С. 66–101.
2. Федотов, Г. П. Революция идет // Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г.П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В.Ф. Бойкова. – Т. 1. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С. 127–172.
3. Федотов, Г. П. Создание элиты (Письма о русской культуре) // Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г.П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В.Ф. Бойкова. – Т. 2. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С.206–227.
4. Федотов, Г. П. Письма о русской культуре // Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г.П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В.Ф. Бойкова. – Т. 2. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С. 163–187.
5. Федотов, Г. П. К вопросу о положении русской Церкви // Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г.П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В.Ф. Бойкова. – Т. 1. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С. 185–196.
6. Федотов, Г. П. Судьба империй // Федотов, Г. П. Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. / Г. П. Федотов ; сост., вступ. ст., прим. В. Ф. Бойкова. – Т. 2. – Санкт-Петербург : София, 1991. – С. 304–327.

## **БОРЬБА ТРУДОВИКОВ С РЕЛИГИОЗНОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ДИСКРИМИНАЦИЕЙ ЕВРЕЕВ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX в.**

**Мельникова Алеся Сергеевна**

заведующий кафедрой истории Беларуси и восточных славян учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

К началу XX в. Россия представляла собой огромное, крайне сложное многонациональное общество. С целью обеспечения внутреннего единства империи правительство не оставляло без внимания национальный вопрос. Вместе с тем, национальная политика государства не была последовательной и продуманной, имела множество изъянов. В России сохранялось особое положение евреев. Черта еврейской оседлости, а также ряд ограничительных мер (запрет селиться в сельской местности, покупать и арендовать земли даже в пределах черты оседлости, процентная норма приема еврейской молодежи в высшие и средние учебные заведения, вытеснение евреев с государственной службы и т.д.) свидетельствовали о религиозной и национальной дискриминации еврейского населения. Политика государства по отношению к евреям создавала благоприятную почву для разгула антисемитизма, крайним проявлением которого стали еврейские погромы. В силу своей остроты еврейский вопрос нашел отражение в программной и практической деятельности многих политических партий и организаций России, в том числе Трудовой группы (трудовиков), созданной в апреле 1906 г.

Программа Трудовой группы, составленная при активном участии публицистов легального неонароднического журнала «Русское богатство» А.В. Пешехонова, Н.Ф. Анненского, В.А. Мякотина и др., предусматривала равенство всех граждан перед законом; отмену всех сословных, религиозных и национальных ограничений; предоставление населению свободы совести, религии, слова и другие демократические права и свободы. Следует отметить, что численность трудовиков серьезно пострадала из-за их открытого программного требования о равноправии всех народностей, населявших Российское государство, в том числе и евреев. Многие крестьяне полагали, что следствием такого равноправия может стать предоставление евреям права селиться в сельской местности и заниматься земледелием, что, в свою очередь, усугубит проблему малоземелья и усилит социальную напряженность в деревне и предпочли не вступать в ряды Трудовой группы. Характерно, что значимую роль в укреплении антисемитских настроений крестьянства играла агитация «Союза русского народа», обвинявшая трудовиков в «продажности евреям» [1, с. 286].

В I Государственной думе трудовики приняли участие в разработке законопроекта «О гражданском равенстве». Его составители предлагали отменить все ограничения в правах, связанные с принадлежностью к той или иной национальности или вероисповеданию, что имело прогрессивный характер для общественно-политического развития Российской империи. В обсужде-

нии законопроекта принял участие депутат от Витебской губернии, трудовик Ф.С. Трасунь (ксендз), выразивший в своем выступлении поддержку полному равноправию национальностей и свободе вероисповедания [95, с. 618]. Положения законопроекта были переданы в специальную думскую комиссию, но до роспуска думы она успела рассмотреть лишь его отдельные аспекты.

В связи с многочисленными жалобами на акты произвола в отношении еврейского населения, поступавшими в думу, трудовики выступили с предложением создания думской комиссии «по расследованию незаконных действий должностных лиц и учреждений». Комиссия сыграла весомую роль в расследовании отдельного факта погромного движения – Белостокского погрома, произошедшего 1–3 июня 1906 г. По постановлению I Государственной думы и комиссии депутат-трудо­вик от Гродненской губернии В.Р. Якубсон в составе делегации из трех человек был направлен в город Белосток для проведения расследования. Обсуждение обстоятельств погрома в I Государственной думе на время отодвинуло на второй план все остальные вопросы. Депутат-трудо­вик М.М. Жуковский (Гродненская губерния) в своем выступлении отметил отсутствие религиозной и национальной розни в городе Белостоке. В ответ на выступление депутата газета «Украины России» с возмущением написала, что «белосточан и окрестных жителей возмутило сообщение члена Государственной думы Жуковского о дружбе евреев и христиан», подчеркнув, что в общем нельзя говорить о такой дружбе, тем более в городе Белостоке [3, с. 263]. Печатный орган обвинил в причинах произошедших беспорядков анархистов и бундовцев. Однако большинство депутатов, участвовавших в обсуждении Белостокского погрома, признали его следствием погромной тактики правительства, осудив действия местной и центральной администрации. Особенно резким было выступление вернувшегося из города Белостока В.Р. Якубсона, напрямую обвинившего с думской трибуны правительство и войска в содействии еврейскому погрому. После роспуска думы бывший депутат длительное время получал угрозы в свой адрес по поводу выступления о роли войск в белостокском погроме.

В Государственных думах последующих трех созывов трудовики продолжали добиваться решения еврейского вопроса. Однако борьба трудовиков с дискриминацией евреев по-прежнему приводила к дистанцированию многих крестьян от Трудовой группы. Одним из ярких примеров является следующий факт. Депутат IV Государственной думы от Гродненской губернии П.Д. Песляк сочувствовал трудовикам, но как только ближе познакомился с их программными воззрениями и узнал, что трудовики ничего не имеют против расселения евреев по деревням, он перешел к правым [4, с. 208].

После Февральской революции 1917 г. трудовики официально объявили себя социалистической партией. Одним их приоритетных в своей деятельности партийные деятели считали национальный вопрос. Трудовики выступили со смелым предложением о предоставлении нациям права на самостоятельное определение своей судьбы, что стало предметом дискуссий с народными социалистами, объединение с которыми у трудовиков состоялось в конце июня 1917 г.

Трудовикам приходилось вести активную пропагандистскую борьбу с антисемитизмом масс, тем более, что в их партийных рядах было немало евреев. К примеру, среди наиболее активных членов Могилевской партийной организации были евреи С.Я. Лурье (выпускник Петербургского университета), М.Н. Хавкин (преподаватель), М.А. Ратнер (художник) и другие. Важную роль в борьбе с антисемитскими настроениями играла издававшаяся при участии трудовиков могилевская газета «Свобода, равенство, братство». На ее страницах трудовики доказывали, что антисемитизм и невежество населения препятствуют прогрессивному преобразованию страны, а также строительству нового справедливого общества. Печатная агитация трудовиков сопровождалась устной пропагандой в сельской местности и городах.

Однако постепенно эйфория населения сменялась фрустрацией: сформированные потребности не находили удовлетворения. Поэтому массы проявляли готовность к жесточайшему насилию ради приближения желаемого (и не наступавшего) улучшения положения. Они желали немедленных перемен. Росли радикальные настроения, а демократические свободы, порой воспринимаемые как вседозволенность, использовались своеобразно, поэтому трудовикам трудно было противостоять всплескам антисемитских настроений. Вместе с тем, усилили трудовиков и их союзников энесов, направленные на преодоление религиозной и национальной дискриминации евреев, стали важным вкладом в дело борьбы с антисемитизмом в России в начале XX в.

### **Литература**

1. Локоть, Т. В. Первая Дума. Статьи, заметки и впечатления бывшего члена Государственной Думы / Т. В. Локоть. – М. : Книгоизд-во «Польза», 1906. – 365 с.
2. Государственная Дума Российской империи. 1906–1917 : энциклопедия / под ред. В. В. Шелохаева [и др.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 735 с.
3. Белосток // Краины России : сб. ст. – СПб. : Тип. «Россия», 1906. – Т. 1. – С. 263.
4. Забайўскі, М. М. Расійская Дзяржаўная дума ў лёсах Беларусі (1906–1917 гг.) / М. М. Забайўскі. – Мінск : БДПУ, 2008. – 267 с.

## **ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНИЮ К РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В 1943–1953 гг.**

### **Нестерович Николай Борисович**

старший научный сотрудник Института истории Национальной академии наук Беларуси; кандидат исторических наук (г. Минск, Беларусь)

Как известно, в довоенный период руководство СССР во главе с И. Сталиным не допускало никакого сотрудничества с церковью, хотя уже к концу 1920-х гг. она стала в целом лояльной к Советской власти. С этого времени окончательно утвердилась линия на форсирование темпов ликвидации религии, командно-приказное администрирование в отношении духовенства и верующих, что привело к гонениям и преследованиям многих из них. В годы Великой Отечественной войны положение заметно изменилось. В условиях, когда Русская

православная церковь (РПЦ) с первых дней войны заняла патриотическую позицию, сотни священнослужителей и рядовых верующих ушли на фронт и сражались в армии, защищая Родину, руководство страны, и прежде всего И. Сталин, вынуждено было несколько скорректировать свое отношение к религиозным организациям. Отношения между государством и церковью стали постепенно нормализоваться. Это относилось, прежде всего, к православной конфессии. В сентябре 1943 г. состоялась встреча И. Сталина и митрополитов Сергия, Алексия и Николая, на которой была высоко оценена патриотическая позиция РПЦ, достигнута договоренность об увеличении числа епархий, приходов, открытии монастырей, библейских курсов, издании церковной литературы. Для установления связей между правительством и Московской патриархией (и одновременно для осуществления контроля за деятельностью РПЦ) 14 сентября 1943 г. при СНК СССР был образован Совет по делам Русской православной церкви, а 19 мая 1944 г. – Совет по делам религиозных культов, ведавший религиозными организациями остальных конфессий. Советы имели в союзных и автономных республиках, областях (в БССР – в каждой из ее областей) и краях своих уполномоченных [1, с. 96; 2, с. 8–9].

Однако, несмотря на улучшение отношений между государством и церковью, принципиальным образом они не изменились, а его отношение к религии вообще осталось прежним. Последняя, как и раньше, была «предрассудком буржуазного прошлого», «формой реакционной идеологии», и задача борьбы с ней оставалась одной из основных в государственной идеологической политике. Подтверждение тому – постановление ЦК ВКП(б) «Об организации научно-просветительной пропаганды» от 27 сентября 1944 г. (соответствующее постановление 17 октября 1944 г. принял и ЦК КП(б)Б), которое обязало партийные, комсомольские, профсоюзные организации, органы народного образования и культурно-просветительные учреждения «широко поставить» антирелигиозную пропаганду, подчеркнув, что она «приобретает в нынешних условиях особо важное значение в деле дальнейшего подъема культурного уровня широких слоев трудящихся и преодоления пережитков бескультурья, суеверий и предрассудков» [3, с. 521–522; 4, с. 471]. Как свидетельствует конкретный исторический материал, на практике эти партийные установки вылились в очередную кампанию по беспардонному унижению и преследованию духовенства и верующих. То, что с большой натяжкой можно отнести к действительно атеистическому воздействию на эту часть советских людей, представляло собой чрезвычайно пассивную форму агитации на очень низком теоретическом уровне. В основном же «работа» среди верующих осуществлялась по старинке – командно-приказными, волевыми методами. Хотя формально не раз с самых высоких партийных трибун, в официальных постановлениях заявлялось о необходимости проведения государственным идеологическими структурами только терпеливой, кропотливой, научной и т.д. и т.п. атеистической деятельности, осуждались оскорбительные выпады против служителей культа и рядовых верующих со стороны органов печати и пропагандистов. Именно лишь формальное осуждение этих и подобных «ошибок» давало ясно понять, что отношение государства к религии совсем не изменилось, что оно продолжает рассматривать атеистическую про-

паганду не просто как идейное соперничество официальной идеологии с религиозной, но и как политическую борьбу против верующих, получивших ярлык «прислужников империализма».

Стремление форсировать преодоление религии, командно-административный нажим на верующих проявлялись в рассматриваемое время в различных формах. Наиболее распространенными в Беларуси были незаконные (без разрешения Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов) закрытия храмов [5, л. 115–116, 167], бесосновательные (вопреки положениям законодательства о религиозных культах) запреты проведения и разгон собраний, богослужений верующих [6, л. 93; 7, л. 93], чрезмерное налоговое давление на них [8, л. 76], погромы культовых зданий и их имущества, оскорбления духовенства и верующих [9, л. 81; 10, л. 63; 11, л. 27–29] и др.

Таким образом, можно констатировать, что именно непримиримое идеологическое противостояние между государством и церковью в СССР было главной, глубинной причиной напряженно-конфронтационных, а порой и враждебных отношений между ними. Некоторое их идейное примирение в годы войны на почве идеи общего советского патриотизма в борьбе с фашизмом стало основой заметного улучшения государственно-церковных отношений. Однако после окончания войны стремление властей продолжить борьбу с «опиумом для народа» (чем, согласно марксистско-ленинской идеологии, начиная еще с 1920-х гг., являлась религия) обусловило постепенное ухудшение этих отношений, положения религиозных организаций и верующих. Примерно в 1948–1949 гг. данный процесс стал приобретать все более выраженный характер (так, например, если в результате начавшейся с 1943 г. в освобожденных от немецко-фашистских войск районах СССР регистрации органами власти религиозных организаций к 1946 г. в Беларуси было зарегистрировано 139 общин евангельских христиан-баптистов, а к 1 июля 1947 г. это количество возросло до 229, то в 1949 г. число зарегистрированных общин евангельских христиан-баптистов сократилось до 203, к 1 июля 1953 г. – уже до 181 [12, л. 178; 13, л. 189–190; 14, с. 4]), а в 1954–1964 гг., когда страной руководил Н. Хрущев, отношения советского государства и церкви вернулись к традиционной для 1930-х годов практике.

## Литература

1. Алексеев, В.А. От какого «опыта» сегодня отказываются / В.А. Алексеев // Политическое образование. – 1989. – № 9. – С. 93–97.
2. Васильева, С.В. Изменение государственной политики в отношении древлеправославной церкви в условиях Великой Отечественной войны / С.В. Васильева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № 7. – С. 7–13.
3. Об организации научно-просветительной пропаганды: постановление ЦК ВКП(б), 27 сент. 1944 г. // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1988): в 16 т. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 9-е изд., доп. и испр. – М.: Политиздат, 1983–1990. – Т. 7: 1938–1945. – 1985. – С. 521–523.
4. Об организации научно-просветительной пропаганды среди населения республики: постановление ЦК КП(б)Б, 17 окт. 1944 г. // Коммунистическая партия Бело-

руссии в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК (1918–1975): в 6 т. / Ин-т истории партии при ЦК КПБ. – Минск : Беларусь, 1983–1987. – Т. 3: 1933–1945. – 1985. – С. 471–472.

5. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 1. Д. 22.
6. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 8.
7. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 18.
8. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 11.
9. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 1. Д. 12.
10. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 16.
11. НАРБ. – Ф. 952. Оп. 1. Д. 21.
12. НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 29. Д. 592.
13. НАРБ. – Ф. 4п. Оп. 62. Д. 348.
14. Балтрушэвіч, Н.Г. Узаемаадносіны дзяржавы і пратэстанцкай царквы на Беларусі ў першае пасляваеннае дзесяцігоддзе / Н.Г. Балтрушэвіч // Канфесіі на Беларусі: гісторыя, сучаснасць: зб. матэрыялаў міжнар. навук.-практ. канф., Брэст, 7–8 кастр. 2004 г. / Брэсцкі дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна ; рэдкал.: У.П. Люкевіч [і інш.]. – Брэст, 2005. – С. 3–4.

## **ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ (на материалах исламских объединений)**

**Нунуев Саид-Хамзат Махмудович**

старший преподаватель кафедры теории и истории социальной работы  
Чеченского государственного университета; кандидат исторических наук  
(г. Грозный, Россия)

Актуальность темы в том, что государственно-конфессиональные отношения в светском обществе призваны обеспечивать мир и эффективно регулировать религиозно-политические конфликты. Российская Федерация гарантирует права граждан на свободу совести и вероисповедания, обеспечивает равное право религиозных объединений. Вместе с тем, политизация религий создает риски дестабилизации государственно-конфессиональные отношений, экстремизма и терроризма. С особой силой эти риски проявляются по социально-политическим причинам в ареале проживания мусульман России: на Северном Кавказе, в Поволжье и Западной Сибири.

Цель доклада – раскрыть направления политического управления государственно-конфессиональных отношений в современной России на материалах взаимодействия органов власти и исламских объединений.

Учеными достигнуты достижения российского религиоведения. Следует отметить теоретические труды И.В. Кудряшовой [1], В.С. Слобожниковой [2], Г.В. Косова, В.Н. Панина, Г.В. Станкевич [3]. Среди прикладных исследований отметим работы Р.А. Силантьева [4], С.Я. Суция [5], М.С. Топчиева [6].

Для государственно-конфессиональных отношений в РФ характерно совершенствование их нормативного регулирования и мер политической реализации. «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.» (принята в 2012 г.) предусматривает государственную и му-

ниципальную системы мониторинга состояния конфессиональных отношений и раннего предупреждения конфликтных ситуаций. Эти системы обеспечивают оперативное реагирование на конфликтные ситуации [7]. Речь идет о концептуальном и правовом признании конфессиональной политики, неразрывно связанной с национальной политикой, оформлении системы государственных и общественных институтов её реализации. Целью данной политики можно признать системное воздействие на сферу религиозных отношений общества для поддержания сотрудничества и межконфессионального согласия.

Направлениями государственно-конфессиональных отношений выступают: обеспечение равных прав и законных интересов граждан различных религиозных убеждений, воспитание российского патриотизма и законопослушности, предотвращение и регулирование религиозных конфликтов, противодействие экстремизму и терроризму. Среди функций Федерального агентства по делам национальностей (создано в 2015 г.) впервые указаны осуществление государственного мониторинга в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений; профилактика форм дискриминации по признакам расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности; предупреждение попыток разжигания расовой, национальной и религиозной розни, ненависти либо вражды [8].

Институциональная система обеспечения государственно-конфессиональных отношений включает в себя структурные подразделения Федерального агентства по делам национальностей, аппаратов полномочных представительств Президента РФ в федеральных округах и органов государственной власти субъектов федерации. Значительная часть деятельности по взаимодействию с исламскими религиозными объединениями ведется Министерством Российской Федерации по делам Северного Кавказа, созданным в 2014 г. Среди негосударственных институтов – «посредников» следует выделить по влиянию Общественную палату РФ, консультативные общественные советы при органах исполнительной власти. Действует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации – консультативный орган, предварительно рассматривающий вопросы и готовящий предложения для Президента РФ по взаимодействию с религиозными объединениями и повышению духовной культуры общества. Религиозные исламские организации – участники отношений объединены в Духовное управление мусульман РФ и соответствующие ДУМ на региональном уровне. С ними конкурирует Совет муфтиев России [4, с. 284–285]. Органы государственной власти взаимодействуют со всеми законопослушными религиозными объединениями, не отдавая предпочтения кому-либо из них.

К важным технологиям взаимодействия государства и конфессий относится обучение священнослужителей. Исламское традиционное духовенство противодействует экстремизму, нуждается в совершенствовании знаний, притоке энергичных выпускников исламских учебных заведений. В 2007 г. начато создание исламских образовательных центров, фонда поддержки исламской культуры, науки и образования. На их поддержку из федерального бюджета израсходовано 60 млн. р. [9, с. 552]. Созданы высшие исламские учебные заведения: в г. Махачкале – Северо-Кавказский университетский центр исламского об-

разования и науки, в г. Нальчике – Северо-Кавказский исламский университет им. Имама Абу Ханифы, в г. Грозном – исламский университет [10, с. 253–262]. Их учебный процесс предусматривает применение современных образовательных технологий, адаптацию к российской светской системе образования.

Особое внимание уделяется работе с верующей молодежью как активной частью уммы, ведению внутриконфессионального диалога. Реализуются программы трудоустройства молодых священнослужителей, а также адаптации к российским реалиям верующих, получивших религиозное образование за рубежом. В Республике Дагестан созданы ассоциации – посредники между различными религиозными течениями.

Ужесточены меры противодействия формам оскорбления религиозных убеждений и чувств граждан (изменения в законодательство, вступившие в силу 1 июля 2013 г.). Эффективная конфессиональная политика должна включать: создание и государственную поддержку экспертно-аналитических центров, ведущих мониторинг рисков религиозного экстремизма; создание сети интернет-ресурсов, теле- и радиоканалов, целенаправленно вещающих на адресные группы риска, в том числе – на региональных языках. Требуется качественное повышение организационного статуса и финансирования единой системы ситуационных антикризисных центров. Необходимо расширить подготовку государственных служащих с высоким уровнем знаний ислама и этнических традиций народов России.

### **Литература**

1. Кудряшова, И.В. Как изучать взаимодействие религии и политики? // Политическая наука. – 2013. – № 2. – С. 9–24.
2. Слободникова, В.С. Религиозность как политический ресурс российского государства // Политическая наука. – 2013. – № 2. – С. 165-176.
3. Косов, Г.В., Панин, В.Н., Станкевич Г.В. и др. Политизация религиозного фактора в контексте религиозной безопасности: северокавказская проекция. – М. : МИРАКЛЬ, 2014. – 192 с.
4. Силантьев, Р.А. Совет муфтиев России: история одной фитны. – М. : РИСИ, 2015. – 632 с.
5. Сузий, С.Я. Северный Кавказ: Реалии, проблемы, перспективы первой трети XXI века. – М. : ЛЕНАНД, 2013. – 432 с.
6. Толчиев, М.С. Специфика государственной политики регулирования конфессиональных отношений в полиэтничном регионе (на примере Астраханской области) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – Астрахань, 2013. – № 1. – С. 99-106.
7. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года: Утверждена Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/17165>
8. О Федеральном агентстве по делам национальностей. Указ Президента Российской Федерации от 31 марта 2015 г. № 168. URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/39565>
9. Добаев И.П. Современный терроризм на Северном Кавказе: сущность, идеология, опыт противодействия // Приоритеты Стратегии национальной безопасности Российской Федерации. – Ростов н/Д : Изд-во СКАГС, 2011. – С. 550–556.
10. Патеев Р.Ф. Мусульманское образование на Северном Кавказе: основные проблемы и пути реформирования // Регулирование социально-этнических процессов в условиях региональных рисков экстремизма. – Ростов н/Д : Изд-во ЮФУ, 2010. – С. 253–262.

## ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В РЯЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

**Одегова Елена Анатольевна**

начальник отдела сопровождения образования МБУ «Центр мониторинга и сопровождения образования», соискатель кафедры Истории России РГУ им. А.С. Есенина (г. Рязань, Россия)

Военный конфликт первой четверти XX в. затронул все сферы жизни населения: экономические, политические, религиозные. Население губернии насчитывало 2 140 789 человек. [1, с. 34] Официально в Российской империи к 1914 г. было 117 млн православных христиан, проживавших в 67 епархиях. На службе церкви состояли 130 тыс. епископов, более 50 тыс. священников и диаконов. По всей стране насчитывалось 48 тысяч храмов, больше тысячи монастырей с 95 тысячами монашествующих. Также в ведении церкви находилось 35 тысяч начальных школ и 58 духовных семинарий. [2, с. 35]

Рязанский край входил в епархию, которая со времени своего основания называлась Муромской и Рязанской. С 1764 г. епархия стала называться Рязанской и Шацкой, с 1799 – Рязанской и Зарайской, с 1928 г. – снова Рязанской и Шацкой. Во время Первой мировой войны епархию возглавлял епископ Дмитрий Сперовский (1911–1917), его сменил епископ Иоанн Смирнов (1917–1919 гг.). [3, с. 190] Население Рязанской губернии было, в основном, русским (99,5%). Из других национальностей (татары, евреи, поляки, немцы армяне) наибольшую группу составляли татары (0,3%), которые проживали, в основном, в Касимовском уезде. Также в губернии проживали поляки (0,1%) и евреи (0,1%). [4, с. 64] По вероисповедному составу население губернии было, почти исключительно, православное и все иные вероисповедания составляли в ней самое незначительное количество [5, с. 12].

Церковь активно участвовала в общественно-политической жизни страны и отдельно взятых губерний. С началом Первой мировой войны священнослужители пытались донести до населения идею святости служения Родине. В храмах губернии священнослужители зачитывали Манифест Николая II. Церковь сопровождала почти все общественные мероприятия. Священнослужители участвовали в проводах ратников на войну. Всегда служились молебны и произносились напутственные проповеди, которые часто начинались словами «вы призваны на защиту веры, Царя и Отечества». Служение Родине на войне – великое служение [6, с. 117–118]. Такие мероприятия вызывали у людей чувство сплоченности в тяжелые времена, единения с Родиной и Богом.

Также сильный патриотический подъем вызвало посещение Рязани 8 декабря 1914 императорской семьей. Николая II сопровождала императрица Александра Федоровна и дочери Ольга и Татьяна. На вокзале их встречали губернатор Н.Н. Кисель-Загорянский и начальник гарнизона полковник Н.П. Беклимешев. Сразу с вокзала императорская семья отправилась в Кремль, где посетила Рождественский и Архангельский соборы, приложились к святыням,

поклонились гробнице епископа Рязанского Феодорита, активно участвовавшего в избрании на царство первого Романова.

Затем император с семьей посетили 46-й сводный военный лазарет, расположенный в здании духовной семинарии, лазарет дворянства, лазарет при Екатерининской общине Красного Креста. Император благодарил за службу каждого раненого и некоторым раздавал знаки отличия. Государыня и великие княжны дарили воинам образки. В 2 часа дня императорская семья отбыла из Рязани под восторженные крики «Ура!» [7, с. 210–211].

Епархия активно участвовала в благотворительной деятельности. Воинам собирали и отправляли зимой теплую одежду и обувь. Например, с 18 ноября 1914 г. по 1 марта 1915 г. из Рязанской Духовной Консистории было получено из отчислений от церквей и духовенства Рязанской Епархии на военные нужды 5000 рублей. На 2769 руб. 40 коп. было приобретено и отправлено на театр военных действий 177 овчинных полушубков, 69 овчинных пиджаков, 1 тулуп, 100 пар валенных сапог, 500 рубашек и 500 кальсон. 1200 рублей было выдано попечительным советам 1-го Рязанского округа на пособие семьям лиц, призванных на войну [8, с. 244]. Епископ Дмитрий Сперовский вел большую работу с начала Первой мировой войны. В Троицком монастыре он устроил епархиальный лазарет для нижних военных чинов. В специальные кружки в храмах и монастырях шел сбор средств на помощь фронту [9, с. 119–120].

14 марта 1917 г. на собрании рязанского духовенства все присутствующие разделились на 3 группы (священников, дьяконов и псаломщиков) и каждая выбрала по делегату для участия в Губернском Исполнительном Комитете Общественных Организаций (ГИКОО). На третьем собрании членом ГИКОО был выбран священник отец Любомудров. Духовенство участвовало в работе Егорьевского (3 чел.), Касимовского (1 чел.), Михайловского (2 чел.), Рязанского (2 чел.) и Спасского (1 чел.) уездных Исполнительных комитетов. 22 марта 1917 г. Рязанское духовенство в лице избранных делегатов от священников, дьяконов и псаломщиков всех благочиний епархии отправило телеграммы Председателю Государственной думы и Обер-прокурору Святого синода, в которых выражалась готовность служить верой и правдой Временному правительству и употребить все свое пастырское воздействие на народ к сохранению спокойствия и укреплению единой власти нового правительства, к противодействию всяким попыткам восстановления старого режима и к напряжению всех сил для решительной победы в войне. Также телеграмма подобного содержания была отправлена от духовенства Михайловского уезда Рязанской губернии председателю Совета министров Г.Е. Львову [10, с. 20].

С начала Первой мировой войны Православная церковь вместе с государством была вовлечена в политическую жизнь губернии. Основной задачей была поддержка населения, оказание помощи пострадавшим в войне: раненым, беженцам, детям-сиротам. Тем не менее общенациональный кризис не мог обойти стороной церковь как один из влиятельных институтов, связанных с властью. В условиях политического переворота иерархи и духовенство обнаружили стремление искать свое место в новой политической реальности.

## **Литература**

1. Попов, И.П., Степанова, Е.С., Тарабарин, Е.Г., Фулин, Ю.В. Два века рязанской истории (XVIII в. – март 1917 г.). – Рязань, 1991. – 220 с.
2. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М. : Республика, 1995. – 511 с.
3. Рязанская энциклопедия / гл. ред. В.Н. Федоткин – Рязань : Стиль, 1995. – 688 с.
4. Статистический ежегодник России 1914 г. – Петроград : Типография Штаба Петроградского военного округа, 1915. – С. 63.
5. Обзор Рязанской губернии за 1913 годъ. – Рязань, 1915. – С. 12.
6. Рязанские епархиальные ведомости. – 1915. – № 3. – С. 117–118.
7. История рязанской власти: руководители Рязанского края, 1778–2008 / под ред. П.В. Акульшина. – Рязань : Изд-во Ряз. Обл. тип., 2008 – 520 с.
8. Рязанские епархиальные ведомости. – 1915. – № 9. – С. 244. Оф.
9. Дегтев Ю.А. Рязань православная. – Рязань: Русский мир, 1993 – 138 с.
10. Русская Православная церковь и Февральская революция 1917 // Вопросы истории. – 2004. – № 3.

## **ИЗЪЯТИЕ ХРАМОВ У ПРАВОСЛАВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН БССР В 1920–1930 гг.**

### **Опиок Тамара Владимировна**

доцент кафедры истории Беларуси и восточных славян учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

После Октябрьской революции государственно-конфессиональные отношения принципиально изменились, что привело к существенным изменениям в положении конфессий, в том числе православной. Наступление на православную церковь в СССР и БССР в 1920-х – 1930-х гг. осуществлялось по трём основным направлениям: идеологическому, экономическому и посредством вмешательства во внутрицерковную жизнь. Политическое руководство страны, центральные и местные органы власти рассматривали церковь как идеологического противника, располагающего значительным экономическим потенциалом, и последовательно не только минимизировали пропагандистские возможности духовенства, но и осуществляли целый комплекс мер, максимально ограничивающих экономическую и хозяйственную деятельность церкви.

Уже 25 октября 1917 г. в соответствии с декретом «О земле» в перечень безвозмездно отчуждаемых и обращаемых «во всенародное достояние» были включены монастырские и церковные земли. С января 1918 г. прекращалась выдача государственных средств на содержание церкви. Службы в церквях могли продолжаться в случае, если верующие ходатайствовали об этом и брали на себя обязательства по их содержанию [6, с. 13]. Церковные и религиозные общества лишались права собственности и прав юридического лица. Передача им в пользование зданий и принадлежностей осуществлялась по специальным постановлениям органов центральной или местной власти [7, с. 5–6].

Архивные документы свидетельствуют, что подача заявлений о выдаче разрешений на содержание церкви в местные органы власти нередко сопровождалась

ждалась самовольным сбором подписей о переизбрании церковных советов, на что власти, как правило, разрешений не давали. Так, о несанкционированном сборе подписей председателем церковного совета Гавриленской церкви Костюковичского района говорится в ответе на секретный запрос Могилевского окружного комитета партии, данном Костюковичским райкомом КП (б) Б. К документу была приложена справка начальника районной милиции т. Чапко. В ней сообщается, что председателю церковного совета Гавриленской церкви Терентию Лебедеву в конце 1929 г. было дано разрешение провести собрание верующих «для выращэння пытанья аб трыманні церкви», но «Някога дазволу на збор списов не давалось» [10, л. 102].

Безусловно, самым радикальным и действенным средством экономического давления на религию и церковь в 1920-е гг. являлось закрытие храмов. Мероприятия подобного рода проводились на территории всей республики в течение всех 1920-х – 1930-х гг. Рассмотрим эффективность этой политики на примере Могилевского округа БССР.

Масштабность кампании по изъятию храмов у религиозных общин Могилевского округа подтверждается статистическими данными о количестве изъятых у православной церкви культовых зданий по районам. Уже к 1 января 1920 г. только в г. Могилеве было закрыто 6 церквей. 4 православных храма были закрыты в Могилевском районе, 2 – в Пропойском. 2 православных церкви были изъятые у религиозных общин Климовичского района. По два закрытых храма приходятся на Чаусский и Шкловский, по одному – на Костюковичский и Хотимский районы [1, л. 182].

Закрытие храмов под различными предлогами продолжалось и в последующие годы. Это довольно часто встречало противодействие верующих. Так, с закрытием церкви в 1929 г. было связано массовое выступление весной 1930 г., произошедшее в деревне Рыжковка Грудиновского сельского совета Быховского района. Без какого бы то ни было согласования или разрешения властей верующие не только открыли церковь, но и пригласили священника из г. Могилева для освещения закрытой ранее церкви [10, л. 385].

Как свидетельствуют документы, массовые выступления против закрытия церквей и изъятия церковных ценностей часто были связаны с проведением коллективизации. Так, 10 декабря 1929 г. в деревне Польшковичи был организован колхоз «Имени Красной Армии», в который вступило 223 крестьянских хозяйств из 315. «Полное обобществление всего имущества» началось в 1930 г. 16 февраля 1930 г. около 50 женщин, побывавших на внеочередной исповеди, которую проводили священники местной церкви Романовский и Бруевич, около 12 часов ночи явились в дом председателя колхоза с требованием вернуть им обобществленный скот. Эта часть сводки Могилевского окружного отдела ГПУ названа весьма красноречиво – «Попы срывают коллективизацию». Заканчивается документ просьбой правления колхоза к окружному отделу ГПУ «о принятии мер к попам, как мешающих строительству Колхоза» [9, л. 176].

В 1930 г. в деревне Кворы Чериковского района у церковного старосты Тарасюка Н. и у председателя церковного совета Хромых Г. (оба – середняки) по решению сельского совета за неуплату страховки за церковь за 1929 г. после

изъятия лошади, свиньи и двух овец было принято решение об изъятии церкви. В ответ на призыв сына церковного старосты “выручить церковь” из соседних деревень собралось более 50 человек, в основном женщины и старики. Собравшаяся у сельского совета толпа, защищая церковь и церковного старосту, “обратилась с криком: “стреляйте в нас, но церковь не отдадим”. Только после того, как секретарь районного комитета партии и местная учительница уговорили собравшихся провести общее собрание и провели на этом собрании “соответствующую разъяснительную работу”, люди разошлись по домам [8, л. 196].

В 1920–30-е гг. при закрытии церковей местные власти широко использовали формулировки: «для культурных нужд населения», «на основании ходатайства населения», нередко ссылались на ветхость зданий. Так, в списке культурных зданий г. Могилева, подлежащих в 1930 г. обязательному страхованию, названы восемь церковей: Могилевский собор, церкви Трёх Святителей, Троицкая, Воскресенская, Успенская, Петропавловская, Николаевская и Покровская. При каждой из них действовала кладбищенская церковь. Но уже в 1934 г. Могилевский собор был закрыт и передан под клуб рабочим хлебозавода, церковь Трёх Святителей – железнодорожникам, Воскресенская – под клуб «Красный механик» [2, л. 7].

16 апреля 1936 г. Могилевский райисполком, ссылаясь на ходатайство населения Браковского и Польшковичского сельских советов, передал местные церкви “на культурные нужды” [4, л. 132]. Постановлением № 137 от 7 мая 1936 г. Могилевский горсовет закрыл Покровскую церковь, передав одну часть её имущества «заинтересованным организациям», а другую – Могилевскому РАЙФО для реализации. В 1938 г. была закрыта и перепрофилирована «для культурных нужд населения» церковь в деревне Княжицы. Президиум Могилевского райисполкома ссылался на решение общего собрания с участием 1479 жителей, 1250 из которых потребовали закрыть церковь [5, л. 10]. 8 июля 1939 г. со ссылкой на ветхость были закрыты церкви на Луполовском кладбище. Насколько реальной была ветхость, можно судить по тому, что помещения церковей передавались Могилевскому отряду ПВО под склад [3, л. 72].

В целом результатом экономической политики государства в отношении православной церкви стало фактическое лишение ее экономической базы, что было связано, в том числе и с закрытием храмов. В конце 1930-х гг. практически все храмы православной церкви в БССР прекратили свою деятельность.

## Литература

1. Аб рэлігійных будынках, знаходзячыхся ў Магілёўскай Акрэзе па становішчу на 1 студзеня 1920 г. – Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАОМО). – Ф. 6577. Оп. 1. Д. 812.
2. Государственный архив Могилевской области (ГАМО). – Ф. 54. Оп. 1. Д. 13.
3. ГАМО. – Ф. 11. Оп. 1. Д. 132.
4. ГАМО. – Ф. 219. Оп. 1. – Д. 172.
5. ГАМО. – Ф. 9. Оп. 1. Д. 212.
6. Калинин В.Н. Советское законодательство о свободе совести и религиозных организациях. – М.: Знание, 1989. – 64 с.
7. Научно-справочная библиотека Государственного архива Могилевской области (ГАМО). – Сборник законов СССР, 1924 г. – № 8 (31 августа).

8. Рабочая сводка № 170 Могилевского Округного Отдела ГПУ Белоруссии. Глава III-я. Крестьянство. – ГАООМО. – Ф. 6577. Оп. 1. Д. 891.
9. Районная сводка № 176 Могилевского округного отдела ГПУ Белоруссии по состоянию на 28/ II – 30 г. – ГАООМО. – Ф. 6577. Оп. 1. Д. 891.
10. Справа з сакретными паперамі АПА Магілеўскага А.К. КПБ № 164. – ГАООМО. – Ф. 6577. Оп. 1. Д. 891.

## **ДЖЕРЕЛА З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНИХ ОБ'ЄДНАНЬ В УКРАЇНІ XIX – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ**

### **Орлов Владлен Миколайович**

науковий співробітник науково-дослідного сектору науково-освітньої роботи  
Полтавського музею авіації і космонавтики, відділу Полтавського краєзнавчого  
музею імені Василя Кричевського; кандидат історичних наук  
(м. Полтава, Україна)

Джерельна база з історії релігійних об'єднань в Україні XIX – початку ХХІ століття представлена опублікованими та неопублікованими джерелами. За змістом їх варто розподілити на сім видів: документальні, статистичні, соціологічні, законодавчі, експертизи, першоджерела засновників громад та твори ідеологічного спрямування, періодична преса.

Першу групу становлять документальні джерела, які відображають ставлення органів державної влади в Російській, Австро-Угорській імперіях, СРСР та незалежній Україні до релігійних громад цього хронологічного періоду. За походженням зазначену групу варто розподілити на наступні різновиди: 1) Інформаційні звіти та інструктивні матеріали, які ілюструють релігійну ситуацію; заяви та офіційне листування представників органів державної влади (наприклад: джерела Центрального Комітету Комуністичної партії України, уповноважених Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР, Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України, Державного комітету України у справах національностей та релігій, департаментів Міністерства закордонних справ України) з релігійними інституціями; 2) Довідки про діяльність та кількісний склад релігійних об'єднань; 3) Річні звіти щодо дотримання законодавства у царині свободи совісті; 4) Звернення та скарги представників релігійних громад до перелічених офіційних органів державної влади.

Зазначена категорія представлена неопублікованими джерелами, котрі зберігаються у фондах центральних та регіональних архівних установ: наприклад, основні фонди Центрального державного архіву вищих органів влади і управління України, Центрального державного архіву громадських об'єднань України або Державного архіву Полтавської області тощо. До документальних джерел необхідно віднести щорічні інформаційні звіти, у яких містяться детальні дані діяльності релігійних громад протягом календарного року в конкретному адміністративно-територіальному регіоні України.

Друга група представлена статистичними джерелами, котрі містять загальну інформацію про чисельність релігійних громад у Російській та Австро-

Угорській імперіях, у колишньому СРСР та в незалежній Україні у чітко визначений хронологічний період та надають можливості здійснити підрахунки загальної кількості релігійних спільнот за видовою та регіональною ознаками. Статистичні довідки також містять дані про наявність культових споруд та закладів, здійснюючих освітню діяльність. Ця група є найбільш чисельною й представлена як матеріалами статистичних щорічників, так і окремими звітами [1–4]. Окрему категорію становлять статистичні звіти, які інформують про кількість населення та площу адміністративно-територіальних одиниць України та містять загальнодержавні показники. Демографічну характеристику релігійних громад визначено у річних та поточних звітах Міністерства культури України та Державної служби статистики України за 2012–2013 роки. Наявність переліченої інформації дає можливість здійснити обрахунки загальної чисельності релігійних формувань [5].

Третя група представлена соціологічними джерелами, які ілюструють рівень релігійності населення, перспективи розвитку міжконфесійних та етнокультурних відносин в Україні та вказують на загальну динаміку розвитку релігійної інституційності в сусідніх країнах Центральної, Південно-Східної Європи та на пострадянському просторі [6].

До четвертої групи варто віднести джерела законодавчого та нормативно-правового спрямування (закони України, підзаконні нормативно-правові акти), з-поміж яких на особливу увагу заслуговують наступні правові акти: Закон України «Про внесення доповнень і змін до Закону Української РСР «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 грудня 1993 року [7, с. 5], Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 1 грудня 1999 року [8], Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо права релігійних організацій на постійне користування земельною ділянкою» від 15 січня 2009 року, котрий регулює питання землевідведення та землекористування, з акцентом на неможливості використання їх у підприємницькій діяльності [9, с. 868], Указ Президента України № 279/2002 від 21 березня 2002 року «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» [10, с. 10].

Складність у співіснуванні різних конфесій, активна критика представників антикультових рухів спричинила питання експертизи деяких релігійних громад. Тому п'ятою категорією джерел є експертні оцінки щодо діяльності й місіонерської роботи релігійних організацій [11]. Шоста група – першоджерела засновників релігійних громад та твори ідеологічного змісту.

Сьому групу відображають видання періодичної преси, які в свою чергу, представлені газетами, журналами, постерами, брошурами, листівками. Група репрезентована релігійною періодикою як представників історичних конфесій, так і виданнями, метою яких є опис та характеристика громад. До цієї групи джерел варто віднести публікації розміщені у популярних періодичних виданнях: Ця категорія джерел відрізняється значною амплітудою поглядів щодо релігійної тематики: від пропагандистських рекламних публікацій до статей спрямованих проти діяльності релігійних спільнот.

Таким чином, необхідно зауважити, що джерела можна структурувати на сім основних груп, серед яких документальні, статистичні, соціологічні, законодавчого та нормативно-правового спрямування, експертні оцінки щодо діяльності релігійних громад, твори ідеологічного змісту та періодичні видання. Перелічені категорії джерел надають можливість всебічно охарактеризувати релігійних об'єднань в Україні упродовж ХІХ – початку ХХІ століття.

### **Література**

1. Статистичний щорічник України за 2000 рік / Державний комітет статистики України ; [за ред. О. Г. Осауленко]. – К. : Техніка, 2001. – 599 с.
2. Статистичний щорічник України за 2004 рік / Державний комітет статистики України ; [за ред. О. Г. Осауленко]. – К. : Видавництво «Консультант», 2005. – 591 с.
3. Статистичний щорічник України за 2008 рік / Державний комітет статистики України ; [за ред. О. Г. Осауленко]. – К. : Державне підприємство «Інформаційно-аналітичне агентство», 2009. – 566 с.
4. Статистичний щорічник України за 2010 рік / Державний комітет статистики України ; [за ред. О. Г. Осауленко]. – К. : ТОВ «Август Трейд», 2011. – 559 с.
5. Демографічна ситуація в Україні у 2012 році : №10.2-24-81 від 15.02.2013 [Електронний збірник] / Державна служба статистики України. – Експрес-випуск. – Режим доступу: <http://www.ukrstat.gov.ua>. – Назва з екрану.
6. Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь : [сб. документов и материалов / авт.-сост. М. В. Цвилик ; под ред. В. И. Новицкого]. – Минск : Издательство «Четыре четверти», 2005. – 336 с.
7. Закон України «Про внесення доповнень і змін до Закону Української РСР «Про свободу совісті та релігійні організації» : за станом на 23 груд. 1993 р. // Голос України. – 1994. – № 5 (755) 12 січня. – С. 5.
8. Закон України про свободу совісті та релігійні організації : за станом на 1 груд. 1999 р. / Верховна Рада України. – Офіц. вид. – К. : Парламентське видавництво, 1999. – 18 с. – (Серія «Закони України»).
9. Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо права релігійних організацій на постійне користування земельною ділянкою» : за станом на 15 січ. 2009 р. // Відомості Верховної Ради України. – 2009. – № 23. – С. 868.
10. Указ Президента України № 279/2002 від 21 березня 2002 року «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» // Урядовий кур'єр. – 2002. – № 60. – С. 10.
11. Експертизи по Саентологии / Община Церкви Саентологии города Киева. – К. : Видавництво ТОВ «Швидкий Рух», 2004. – 203 с.

## **СВОБОДОМЫСЛИЕ АЛЬБЕРА КАМЮ**

### **Сазеева Ирина Борисовна**

доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин  
Арзамасского филиала Российского университета кооперации;  
кандидат философских наук, доцент (г. Арзамас, Россия)

Альбер Камю (1913–1960) принадлежит к числу тех мыслителей, чьи идеи остаются актуальными до сегодняшних дней. Он искал способы морального существования в обществе всех его граждан – как верующих и неверующих.

Будучи представителем экзистенциализма и признавая изначальную иррациональность человеческого существования, он не отрицал значения разума; будучи абсолютно нерелигиозным, признавал громадное значение для общества христианской морали, основанной на любви к ближнему. Поиски светского эквивалента христианской морали Камю считал основной своей задачей. Поскольку он был и философом, и писателем, получившим Нобелевскую премию по литературе в 1957 году, его идеи выражались не только в философских эссе «Миф о Сизифе» (1942) и «Бунтующий человек» (1951), но и в художественных произведениях, что делало его популярным и понятным. Интересующий нас вопрос о нерелигиозном варианте христианской морали особенно ярко выражен в романе «Чума».

Фундаментальный принцип, исходя из которого Камю строит свое философствование – отсутствие Бога в мире. Сравнивая позицию Камю с ницшеанским «Бог умер» отметим, что для Ницше Бог именно умер, поскольку он изначально был предельно религиозен, а затем отказался от христианских идеалов. Ницше привык быть с Богом, он искал, пусть бессознательно, новый образ божества. Следовательно, можно сказать, что ситуация «Бог умер» у Ницше – религиозно-нигилистическая. У Камю это проявление естественно сложившейся атеистической позиции. Известно, что он не получил религиозного воспитания, в силу чего можно сказать, что ум молодого Камю был свободен от идеологических влияний. В «Записных книжках» раннего периода он пишет: «Все мое царство – в этом мире» [4, с. 23].

Позднее, в «Мифе о Сизифе», он не менее определенно заявляет, характеризуя отчуждение человека от мира: «...абсурд – это грех без Бога» [5, с. 44]. Однако автор не характеризует свою позицию как атеизм, называя ее антитеизмом. Не вдаваясь в попытки онтологического доказательства отсутствия Бога, поскольку это бессмысленное занятие, Камю, констатируя очевидность этого отсутствия, критикует идею Бога с позиций моральных и гуманистических: для него Бог – жестокое существо, заставляющее выбирать между любовью к себе и любовью к людям.

Признавая идею Бога ограничивающей свободу людей и унижающей их, он, тем не менее, высоко оценивает христианскую мораль и уважает христиан-гуманистов. Поэтому среди исследователей существовало достаточно широко распространенное мнение, что Камю всю жизнь практически находился на пути к Богу. Так считал, в частности, П.-А. Симон. С.И. Великовский причислял светский гуманизм Камю (как, впрочем, и Сартра) к современной религиозной традиции, идущей от Августина [См. 1]. Этот взгляд, как представляется, обусловлен тем, что от Августина можно вести не только философско-христианскую, но и вообще гуманистическую европейскую традицию, поскольку, как известно, до Августина проблема личности вообще не ставилась европейской философией. Без христианского осмысления этой проблемы вряд ли был возможен и светский гуманизм, исключающий существование Бога. Христианская мораль трансцендентна как исходящая от Бога; в своей сущности она представляет самую гуманистическую позицию, какая только возможна, отражая идеал человеческих взаимоотношений. Именно способность спокойно, без

лишних эмоций, как отрицательных, так и положительных, оценивать значение христианской морали, не принимая ее трансцендентных оснований, и доказывает атеизм Камю.

В романе «Чума» Камю изображает свой нравственный идеал – «святость без Бога». Слово «святость» символизирует здесь высшую ступень нравственного подвига, стоическое напряжение сил в борьбе со злом. Главные герои романа – доктор Риё и служащий муниципалитета Тару – ведут борьбу с охватившей их город эпидемией чумы. Их дружба основана на солидарности со страдающими людьми, которую Камю считает основой природы человека. Это своеобразный эквивалент христианской любви к ближнему. Именно Тару, прошедший через увлечение коммунистическими идеалами и пессимистически относящийся к возможности победить чуму, высказывает идеал автора: «Сейчас для меня существует только одна конкретная проблема – возможно ли стать святым без Бога» [2, с. 245]. «Святые без Бога», по мысли Тарру, – это те люди, которые могут побороть чуму, заполонившую мир, это настоящие врачи. Не являясь ни жертвами, ни палачами, они способны остановить убийства, творящиеся в мире. «Очутившись в рядах жертв,- говорит Тарру,- я могу нащупать дорогу к третьей категории, другими словами, прийти к миру» [2, с. 245]. Однако конкретного описания таких «святых» Камю не дает. Видимо, ему самому были неясны условия их появления. И, видимо, не случайно Тарру погибает, так и не достигнув своего идеала.

Неприятие Бога как трансценденции, являющееся основополагающим принципов всего творчества писателя и философа, не является для него простым и однозначным фактом, приносящим интеллектуальный комфорт. Об этом свидетельствуют раздвоенность, метания главных героев «Падения» и «Ренегата», произведений позднего периода. П. Жинестье, отмечая этот факт, отграничивает Камю от большинства атеистов, для которых уверенность в отсутствии Бога «...имеет следствием упрощение, приносящее интеллектуальный комфорт...» [6, с. 64]. Исследователь относит Камю к тем мыслителям, «для которых это отсутствие является прискорбным и порождает много больше вопросов, чем решает» [Там же]. Сам Камю не скрывал, что всю жизнь искал высшие общечеловеческие ценности, не зависящие от истории, которые могли бы стать полноценной заменой христианским, и мучился от невозможности выполнить эту задачу в полном объеме.

Показательно в этом отношении его выступление в 1948 г. в доминиканском монастыре Латур-Мобур, опубликованное под заголовком «Неверующий и христиане». Свою оценку христианской этики Камю выражает следующим образом: «...я никогда не исходил из принципа, что христианская этика иллюзорна, а только из того факта, что я не смог ее принять» [3, с. 94].

Камю осуждает как лицемерие говорящих от лица абсолютной нравственной истины, так и тех неверующих, которые требуют от христиан нравственной чистоты, которой не обладают сами. Он говорит о некоторых обязанностях, «... которые необходимо требовать от любого современного человека, является ли он христианином или нет» [3, с. 97]. Следовательно, необходим широкий диалог между верующими и неверующими для совместных действий по нравственному оздоровлению общества. [3, с. 95].

Итак, свободомыслие («антитеизм») Альбера Камю состоит в неприятии Бога и поиске нерелигиозных нравственных ценностей, но при этом у него нет неуважения к христианству и христианам. Он считал, что для борьбы с нигилизмом, охватившим европейское общество, необходимо объединение усилий всех людей. Представляется, что диалог верующих и неверующих, о котором говорил Камю – единственно правильная позиция для тех, кто борется с социальным злом, и необходимая, как никогда, современному обществу.

### **Литература**

1. Великовский, С.И. Грани «несчастливого сознания». – М. : Искусство, 1973. – 239 с.
2. Камю, Альбер. Избранное. – М. : Радуга, 1989. – 464 с.
3. Camus, Albert. Actuelles. 2. Chroniques 1948–1953. – P. : Gallimard, 1962. – 186 p.
4. Camus, Albert. Carnets mai 1935 – février 1942. – P. : Gallimard, 1962. – 252 p.
5. Camus, Albert. Le mythe de Sisyphes. – P. : Gallimard, 1963. – 186 p.
6. Ginestier, Paul. La pensée de Camus. – P. : Bordas, 1979. – 208 p.

## **О НАПРАВЛЕНИЯХ ВЫСТРАИВАНИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА (на примере Республики Казахстан)**

### **Соколовский Константин Геннадьевич**

эксперт общественного объединения «Центр независимых исследований»,  
член Конгресса религиоведов Казахстана; кандидат юридических наук  
(г. Астана, Казахстан)

Современный Казахстан, одно из наиболее многонациональных государств в мире, является ярким примером страны, сумевшей сохранить межконфессиональное согласие. За 25 лет, прошедшие со дня провозглашения независимости, на его территории не возникло ни одного очага конфликта, с участием представителей различных религиозных либо этнических групп. В отечественном обществоведении модель, позволившая удержать стабильность в полирелигиозном социуме, получила название «казахстанский путь» и была закреплена как идея «**Мәңгілік ел**», будучи озвученной в декабре 2012 г. Президентом Н.Назарбаевым в своём Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства».

Сегодня на фоне многочисленных межконфессиональных конфликтов, возникающих во всём мире, Казахстан являет островок стабильности, где каждая ответственная религиозная община свободна как в отправлении своих религиозных обрядов, так и в миссионерской деятельности. Не случайно, Президент Казахстана в одном из своих выступлений заявил, что «Наша модель межнационального и межрелигиозного согласия – это реальный вклад Казахстана в общемировой процесс взаимодействия различных конфессий» [1].

Сегодня, когда межконфессиональные отношения превращаются к значимый, едва ли не ключевой фактор устойчивости государства, веротерпимость и согласие становятся необходимыми характеристиками жизнедеятельности

социума. Более того, они становятся условием свободного функционирования конфессий, в том числе, и доминирующих, поскольку в процессе межрелигиозной конфронтации нормальное развитие ни одной общины невозможно. В этой связи не случайна заинтересованность руководителей традиционных деноминаций в сохранении межконфессионального согласия в Казахстане.

Согласимся с известным российским исламоведом Р.А. Набиевым, который замечает, что «с точки зрения социокультурных, социопсихологических факторов, толерантность поведенческих практик в ситуации межконфессионального согласия включает рациональный и эмоционально-чувственный моменты. В разрезе по вертикали (клир – конфессия) особое значение имеет именно рациональный момент, включая теоретико-богословские аспекты. Иначе говоря, речь идет о целерациональной позиции клира, его политике по отношению к инорелигиозным объединениям» [2, с. 4].

Именно поэтому, осознавая свою ответственность, лидеры крупнейших казахстанских традиционных конфессий активно взаимодействуют в вопросах укрепления веротерпимости, соответствующая политика проводится и уполномоченными государственными органами Казахстана.

Бытует мнение о том, что, коль скоро всякая религиозная традиция полагает себя уникальной и самодостаточной, то основания для межрелигиозного диалога минимальны. Однако нельзя забывать, что религиозные ценности носят всеобъемлющий характер. В этом своём качестве они выступают базовым знаменателем межрелигиозного диалога, который всегда будет носить характер двунаправленного процесса, и имеют целью выявление общностей, на основе которых строится взаимодействие.

Определяя духовно-нравственный облик социума, такие ценности прямо определяют не только культурные модели жизнедеятельности, но и особенность политических, социально-экономических отношений. Кроме того, на фоне экспансии глобализационных процессов именно они способствуют сохранению религиозной и этнической идентичности населения, формируют жизненные приоритеты, экспектации, в конечном счёте задают фарватеры поведения человека. И противоречащие возмещаемых ценностей выступает причиной любых межконфессиональных конфликтов.

В свою очередь межрелигиозный диалог, как справедливо указывает М. Митренина, «позволяет понять духовный опыт разных людей на разных этапах жизни» [3, с. 98]. Одновременно он помогает преодолеть предубеждённость в отношении того или иного вероучения, глубже понять проповедуемые ценности, увидеть динамику религиозного опыта, возможно, переосмыслить те или иные позиции и оценки. Согласимся в этой связи с Г.М. Тарнапольской, которая обосновывает, что всякое понимание другой культуры закономерно приобретает антиномичный характер: «Антиномия возникает в силу того, что новое понимание чужого культурного опыта не может быть уложено в одну объяснительную схему, от которой отталкивается исследователь» [3, с. 99].

Известный католический богослов Л.Свидлер небезосновательно полагает, что «искренние партнеры по диалогу не стремятся переубедить друг друга, а наоборот, пытаются с симпатией выслушать собеседника и непредвзято

вникнуть в его доводы... Истинная цель диалога в том, чтобы принять своего партнера как человека, смотрящего на жизнь по-иному, нежели вы сами. Задача же диалога в том, чтобы более глубокое понимание вашего собеседника и его взглядов привело к плодотворному изменению вашей собственной позиции. Иначе говоря, межрелигиозный диалог направлен на взаимообогащение и духовный рост его участников и исключает навязывание кому-либо из них чуждых взглядов» [4, с. 456].

Помимо обозначенной выше цели следует отметить, что межрелигиозный диалог может также приобретать форму секулярного взаимодействия, когда представители различных конфессий взаимодействуют между собой для решения значимых для общества и государства внерелигиозных вопросов.

Отметим здесь, что слово «толерантность» в данном контексте употреблено не случайно, поскольку – что для нас исключительно важно – оно охватывает границы шире, нежели «терпимость». Терпимость по своей сути – это не более, чем сдержанность, в то время как толерантность требует не просто согласиться с существующими различиями, но и принять их, понять людей, исповедующих иные взгляды и ценности.

В литературе [5, с. 302] указываются три магистральных направления развития межконфессионального диалога:

- миротворчество на государственном и гражданском уровнях;
- взаимодействие с органами государственной власти по вопросам, затрагивающим интересы казахстанцев;
- забота о сохранении духовно-нравственных устоев в казахстанском обществе в условиях глобализации;
- содействие развитию конкурентоспособного культурного потенциала нашей страны путем критического освоения богатого духовного наследия народа, сохранению культурной и национальной идентичности

Обозначенные меры не только способствуют укреплению межконфессионального согласия, но и религиозному возрождению. Следует отметить, что, с учётом отсутствия социальных условий, опыта и исторических прецедентов функционирования на территории Казахстана теократических стран, такое возрождение всегда будет преследовать духовные цели, а не создание подконтрольного той или иной конфессии государства.

Возможность построения такого диалога на постоянной основе, взаимовыгодное сотрудничество конфессий вплоть до реализации совместных проектов – реальность, которую Республика Казахстан подтверждает своим опытом.

## **Литература**

1. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А.Назарбаева на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий [Электронный ресурс] // Сетевое издание «Информационное агентство «Zakon.kz». Астана, 1999–2016. URL: <http://zakon.kz/75693-vystuplenie-prezidenta-respubliki.html>.
2. Набиев Р.А. Ислам и исламо-христианские отношения в поликонфессиональном регионе // Гасырлар авазы – Эхо веков. Журнал Главного архивного управления при Кабинете Министров Республики Татарстан. – 2003. – № 3–4.

3. Карпицкий Н. Н. Основания межрелигиозного диалога // Международный научно-исследовательский журнал. – 2014. – № 3-3(22).
4. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы // Страницы. 2000. – № 5. – С. 452–461.
5. Религия в политике и культуре современного Казахстана. – Астана : Елорда, 2004. – 312 с.

## **ИДЕЯ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОНСТИТУЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ РОССИИ 1905–1906 гг.**

### **Старостенко Виктор Владимирович**

проректор по научной работе учреждения образования «Могилевский  
государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Уже на рубеже XIX–XX вв. в либеральных кругах и части политической элиты Российской империи формируется убеждение в необходимости смягчения существующего религиозного законодательства. Попытками сглаживания конфессиональных противоречий стали Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и Манифест «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17 октября 1905 г., однако удовлетворить общественные ожидания они не смогли. Тема свободы совести нашла отражение в программных документах ряда политических партий [1, с. 142–147, 159–174], а в Государственной думе, начиная уже с ее первого созыва (1906), дебатировался вопрос о реформе вероисповедного законодательства.

В дискуссиях о реформировании религиозного права особое место занял законопроект «О свободе совести», внесенный в Государственную Думу 12 мая 1906 г. группой депутатов из партии кадетов (Конституционно-демократической партии, др. – партия Народной свободы). Кадеты имели крупнейшую думскую фракцию (около 36% всех депутатов), но до официального рассмотрения данного законопроекта в условиях 72-дневного периода работы I Думы (27 апреля – 8 июля 1906 г.) дело не дошло.

Основывался законопроект кадетов на партийной программе, принятой 12–18 октября 1905 г. Та в разделе «Основные права граждан» декларировала равенство российских граждан перед законом «без различия пола, вероисповедания и национальности» и объявляла, что каждому гражданину обеспечивается «свобода совести и вероисповедания», не допускаются преследования за «верования и убеждения, за перемену или отказ от вероучения». Предусматривалось, что «Православная церковь и другие исповедания должны быть освобождены от государственной опеки». [2, с. 58; 3, с. 41]

Кадетский проект закона о свободе совести от 12 мая 1906 г. предварялся пространной Объяснительной запиской. В первой ее части обосновывается, что «принцип свободы совести» Основным государственным законам Российской Империи «не чуждъ». «Свобода совести, – не вполне точно цитируются

«Основные государственные законы», – ...присвоается не только христианамъ иностранныхъ исповеданій, но и евреямъ, магометанамъ, язычникамъ...»<sup>1</sup>. Согласно Своду учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных, «все, не принадлежаше къ... [Православной] церкви, подданные государства и иностранцы, въ ономъ пребывающіе, пользуются повсеместной свободой отправленія своей веры и богослуженія...».

Однако, утверждают авторы законопроекта, «этотъ великій принципъ [свободы совести] не нашель себе осуществленія въ законодательныхъ нормахъ и темъ более въ практике государственнаго управления». Напротивъ, «долгіе годы Россія жила подъ режимомъ несвободы совести». Обосновывается это тем, что «право распространять свое вероученіе предоставлялось одной православной церкви», а «духовныя и светскія лица прочихъ христіанскихъ исповеданій строжайше обязаны не прикасаться къ убжденіямъ совести, не принадлежащихъ къ ихъ религіи», под страхом уголовного преследования. Еще большіе ограничения содержатся в специальномъ законодательствѣ об отдельныхъ христіанскихъ и нехристіанскихъ исповеданіях, в т.ч. «раскольниковъ и сектантовъ», имеет место и «настоящее преследованіе».

По мнѣнію кадетов, ограниченіе свободы совести губительно для страны, поскольку «вызывало острую враждебность, колебало самыя основы національнаго мира и наносило великій вредъ общегосударственной крепости и мощи». Обращали они вниманіе и на двойственное положеніе самой Православной церкви: «пользующаяся внешнимъ привилегированнымъ положеніемъ, но сдавленная государственной опекой... только страдаетъ отъ этого режима, отнимающаго у нея возможность нравственнаго воздѣйствія и авторитетъ».

Оценивая мероприятия, предпріятыя в вероисповедномъ вопросе правительством (указы Правительствующему Сенату от 12 декабря 1904 г. и от 17 апреля 1905 г.), авторы законопроекта полагали, что те «не получили однако надлежащаго осуществленія», поскольку «слишкомъ глубоко укоренились бюрократическія традиціи и въ ведомствѣ православнаго исповеданія, и въ управленіи иностранными исповеданіями», а во многихъ частяхъ Россіи «религіозный вопросъ сплетается съ политическимъ и національнымъ». В особенности, отмечали они, «это относилось къ переходамъ въ католицизмъ среди обитателей различныхъ губерній Западнаго края и Царства Польскаго». Наконец, Указ 17 апреля не только «не дошелъ въ утвержденіи принципа религіозной терпимости до конца», поскольку не разрешилъ неправославнымъ исповеданіямъ свободное распространеніе своихъ вероученій, но и «ничего не говорилъ о правѣ не принадлежать ни къ какому исповеданію, правѣ, которое, очевидно, входитъ въ последовательно проводимый принципъ свободы совести». «Какъ съ нимъ несовместимо принужденіе, прямое или косвенное, къ принятію какой-либо религіи, – утверждали кадеты, – такъ несовместима и принудительная религіозность вообще».

---

<sup>1</sup> Данный фрагментъ содержится в главѣ «О верѣ» Основныхъ государственныхъ законовъ Россійской Имперіи, но тамъ буквально провозглашается не «свобода совести», а «свобода веры».

Высоко оценивая Манифест 17 октября, в котором возвещалась воля монарха «даровать населению незыблемая основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов», кадеты отмечали, что последующие законодательные постановления не остались верны его духу. Тем самым «задача введения религиозной свободы в России осталась невыполненной». Полагая, что из «формъ свободы одною изъ важнейшихъ является свобода совести», они считали ее утверждение путем «къ нравственному обновленію Россіи, къ укреплению и возрожденію въ ней религиознаго чувства, къ водворенію въ ней взаимнаго согласія и мира».

Собственно «Основные положения законопроекта о свободе совести» включали семь статей. В первой из них гражданам империи гарантировалась «свобода совести», в связи с чем «никто не можетъ быть преследуемъ и ограничиваемъ въ какихъ бы то ни было правахъ на убѣжденія въ делахъ веры». Во второй объявлялось равноправие всех вероисповеданий в богослужбной и обрядовой деятельности, распространении своих учений, если при этом не нарушается уголовный закон. В третьей – о запрете государственного принуждения к принадлежности к какому-либо исповеданию. В четвертой – о недопустимости отказа в силу своих религиозных убеждений от исполнения гражданских или политических обязанностей, кроме случаев, установленных законом. Пятая статья гарантировала лицам, достигшим 17-летнего возраста, право выхода из религиозной общины. Вероисповедное воспитание несовершеннолетних было отнесено к решению родителей. Шестой пункт декларировал необходимость особого закона для определения порядка ведения актов гражданского состояния. Седьмая статья относила вопрос о преподавании вероучения к особым узаконениям, но устанавливала, что те не должны противоречить «началамъ свободы и равенства вероисповѣданій» [4, с. 8–12].

В целом законопроект партии кадетов от 12 мая 1906 г. «О свободе совести», предусматривавший равенство вероисповеданий и допускаявший право граждан на вневероисповедное состояние, стал в Российской империи исторически первой попыткой добиться легитимным законотворческим путем полноценного правового обеспечения свободы совести. Особенности политической жизни России, прежде всего нестабильность деятельности Государственной Думы, инертность политического мышления и недалекость верховной власти, не позволили осуществить позитивное изменение религиозного законодательства. Кроме того, сказывалась, по-видимому, и «тьень огромных крыл» (А. Блок) обер-прокурора Святейшего Синода (1880–1905) К.П. Победоносцева. По выражению этого видного представителя идеологии национально-православного консерватизма, «государство безверное есть не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства» [5, с. 315]. В финальном периоде российского самодержавия идеи кадетов, в том числе в области религии, встречали некоторое понимание со стороны премьера-реформатора П.А. Столыпина [6, с. 95–97].

В дальнейшем, уже в новых политических условиях после падения самодержавия, активные шаги по реформированию вероисповедного права пред-

принимало Временное правительство. Заметим, что его позиция была во многом обусловлена персональным составом, формированием из представителей либеральных партий Государственной думы. Поэтому неудивительно, что в деятельности Временного правительства проявилась тенденция к созданию внеконфессионального правового государства.

### **Литература**

1. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 3 : Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост. В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова», 2015. – 260 с.
2. Полный сборник Платформ всех Русских Политических Партий с приложением Высочайшего Манифеста 17 октября 1905 г. и всеподданнейшего доклада графа Витте. – Изд. второе. – СПб. : ННШ, 1906. – 130, [2] с.
3. Документы общероссийских партий и организаций либерального направления в Беларуси (1905–1918 гг.): хрестоматия; учеб.-метод. пособие / авт.-сост. Д.С. Лавринович. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2010. – 344 с.
4. Законодательные проекты и предложения Партии Народной свободы 1905–1907 гг. / под ред. Н.И. Астрова [и др.]. – СПб. : Типография товарищества «Общественная польза», 1907. – XIX, 386 с.
5. Победоносцев, К.П. Государство и Церковь / К.П. Победоносцев; сост., предисл., коммент. О.А. Суржик; отв. ред. О.Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – Т. II. – 624 с.
6. П.А. Столыпин глазами современников / Под общ. ред. П.А. Пожигайло. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 367 с.

## **СВЯЩЕННИКИ БЕЛОРУССКИХ ЕПАРХИЙ В РЯДАХ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

### **Старостенко Элеонора Викторовна**

аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

На протяжении Первой мировой войны Российская православная церковь стремилась оказывать широкую поддержку армии. К примеру, епархиальное духовенство контролировало сбор пожертвований на нужды армии, будь то денежные средства, белье, одежда и продукты питания, проводило молебны «о даровании победы русскому воинству». Однако среди православных священнослужителей были и те, кто занимался непосредственно обслуживанием армии. Институт военного духовенства имел долгую историю своего становления и развития. К Первой мировой войне он был представлен ведомством при протопресвитере военного и морского духовенства. Во главе ведомства находился протопресвитер, в подчинении которого находились главные священники фронтов, священники армий, благочинные дивизий, полковые, госпитальные, гарнизонные и другие священники. В годы войны должность протопресвитера

занимал Г.И. Шавельский, уроженец Витебской губернии. На ведомство протопресвитера возлагалось большое число задач: проведение богослужений в воинских частях, патриотическое и религиозно-нравственное воспитание солдат, борьба с «сектантством», ведение метрических книг, а также особые для каждой должности задачи.

Нужно отметить, что штат ведомства с началом Первой мировой войны резко увеличился: если в Русско-японской войне было занято до 500 православных священников, то в войне 1914–1918 гг. их число (по воспоминаниям Г.И. Шавельского) превысило 4000 человек. В первые месяцы войны для ведомства стало очевидным, что имеющегося штата священнослужителей будет недостаточно для обслуживания многочисленных армий Российской империи. Решением проблемы нехватки священников стало привлечение к службе в ведомстве епархиального духовенства. Здесь следует подчеркнуть, что приходское духовенство и само нередко стремилось пополнить ряды полковых священников. Это объясняется в том числе более высоким материальным положением священнослужителей армии и флота, в то время как многие священники епархий имели маленькие и малоодоходные приходы и едва сводили концы с концами.

Уже в сентябре 1914 г. в распоряжение протопресвитера военного и морского духовенства решением Святейшего синода было направлено 60 священнослужителей из шести епархий: Киевской, Харьковской, Волынской, Подольской, Полтавской и Черниговской. Однако уже 19 мая 1915 г. протопресвитер сообщал Святейшему синоду, что в настоящее время почти все командированные епархиями священники получили назначение в действующую армию. Но, в связи с тем, что число эвакуированных с театра военных действий по болезням и ранениям священнослужителей увеличивается и для замещения освобождающихся мест у ведомства не хватает кандидатов, Г. Шавельский ходатайствовал о новом назначении священнослужителей в его распоряжение. 23 мая 1915 г. Святейший синод постановил предписать Минскому, Могилевскому, Полоцкому, Курскому и Херсонскому преосвященным предоставить по десять священников от каждой из названных епархий для последующего командирования их в действующую армию. Отобранные преосвященными священники должны были быть «с надлежащим богословским образованием, патриотически настроены, физически здоровы, способны к перенесению невзгод походной жизни» [1, Л. 60 об.]. Духовные консистории также должны были снабдить священников необходимыми для совершения богослужений церковными принадлежностями и богослужебными книгами.

Однако, несмотря на то, что епархии обязывались предоставить крепких здоровьем и духом священнослужителей, Г.И. Шавельский в своих воспоминаниях отмечал, что не все епархиальные преосвященные строго придерживались требований, выдвигаемых к кандидатам. Так, он писал о Полоцкой епархии: «К сожалению, и в Великую войну, несмотря на все принятые протопресвитером предосторожности, епархиальные власти не всегда серьезно относились к выбору. В 1915 г. Полоцкое епархиальное начальство, по требованию Синода, избрало пятерых: четверо из них было в возрасте от 62 до

71 года, а пятый находился под судом. Конечно, ни один из них не был допущен протопресвитером на театр военных действий. При таком положении дела, – делал вывод Г.И. Шавельский, – могли проникать в армию и недостойные» [2, с. 98–99].

Изучение архивных материалов показало, что по мере продвижения германско-австрийских войск на территорию Российской империи, в частности в белорусские губернии, росла необходимость в священниках, обслуживающих санитарные поезда, многочисленные полевые подвижные госпитали, а также новые военные подразделения. На основании донесений главного священника армий Западного фронта можно утверждать, что среди назначавшихся священников было большое число выходцев из Гродненской епархии, что объясняется занятием территории епархии противником и эвакуацией священников с мест своей епархиальной службы. Помимо Гродненской, встречаются представители Минской, Полоцкой епархий.

Важной составляющей отправки священнослужителей в ведомство при протопресвитере на время войны стала гарантия приходскому духовенству возвращения на места своей епархиальной службы по окончании войны. Так, вышеупомянутый указ Святейшего синода определял сохранить за назначенными в действующую армию священнослужителями занимаемые ими должности в епархии, с присвоенным по ним содержанием [1, Л. 60 об.]. В освобожденные приходы временно направлялись другие епархиальные священники. Однако на практике епархиальное начальство нередко принимало решение объявлять приходы ушедших в военное ведомство священников свободными, и направляло туда нового человека на постоянную службу. В таких ситуациях возникала череда разбирательств и жалоб. В 1916 г. в Полоцких епархиальных ведомостях был помещен Указ Святейшего синода от 4 июня 1916 г. на имя Кириона, епископа Полоцкого и Витебского. В документе поднимался вопрос о сохранении за священниками, назначаемыми в действующую армию, занимаемых ими по епархиальной службе приходов и содержания, присваиваемого по ним. Этот указ объяснял условия, при которых приход может быть сохранен за мобилизованным священником. Было решено не сохранять денежного содержания за священниками, ввиду того, что по ведомству военного и морского духовенства были хорошие оклады. Исключение составляли случаи, когда о сохранении содержания ходатайствовал протопресвитер. Епархиальные места службы сохранялись лишь за теми священниками, которые были призваны в армию по мобилизационному расписанию или по особым распоряжениям Святейшего синода. В указе отмечалось, что за такими священнослужителями сохранялись лишь основные по епархиальному ведомству должности приходских священников, и по этим должностям должно было определяться содержание [3, с. 294]. Это означает, что священники, которые добровольно изъявляли желание пополнить ряды военного духовенства, вне мобилизационного расписания, могли быть лишены своего прихода.

## **Литература**

1. РГИА. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9768. Лл. 60-60 об.

2. Шавельский, Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота (в 2 томах) / Г. Шавельский. – Т. 2. – Нью-Йорк, 1954. – 412 с.
3. Указ Святейшего Синода от 4 июня 1916 г. // Полокжие епархиальные ведомости. – 1916. – № 25. – С. 293–295.

## **ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ, ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX стст.**

### **Табунов Василий Васильевич**

доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин, заведующий аспирантурой учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат исторических наук, доцент  
(г. Могилев, Беларусь)

Согласно данным переписи 1897 г., на белорусских землях проживало 148 408 старообрядцев, что составляло около 2% от общего количества населения [1, с. 252]. Закон строго регламентировал деятельность староверов. Так, старообрядческим духовным наставникам разрешалось исполнять духовные требы, но им было запрещено заниматься распространением своего вероучения. Староверы не могли совершать публичное свидетельство веры: крестные ходы, ношение икон (кроме случаев погребения); духовные лица не имели права появляться в церковном облачении вне молитвенных домов. Старообрядцам запрещалось «заводить скиты и обители». Для ремонта молитвенных зданий требовалось разрешение губернатора, а для распечатывания закрытых было необходимо позволение министра внутренних дел и обер-прокурора Синода. Староверы были лишены прав на законный церковный брак и на имение своих богослужбных книг. Приобретать духовную литературу они обязаны были в особой правительственной типографии. Старообрядцы не должны были иметь свои особые священные изображения и иконы. Вступление старовера в иконописный цех могло состояться только с разрешения министра внутренних дел. У старообрядцев отсутствовало право на приём лиц неправославных исповеданий, «изъявивших добровольное желание присоединиться к расколу». Ведение актов гражданского состояния староверов было возложено на полицию [2, с. 10–12].

Несмотря на столь многочисленные ограничения, пути достижения главной цели – религиозной свободы – рассматривались старообрядцами-предпринимателями, игравшими ведущую роль в религиозной жизни общин, исключительно в рамках легальной деятельности. Оппозиционные настроения по отношению к властям проявляли начётчики-миряне, которые вели диспуты с миссионерами господствующей церкви.

Отношения между старообрядцами и местным населением складывались по-разному. Так, если из Виленского уезда и самого губернского центра, а также из Витебского и Динабургского уездов Витебской губернии сообщалось о достаточно доброжелательных отношениях, то из Бобруйского уезда Минской

губернии, а также уездов Режицкого, Люцинского, Себежского и Невельского Витебской губернии приходила информация о нежелании староверов общаться с православными. Наибольшую терпимость проявляли к православным поповцы. Особенно характерно было это для «древлеправославных», проживающих в Гомельском уезде Могилёвской губернии. В силу отличных религиозных установок, наибольшую оппозиционность в отношении православия проявляли беспоповцы. Миссионер Литовской епархии Д. Губин в 1895 г. информировал начальство о том, что «раскольники Дисненского уезда отличаются особенной враждебностью к православной церкви» [3, с. 98].

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

По мнению властей, старообрядцы в экономическом плане служили противовесом еврейскому населению. Поэтому признавалось особенно важным распространить старообрядческие поселения на территории края. Работа в данном направлении была проведена в 70–80-х гг. XIX ст. Так, законом от 19 апреля 1874 г. были легитимированы браки старообрядцев с «установлением записи в полицейских книгах». Но этот закон имел существенный недостаток – одно только слово «полиция» производило отталкивающее впечатление на каждого старообрядца [4, л. 38].

Указами Александра II от 22 мая и 3 июня 1876 г. были узаконены правила о размещении единоверцев и старообрядцев на частных землях в Северо-Западном крае. Закон от 3 мая 1883 г. предоставил старообрядцам некоторые религиозные и гражданские права. Им разрешалось проводить богослужения как в молитвенных домах, так и на частных квартирах при условии ненарушения «общих правил благочиния» и общественного порядка. Постройки, пригодные для превращения в молитвенные дома, разрешалось превращать в таковые «в случае возобновления и исправления зданий» с разрешения местного губернатора, в остальных случаях – Министерства внутренних дел с учётом соответствия «местным условиям» и «нравственного характера» учения каждого толка [5, л. 1–1об.].

Прекращались преследования тех наставников, которые исполняли духовные требы, не имея подтверждения своего духовного сана. Для внутреннего перемещения старообрядцам выдавались паспорта общего образца. Но часть религиозных действий старообрядцев по-прежнему находилась под запретом: им не разрешалось открывать монастыри и скиты, организовывать крестные ходы, пользоваться колоколами, совершать публичное ношение икон. Монахам и наставникам нельзя было появляться в церковной одежде в общественных местах. Старообрядческие священники не признавались принадлежащими к духовному сословию [6, с. 121–122].

В 1897 г. по белорусским губерниям были подготовлены, но не проверены списки старообрядцев, на которых распространялось действие указов от 22 мая и 3 июня 1876 г. В результате многие староверы не попали под их положения. 19 ноября 1903 г. был издан указ о необязательности для староверов

общественных приговоров об установлении сборов в пользу православных храмов. Но данное постановление не всегда выполнялось на деле [7, с. 1]. Ситуацию усугубляло то, что на староверов не был распространён манифест от 3 ноября 1905 г., отменявший выплату выкупных платежей. Это привело к осложнению экономических условий жизни старообрядцев на белорусских землях. В поисках выхода из создавшихся условий они переселялись в Сибирь и на Дальний Восток [8, с. 124–125].

Таким образом, положение проживавших в конце XIX – начале XX стст. на белорусских землях старообрядцев было сложным. Учитывая их лояльное отношение к властям, им были предоставлены некоторые религиозные и гражданские права. Тем не менее, деятельность староверов находилась под пристальным контролем администрации, поддерживавшей, как правило, православную церковь.

### **Литература**

1. Общій свод по империи результатов данных первой всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 г. / под ред. Н.А. Троицкого. – СПб. : Паровая Тип.-Лит. Н.Л. Ныркина, 1905. – Т. 1. – 268 с.
2. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. – СПб. : Издание кодификационного отдела при Гос. Совете, 1890. – Т. XIV. – 96 с.
3. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
4. ГАРФ. – Фонд 1729. Оп. 1. Д. 139. Указы Николая II о принятии мер к возрождению церковно-приходских общин, пересмотре законов о печати, усилении полицейского режима 1903 г.
5. НИАБ. – Фонд 1430. – Оп. 1. – Д. 43901. Указ Сената губернатору о представлении сведений о раскольнических молельнях и их наставниках 1898 г.
6. Гарбацкі, А.А. Гісторыя стараабрадніцтва на беларускіх землях ў канцы XVII–XX ст. / А.А. Гарбацкі. – Брэст : Выд-ва Брэсцкага дзярж. ун-та, 1999. – 202 с.
7. Несправедливые налоги // Голос старообрядца. – 1906. – 23 марта. – С. 1.
8. Гарбацкі, А.А. Гісторыя стараабрадніцтва на беларускіх землях ў канцы XVII–XX ст. / А.А. Гарбацкі. – Брэст : Выд-ва Брэсцкага дзярж. ун-та, 1999. – 202 с.

## **ИЗЪЯТИЕ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОЛОЦКОМ УЕЗДЕ (1922 г.) В КОНТЕКСТЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ**

**Тригорлова Людмила Брониславовна**

учитель истории УО «Полоцкая государственная гимназия № 2»  
(г. Полоцк, Беларусь)

С приходом к власти в октябре 1917 г. большевиков коренным образом меняется положение существовавших в России конфессий. Деятельность революционных властей началась с создания специальных нормативных документов (декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», январь 1918 г.; др.), которые определяли их позицию по отношению к церкви. Это: национализация церковных и монастырских земель, прекращение финанси-

вания на содержание духовенства, храмов и религиозных церемоний, ликвидация государственных учреждений, занимающихся делами духовенства. Но запрета на деятельность религиозных организаций не существовало. Однако уже в начале 20-х гг. XX в. ужесточается контроль за деятельностью церкви, начинаются репрессии в отношении священнослужителей и изъятие ценностей храмов. В январе 1922 г. принимается постановление «О ликвидации церковного имущества», а уже в феврале того же года издаётся декрет об изъятии из церковного имущества и передаче его в органы Наркомфина. Причиной изъятия ценностей стало истощение финансовой системы советского государства, а поводом – голод в Поволжье.

В Полоцком уезде Витебской губернии существовали общины разной конфессиональной принадлежности: еврейские, православные, римско-католические, евангелическо-лютеранские и старообрядческие. Витебская губернская комиссия по изъятию церковных ценностей требует создания на местах подкомиссий и их ознакомления со старыми епархиальными описями церковного имущества. Члены подкомиссий получали специальные удостоверения со сроком действия 10 дней и инструкции по производству учёта церковных ценностей. В состав подкомиссий входили председатель, члены РКИ и члены Церковного Хозяйственного совета. Подкомиссии должны были работать при помощи священника соответствующей церкви.

После того, как Полоцкая Уподкомиссия приступила к работе, выяснилось, что из-за военных действий предыдущих лет инвентарные книги сохранились не везде. Например, они отсутствовали в римско-католическом костёле г. Полоцка. Об этом ещё в 1921 г. сообщал Могилёвскому архиепископу настоятель костёла. Копия этого документа была представлена в подкомиссию [1, л. 49]. Да и священнослужители неохотно шли на сотрудничество с властью. Подкомиссии пришлось составить акт об отказе настоятеля костёла участвовать в процессе учёта ценностей: «...настоятель гр. Барановский категорически отказался принимать участие, мотивируя отказ тем, что у него нет письменного распоряжения архиепископа, живущего в Петрограде Яна Цепляка...» [2, л. 215]. Кроме того, в отдельных волостях Полоцкого уезда не оказалось действующих храмов или ценностей к изъятию. Об этом свидетельствуют справки волостных исполкомов: Ореховского [1, л. 97], Андреевского, Юровичского [2, л. 159], предоставленные уполномоченному по изъятию церковных ценностей. Были составлены акты и об отсутствии ценностей в Лютеранской кирхе и Старообрядческой церкви г. Полоцка [1, л. 33]. А Витгубкомиссия торопила с изъятием ценностей: «...работы изъятия церковных ценностей ведите с полной энергией в спешном порядке не допуская никаких послаблений. Виновных: сопротивлений, укрывательства ценностей, порчи инвентарных книг немедленно карайте судом...» [1, л. 10]. При изъятии ценностей составлялась опись в 3-х экземплярах. В неё вносились номер предметов по порядку, наименование вещей, качество (золото, серебро и др.), вес и размер предметов, другие особенности, а также делалась пометка о необходимости предмета для богослужения (кроме синагог) [1, л. 8].

В храмах Полоцка изъятие церковных ценностей проходило в основном 10 мая 1922 г. [1, л. 34]. В докладе Полоцкой Уподкомиссии в Витгубком отмеча-

лось, что «...изъятие ценностей по городу и уезду закончено без особых острых конфликтов. Есть ничтожное количество не изъятых вещей, подлежащих замене менее ценными, которые по выяснению возможностей замены будут изъяты дополнительно...» [2, л. 218].

Храм	Количество наименований	Металл	Вес изъятых ценностей
Николаевский собор	15	серебро	3 ф 16 зол
Софийский собор	9	серебро	12ф 95 зол
Единоверческая церковь	12	серебро	6ф 66зол
Римско-католический костёл	9	серебро	21ф 21зол 24 дол
		золото	1зол 72 дол
Спасо-Ефросиниевский монастырь	16	серебро	8 пудов 29 ф 17 зол 23 дол
Покровская церковь	13	серебро	13ф 4 зол 48 дол
Богоявленский мужской монастырь	12	серебро	29 ф 34 зол
Иоанно-Богословская церковь	1	серебро	3ф 64зол 69дол

Изъятые предметы были в основном из серебра. Больше всего ценностей изъято в Спасо-Ефросиниевском монастыре: 8 пудов 29 фунтов 17 золотников 23 доли серебра (пуд – 40 фунтов = 16,38 кг; фунт – 96 золотников = 0,41 кг; золотник – 4,27 г; доля – 0,044 г.). В том числе была изъята и серебряная рака от мощей Ефросиньи Полоцкой весом 7 пудов 32 фунта с одной четвертью.

В волостях Полоцкого уезда кампания по изъятию ценностей проходила с 10 по 16 мая 1922 г. Там имели место выступления верующих в защиту церковных ценностей [1, л. 77] и превышение полномочий членами Уподкомиссии. Это беспокоило Витебскую губкомиссию: «...в некоторых местах Члены Комиссии на глазах верующих производят бесчинства как в церквах, так и над священными предметами, чем разжигают толпу верующих и оскорбляют их религиозные чувства. ГПУ предлагает первое: дать указание представителям Губотделов, чтобы ни в коем случае не допускали подобных бесчинств, второе: в случае, если кто-либо позволит себе произвести подобные бесчинства – привлекать таких к суровой ответственности...» [1, л. 14].

Изымались напрестольные кресты, ризы от икон, чаши, кадила, лампы, уголки от Евангелий и др. Внимание обращалось в основном на материал, из которого предметы культа были изготовлены. Художественная ценность изъятого имущества обычно не учитывалась. В случае, если священник или верующие ходатайствовали о замене изымаемых церковных ценностей на серебряные монеты [2, л. 172], власти такие ходатайства удовлетворяли. Священники давали соответствующие расписки, где оговаривались условия замены и сроки её проведения [2, л. 174]. К 17 мая 1922 г. процесс изъятия ценностей в Полоцком уезде был завершён.

Таким образом, изъятие церковных ценностей было ещё одним шагом Советской власти в деле ликвидации влияния церкви на верующих. Только часть ценностей пошла на закупку продовольствия для голодающих Поволжья. Другая часть ушла на подготовку и проведение самой кампании по изъятию цен-

ностей, третья – на содержание партийного и государственного аппаратов, а следы четвёртой части затерялись в кабинетах некоторых сотрудников Гохрана, о чём свидетельствовали судебные процессы.

### **Литература**

1. Зональный государственный архив в г.Полоцке. Ф.51, оп.1. Т.1. д.108. Л. 10, 14, 33, 34, 49, 77, 97.
2. Зональный государственный архив в г.Полоцке. Ф.51, оп.1. Т.2. д.108. Л. 215, 159, 172, 174, 218.
3. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / навук. рэд.У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.

## **FORUM EXTERNUM И FORUM INTERNUM ПРАВА НА СВОБОДУ СОВЕСТИ И СВОБОДУ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В РОССИЙСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ И МЕЖДУНАРОДНЫХ АКТАХ**

### **Шашкова Анастасия Владимировна**

аспирант кафедры Конституционного и муниципального права  
Московского государственного юридического университета им. О.Е. Кутафина  
(МГЮА) (г. Москва, Россия)

Право на свободу совести и вероисповедания – одно из неотъемлемых прав человека, признаваемых и охраняемых во многих странах мира. В наше время этот тезис уже не требует доказательств, поскольку, относясь к так называемым правам человека первой волны, оно уже прочно укрепилось в национальных законодательствах большинства стран и международных актах. В числе стран, признающих особую ценность этого права, находится и Российская Федерация. Статья 28 Конституции РФ устанавливает, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». Почти идентичен и текст Федерального закона от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (далее – «ФЗ о свободе совести»), добавляющий в текст только правомочие на свободное изменение религии. Таким образом, национальное российское законодательство говорит о свободе совести и свободе вероисповедания, разделяя эти понятия, но не раскрывая ни одного из них. По этой формулировке невозможно точно сказать, какое из перечисленных правомочий включается в понятие «свобода совести», а какое – в понятие «свобода вероисповедания». Как отмечает профессор М.О. Шахов в своем комментарии к п. 1 ст. 3 ФЗ о свободе совести, в выражении «свобода совести и свобода вероисповедания» слово «вероисповедание» означает «исповедание веры», то есть свободный выбор религии и возможность действовать в соответствии со своими убеждениями» [1, с. 47].

Если продолжить эти размышления, то можно прийти к заключению, что выражение «свобода совести и свобода вероисповедания» в российском законодательстве может толковаться двумя разными, но не взаимоисключающими способами. Во-первых, речь может идти о противопоставлении нетеистических убеждений («свобода совести»), например, пацифистские убеждения, и теистических убеждений, то есть веры («вероисповедание»). Во-вторых, это выражение можно рассматривать как включающее в себя две разные сферы проявления свободы совести – внутреннюю (*forum internum*) и внешнюю (*forum externum*). При этом *forum internum* как сфера, существующая внутри отдельной личности, не затрагивая других членов общества, включает право на приобретение и/или изменение теистических и нетеистических убеждений [2], а также свободу мысли, свободу мировоззренческого выбора [1, с. 57]. А *forum externum* относится к праву на свободное исповедание своих религиозных или не религиозных убеждений вовне, включая в том числе, право на совместное с другими исповедание религии. Различия между этими двумя сферами наиболее ярко проявляются в возможности ограничения *forum externum*, одновременно с невозможностью такого ограничения в отношении *forum internum* (эти две сферы подробно разбираются в монографии Бахией Г. Тахзиб «Свобода совести и вероисповедания. Обеспечение эффективной международно-правовой защиты» [2]. Что касается такого рода ограничений в российском законодательстве, то в соответствии с ч. 3 ст. 55 Конституции РФ «права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства», это относится и к рассматриваемым нами свободам. Сходная формулировка содержится и в ч. 2 ст. 3 ФЗ о свободе совести. Очевидно, что в рамках российского законодательства речь идет только об ограничении *forum externum* права на свободу совести и свободу вероисповедания, поскольку ограничение *forum internum* вряд ли вообще возможно, ведь «никакие убеждения не могут быть преступными, запрещенными, пока они пребывают только внутри человеческого сознания» [1, с. 57]. И действительно, как может государство в рамках какой-либо правовой процедуры запретить человеку иметь ту или иную веру? Говорить о такой возможности стоит лишь в рамках научно-фантастических сюжетов, вроде чипирования населения для контроля за его мыслями. В этом российское законодательство полностью совпадает с основными международными актами в области защиты прав человека.

Так, Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г/ (далее – Пакт 1966 г.) в ч. 1 ст. 18 устанавливает, что «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении» (идентичная формулировка содержится и в ст. 18 Всеобщей декларации о правах человека 1948 г.). В ч. 3

ст. 18 Пакта 1966 года предусматривается возможность ограничения только «свободы исповедовать религию и убеждения»; соответственно, невозможно установление каких бы то ни было ограничений в отношении свободы мысли, совести и религии, провозглашенной в ч. 1 ст. 18 Пакта 1966 г., равно как и в отношении свободы лица иметь или изменять религию или убеждения по своему выбору [3, с. 212]. Но что же подразумевается под термином «исповедовать»? В английской версии Пакта 1966 г. говорится о возможности ограничения «freedom to manifest one's religion or beliefs». Английский глагол «to manifest» переводится как «обнаруживать, проявлять, обнаруживать». То есть в данном случае речь о проявлении внутренних убеждений человека вовне, то есть о *forum externum* данной свободы. В этом случае свобода исповедовать свою религию и убеждения «подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц». Можно заключить, что русскоязычная версия Пакта 1966 г. использует глагол «исповедовать» для обозначения тех действий, которые может совершать лицо в связи со своими внутренними религиозными или иными убеждениями, не касаясь *forum internum*.

То же различие между *forum externum* и *forum internum* прослеживается и в Европейской конвенция о правах человека 1950 г. (далее – «Европейская конвенция»), где в ст. 9 определено, что «каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как индивидуально, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в богослужении, обучении, отправлении религиозных и культовых обрядов» [4, с. 11]. Права, входящие в *forum internum*, рассматриваются в этом акте как абсолютные [1, с. 57], а ограничиваться может только свобода исповедовать (*to manifest*) свою религию или убеждения (то есть *forum externum*).

Таким образом, несмотря на некоторое различие в формулировках в российских и международных актах, можно прийти к заключению, что в настоящее время в правовой практике есть четкое разграничение между *forum externum* и *forum internum* свободы совести и вероисповедания.

## Литература

1. Научно-практический комментарий к Федеральному закону «О свободе и о религиозных объединениях» (постатейный), под общ. ред. Р.В. Маранова. – М. : Славянский правовой центр, 2011. – 624 с.
2. *Tahzib G. Bahiyiyih*, Freedom of Religion or Belief. Ensuring Effective International Legal Protection. – Martinus Nijhoff Publishers, 1996. – 600 p.
3. *Partsch K. J.* Freedom of Conscience and Expression, and Political Freedoms in The International Bill of rights. The Covenant on Civil and Political Rights. – Henkin L. ed. New York, Columbia University Press, 1981. – P. 209-245.
4. Европейская конвенция по правам человека. [Электронный ресурс] // European Court of Human Rights. URL: [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_RUS.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_RUS.pdf) (дата обращения: 29.02.2016 г.).

## ПОЛИТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

**Шнайдер Лидия Владимировна**

аспирант кафедры философии религии и религиоведения  
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова  
(г. Москва, Россия)

Как известно, путь к постулируемым отныне во всех международных и государственных документах принципам свободы совести и вероисповедания был долгим. Мы полагаем, что понимание свободы совести, очерчивание ее критериев зависит во многом от знания истории становления и основных тенденций развития этого понятия. И в рамках данного доклада мы обратимся к начальному этапу дискуссии о проблеме свободы совести и вероисповедания, которая впервые довольно четко обозначилась лишь в античных обществах. В частности, речь пойдет об определении пределов терпимости и проведении на практике принципа религиозной свободы в Римской империи.

Религиозная система римлян была по своей сути ритуалистической и не-догматической. По причине того, что «их религиозная традиция предписывала обряды, а не то, во что верить», каждый человек был свободен в своем понимании и представлении богов и устройства мира [6, с. 175]. И в принципе возможна была ситуация, когда человек открыто заявлял о своем неверии: так, например, последовательно атеистическую позицию отстаивал Тит Лукреций Кар (96–55 г. до н.э.). Так что, можно говорить о том, что в Риме имела место быть свобода в выражении своей религиозности или же нерелигиозности. Но стоит отметить, что эта свобода была относительной, поскольку на нее накладывались ограничения, связанные с ритуальной практикой: гражданин Рима был обязан принимать участие в отправлении официальных публичных культовых действий [6, с. 31]. Что же касается жителей провинций, то они имели возможность почитать любых богов, отправлять любые культы, при условии уважения к римской религии. Включение в состав империи новых территорий не сопровождалось требованием отказа для местных жителей от своей религиозной традиции. Римской религии был совершенно чужд эксклюзивизм, что на практике предполагало значительную религиозную толерантность [4, с. 24].

Ситуация несколько изменилась, когда в конце I в. до н.э. Октавианом Августом (27 г. до н.э. – 14 г. н.э.) был введен культ императора, соблюдение которого стало строго обязательным как для римлян, так и для жителей римских провинций, и закон об оскорблении величества (*crimen laesae majestatis*), согласно которому отказ от совершения жертвоприношения императору и клятвы гением императора рассматривался как государственная измена. Стоит подчеркнуть, что фактически императорский культ, участие в котором расценивалось как свидетельство лояльности власти, был единственным обязательным для всех жителей империи.

В своем управлении провинциями римляне проявляли толерантность и уважение к местным религиям, но, разумеется, на практике имели место и случаи

ущемления прав последователей тех или иных религиозных традиций. Например, согласно сведениям Г.Т. Светония (ок. 70 г. – после 122 г.), император Тиберий (14–37 гг.) запретил египетские и иудейские обряды в Риме [1, с. 90], а Клавдий (41–54 гг.), продолжая такую политику в отношении иудеев, изгнал их из столицы [1, с.140]. Подобная практика в отношении римских властей к разным религиозным культам и их приверженцам имела политическое основание, она может быть объяснена тем, что в условиях антиримских выступлений в провинциях национальные религии довольно часто выступали в качестве идейной платформы в деле интеграции оппозиционных римской власти сил. Таким образом, в зависимости от конкретной социально-политической ситуации отношение римского государства к культам покоренных народов существенно различалось и носило избирательный характер. Так что можно говорить о том, что в Римской империи свобода вероисповедания обеспечивалась до тех пор, пока признавались религиозные основы государства [2, с. 481]. Для большинства жителей империи, которые сохраняли верность политеистическим культам, клятва гением императора и принесение ему жертвы не было чем-то совершенно невозможным, а вот для иудеев и христиан, последователей монотеистических религиозных систем, это представляло собой серьезную нравственную проблему.

Космополитизм христианства, непризнание императорского культа, активный прозелитизм среди угнетенного населения – все это представляло опасность для римской власти, что и повлекло политику притеснений и гонений христиан. Причем сами христиане неоднократно указывали на то, что они ни в коем случае не ставят своей целью уничтожение римской государственности и почитают императора [5, с. 172]. Так, и в Новом Завете проводится линия повиновения государственной власти. Например, ап. Павел утверждал, что «всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога» (Рим 13:1–2), но при этом он указывал на то, что в случае, если представители власти принуждают христианина поступать не по совести, в повиновении может быть отказано. Таким образом, христианами был выдвинут тезис о невозможности посягательства со стороны власти на область личной веры. В своем стремлении обосновать отказ от принесения жертв традиционным богам и императору, христианские апологеты указывали на свою приверженность принципам веротерпимости и выдвигали требование религиозной свободы (*libertas religionis*). Так, Тертуллиан (155/165 – 220/240 гг.) писал: «Каждый поклоняется тому, чему хочет. Религия одного человека ни вредна, ни полезна для другого. Но не свойственно одной религии делать насилие над другой. Религия должна быть приемлема по убеждению, а не насилу» [5, с. 213].

Изменение государственной политики в отношении христиан связано с именем императора Константина (306–337). После длительного периода гонений Миланский эдикт 313 г., положивший конец преследованию христиан и уравнивший христианскую религию с другими, и предшествовавший ему в 311 г. «Эдикт о терпимости» Галерия создали в государстве совершенно новую ситуацию. Важно заметить, что этот акт касался не только христианства, он в принципе провозгласил принцип свободы вероисповедания: «Вообще никого не лишать свободы следовать и держаться соблюдаемой у христиан веры, и

чтобы каждому дана была свобода следовать той религии, какую сам считает наилучшею для себя» [3, с. 256].

По мере укрепления прохристианской тенденции, которая окончательно возобладали к концу IV в., терпимое отношение к другим религиозным течениям и культам сменяется нетерпимостью. Была начата борьба с последними приверженцами политеизма, со свободомыслящими, со сторонниками античной философии и культуры, с представителями еретических течений внутри христианства. Религиозный эдикт (380 г.) императора Феодосия I (379–395 гг.) и его соправителя Грациана (379–383 гг.) утвердил христианство в качестве единой государственной религии Римской империи, а в 391–392 гг. согласно распоряжению Феодосия были изданы эдикты, запретившие исповедание каких бы то ни было языческих культов на территории империи. И в этот самый момент принцип *libertas religionis* перестал иметь какое-либо значение в Римской империи.

Данный исторический экскурс позволил понять, что наличествующий в римской и христианской религиях потенциал как толерантности, так и религиозной нетерпимости проявлялся в зависимости от конкретных исторических обстоятельств. Это, в свою очередь, важно для понимания функционирования принципа свободы совести, ведь его содержание может меняться в соответствии с историческим контекстом.

### **Литература**

1. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. О знаменитых людях (фрагменты) / пер. и прим. М.Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1964. – 375.
2. Основы религиоведения: Учеб./ Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 2005. – 508 с.
3. Поснов, М.Э. История христианской Церкви: (До разделения Церквей 1054 г.). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. – 616 с.
4. Стецкевич, М. С. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. – 430 с.
5. Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. – СПб.: "Издательство Олега Абышко", 2005. – 256 с.
6. Шайд Дж. Религия римлян / пер. с фр. О.П. Смирновой. – М.: Новое издательство, 2006. – 280 с.

## **СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ПРИНЦИПОВ СВЕТСКОСТИ И СВОБОДЫ СОВЕСТИ**

### **Элбакян Екатерина Сергеевна**

профессор кафедры социологии и управления социальными процессами  
Академии труда и социальных отношений; доктор философских наук,  
старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

Секуляризация как мощный процесс и неотъемлемая часть социальной модернизации, постепенно набирающий силу в Западной Европе, начиная с

эпохи Возрождения, заключалась 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» [1, 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 земель, 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. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и к самим себе не пользуются религиозными интерпретациями» [2, с. 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 государства 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 обнародование не угрожает общественному порядку. Сам же термин «светскость» (франц. -лаицизм) впервые был использован Фернаном Бюиссоном в 1887 г. в «Педагогическом словаре». Правда ранее он употреблялся в качестве при-

лагательного (например «светское государство», «светская школа», «светская мораль»). Одним из основных принципов светскости является недопущение религиозного регламента для общественных и государственных институтов – искусства, образования, армии и т.д. Одной из крайних форм этого следует считать *антиклерикализм*, который возникает в качестве реакции на попытки введения такого регламента. Однако, только этим светскость, конечно, не исчерпывается, ибо она лежит в основе формирования внерелигиозной морали, внерелигиозного, научного 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.

Идеи свободы совести и отделения церкви от государства получили широкое распространение в рамках протестантизма. Так, в Аугсбургском исповедании веры (лат. «*Confessio Augustana*», нем. «*Augsburgische Konfession*»), написанном Ф. Меланктоном при непосредственном участии М. Лютера, содержится идея разделения церковной и светской властей. Со ссылкой на евангельские тексты указывается недопустимость претензий церкви на светскую власть (статья XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)»)

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 для общества 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 прав свобод вероисповедания, независимо от их религиозной принадлежности, то есть, религиозной свободы.

Не исключая религию из публичного пространства, светскость меняет в нем лишь ее место и роль, ибо религия перестает быть государственной, социально обязательной, а религиозные нормы не представляются более высшими этическими принципами, обязательными для всех.

С эпохи Нового времени в европейской истории прочные позиции занимает рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) на-

чинает восприниматься как нечто субъективное и, в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) – как объективное, ощущаемое материально. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализуется. Картина мира обмирщается, в ней остается все меньше места для трансцендентных сущностей, и человек со всеми присущими ему атрибутами оказывается «мерой всех вещей». Социум становится поликультурным и мультикультурным.

Свобода совести при подобном типе общества и государства выступает одной из фундаментальных человеческих свобод. Это относится и к России, где конституционно провозглашен принцип свободы совести: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (статья 28).

Проблема состоит лишь в реализации этого принципа. К сожалению, нередко приходится наблюдать избирательность его применения, когда в отношении религиозных меньшинств он практически не работает, общины лишаются религиозного статуса или ликвидируются (например, Саентологическая церковь Москвы), верующие обвиняются в создании экстремистской группы (например, так называемое «дело 16-ти» в Таганроге, где в течение нескольких лет продолжается судебный процесс над 16 Свидетелями Иеговы, которые после закрытия местной религиозной организации продолжили совместные богослужения в качестве религиозной группы в полном соответствии со ст. 7 Федерального Закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»), а религиозная литература характеризуется как экстремистская и вносится в Федеральный список экстремистских материалов, публикуемый Министерством юстиции РФ, который на сегодняшний день (январь 2016 г.) насчитывает 3239 наименований и т.д.

Таким образом, оказывается, что одного лишь провозглашения конституционного принципа в России далеко не достаточно, так как сохраняется актуальность главного – его последовательного проведения в практике повседневной жизни. Только в этом случае можно говорить о его неукоснительном соблюдении, вспомнив крылатое латинское изречение «non rex est lex, sed lex est rex» (лат. – «не царь является законом, а закон – царем»).

### **Литература**

1. Овсиенко, Ф.Г. Секуляризация // Энциклопедия религий ; под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2008. – 1520 с.
2. Berger, P. The Social Reality of Religion. – London : Faber & Faber, 1969. – 231 p.

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА. СПЕЦИФИКА СЕВЕРОКАВКАЗСКОГО САЛАФИЗМА

**Атмурзаева Фатимат Исаковна**

профессор кафедры истории, философии и права Кабардино-Балкарского государственного аграрного университета имени В.М. Кокова;  
доктор философских наук, профессор (г. Нальчик, Россия)

В наши дни, все, что связано с исламом, мусульманской религией вызывает огромный интерес как у обывателей, так и у специалистов, теоретиков. Процессы, происходящие в мире, столкновение ценностей разных цивилизаций, религий, интересов, отражаются в жизни и самоощущении, практически, каждого человека. В данной статье осуществляется анализ теоретических истоков исламского фундаментализма и специфики северокавказского салафизма.

Ислам возник в VII в. н.э., а с VIII – пер. пол. X вв. начал интенсивно проникать на Северный Кавказ. В исламе существует три основных направления: суннизм (последователи Сунны), шиизм (последователи четвертого праведного халифа Али) и хариджизм (ибадиты). В России распространено самое либеральное направление ислама – суннизм. Суннизм имеет четыре мазхаба (богословско-правовых школ): маликиты, ханбалиты, ханифиты, шафииты. Маликиты и ханбалиты больше придерживаются буквы божественного Закона, а ханифиты и шафииты – духа Закона. Ханафитский мазхаб распространен на территории Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, Адыгее. На Северном Кавказе шафиитский мазхаб распространен среди вайнахов (чеченцев, ингушей и, в Дагестане – кроме кумыков и ногайцев). Исламский фундаментализм как учение основывается на ханбалитском мазхабе, основателем которого является багдадский богослов XIX в. Ахмад Ибн Ханбал (780–855). Ахмад Ибн Ханбал основал самую политизированную из четырех суннитских канонизированных школ. Последователем крайнего направления ханбалитского мазхаба является средневековый богослов Ибн Таймийа (1263–1328). Как и Ахмад Ибн Ханбал, Ибн Таймийа, был противником беда – новшеств, уводивших мусульман от первоначального ислама.

В середине XVIII в. возникает религиозно-политическое движение суннитского толка – ваххабизм, по имени его создателя и идеолога Ибн аль-Ваххаба – восприемника и продолжателя учений Ахмада Ибн Ханбала и Ибн Таймийа. Важным в идеологии и практике ваххабизма является джихад – борьба за веру, борьба на пути к Аллаху.

Фундаментализм бывает разный: православный, католический, иудейский, исламский. Коммунистический фундаментализм также стремится утвер-

дять базовые идеалы справедливого общества. Религиозный фундаментализм утверждает абсолютный авторитет Божественного откровения, выраженного в священном Писании, Коране, Талмуде и т.д. Начало XXI в. – яркий пример расцвета фундаментализма разного толка.

Новейшая история, по мнению идеологов религиозного фундаментализма, все убедительнее свидетельствует об угасании религии и господстве греха под напором Зла, о наступлении времени Антихриста, Иблиса, означаемом неотвратимостью «конца света» в рамках нынешнего поколения.

На распространение фундаментализма на Северном Кавказе оказывают влияние не только внутренние, но и внешние факторы. Во все времена Северный Кавказ был территорией, с которой можно было повлиять на ситуацию как внутри России, так и за ее пределами. Внешние силы не упускают возможности воспользоваться как культурой, так и историей этого региона. Ухудшение социально-экономического положения в стране в купе с новыми мусульманами, с новым религиозным сознанием (традиции местного ислама были разрушены) и привели к появлению в мусульманских регионах России не только салафитов, с идеей джихада сердца, но и салафитов с идеей джихада меча – выразителей недовольства существующими общественно-экономическими, политическими отношениями. По уровню экономического развития Северный Кавказ был, да и пока остается, одним из самых отсталых регионов России. Безработица, обнищание населения, бесперспективная молодежь, не находящее места для проявления всех своих талантов и способностей. Для большого количества людей, с их бедами, болезнями, нищетой, для неустроенной молодежи ислам стал спасительной опорой, с помощью которой они могут выразить свою боль и недовольство.

Наряду с религиозным фактором, в стране существует и другой, не менее острый фактор дестабилизации – национализм. Национализм как больших, так и малых народов. Корни национализма там же, по большей части, в экономической сфере, хотя и другие факторы не менее важны в анализе этого феномена (социальные, политические). Проблема носит системный характер. Северный Кавказ – мультикультурное образование с множеством языковых групп, конфессий, цивилизационно-исторических сообществ. Именно поэтому на этой территории как в лакмусовой бумаге проявляется весь общественный негатив, накопившийся в социуме в целом. Северный Кавказ является зеркалом, отражающим истинное положение российского социума.

Ислам вообще, а Коран и Сунна в частности, объявляются исламскими фундаменталистами единственным источником всех человеческих ценностей, законов, стандартов и т.д. Все понятия, традиции, законы, созданные людьми, должны, с их точки зрения, быть отброшенными. Очень четко выражена у исламских фундаменталистов идея дихотомии мира, полярности добра и зла. Силы добра возглавляются Аллахом, а силы зла – сатаной. Битва между ними идет на всех уровнях, начиная от человеческой психики и кончая мировым разумом. Критерием добра является вера в Аллаха. Салафиты считают, что общество должно объективно жить по шариату и ответственность за реализацию этого на практике лежит на «истинных» мусульманах. Отсюда неизбежно вытекает необходимость захвата власти ибо, только возглавляя государство мож-

но добиться такой кардинальной политической, экономической, социальной и культурной трансформации общества, которую они считают обязательной.

Ислам в неарабском мире впитал в себя местные культурные традиции, приспособился к существующим общественным отношениям. Сегодня, ислам пытается полностью проникнуть в ткань и кровь своих последователей (доисламизация), что чревато потерей этнического своеобразия, традиций, норм, адата и т.д. Исламский глобализм противопоставляется атлантическому глобализму. Фундаменталисты постулируют идею возвращения к истинному исламу, как религии единого Аллаха и необходимость очищения его от «языческих обычаев» и иных «приращений».

В России же существуют системные проблемы, не решив которых остановить отток исламской молодежи в ряды фундаменталистов будет невозможно: безработица, коррупция, нищета, бездуховность, бесперспективность, апатия, отсутствие социальных лифтов, негативное отношение со стороны федеральных СМИ и, как следствие поиск его в салафизме. Все эти причины требуют немедленного решения не только в регионе, но и в масштабах всей страны.

Итак, начиная с VIII в н.э. мусульманский мир регулярно переживает попытки вернуться к чистоте ислама. Фундаментализм проявляется во всех крупных культурах и цивилизациях, как в прошлом, так и в наше время, в условиях дестабилизации, системного кризиса, столкновения с серьезными историческими цивилизационными вызовами.

### **Литература**

1. Челищев, В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – М. : РГСУ, 2010. – 524 с.
2. Свиридов, А.А. Русский фундаментализм. Азбука Масштабных перемен : собр. соч в 8 т. – Аркаим–Южноуральск–Москва : Центр изучения Руссо-Тюркской Славянской Ведической цивилизации. – 2007–2008. – 352, 336, 224, 196, 300, 212, 300, 244 с.

## **КАНФЕСІЙНЫЯ ЛІДАРЫ БРАСЛАЎСКАГА ПАВЕТА ВІЛЕНСКАГА ВАЯВОДСТВА ВА ЎСПАМІНАХ СТАРАСТЫ ЗЕЛІСЛАВА ЯНУШКЕВІЧА (1923–1932 гг.)**

### **Базарэвіч Ганна Хасеніеўна**

аспірант кафедры гісторыі Беларусі Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта  
імя П.М. Машэрава; магістр гістарычных навук (г. Віцебск, Беларусь)

Пасля заключэння Рыжскай мірнай дамовы з 1921 г. Браслаўскі павет адміністрацыйна прадстаўляў усходні абшар Віленскага ваяводства. Рэгіён спрадвечу шматнацыянальны і шматканфесійны. Прадстаўнікі ўсіх веравызнанняў мелі сваіх духоўных лідараў, якія мусілі рэгуляваць пытанні ў стасунках з уладай, што датычыліся рэлігійных спраў, а ў некаторых выпадках і грамадска-палітычных.

Зеліслаў Янушкевіч, які займаў пасаду старасты ў Браслаўскім павеце з 1923 па 1932 г. пакінуў пасля сябе мемуары, прысвечаныя ўспамінам аб

дзяржаўнай службе ў Браславе [1]. Значная частка якіх была прысвечана стасункам з духавенствам. Безумоўна, успаміны носяць суб'ектыўны характар, аднак, яны не пазбаўлены гістарызму і носяць характар гістарычнага сведчання. Праз апісанне духоўных асоб З. Янушкеіч перадае канкрэтныя эпізоды і падзеі, характарызуе формы ўзаемадзеяння канфесійных лідараў з мясцовым прадстаўніцтвам улады, сведчыць аб праблемах, якія існавалі ў рэлігійных супольнасцях рэгіёна. Часта факты, якія прыводзіў аўтар мелі адлюстраванне ў прэсе і іншых крыніцах, што пацвярджае праўдзівасць сведчання.

У 1920–1930 гг. большая частка вернікаў у павеце прадстаўляла каталіцтва. 9 заходніх гмінаў павета належалі да Ковенскай дыяцэзіі. З-за таго, што пэўны час адсутнічалі стасункі паміж Польшчай і Літвой Ковенскі біскуп на дзевяць гмін назначыў свайго генеральнага вікарыя, браслаўскага дэкана, які быў пробашчам у в. Слабодка – кс. Манькоўскага. У першы час улады ставіліся да яго вельмі падазрона і нават усталявалі патаемнае назіранне, палічыўшы яго літоўскім шавіністам. Тым не менш, З. Янушкеіч паставіў пад сумнеў стаўленне свайго папярэдніка да кс. Манькоўскага і высветліў памылковасць яго меркавання ў гэтым пытанні [1, с. 172].

Падыход старасты характарызуе яго не фармальным стаўленнем да дзяржаўна-канфесійных адносін. Больш за тое, усталяванне добразычлівых стасункаў з браслаўскім дэканам узмацніла аўтарытэт апошняга ў вачах парафіян.

Адметна, што каталіцкі духоўны асяродак часта становіўся эпіцэнтрам міжнацыянальных спрэчак. Пробашчам Дукштаўскай парафіі быў кс. Шымашыс, літовец па паходжанню, польскага грамадзянства не меў. Па выніках размовы з ім кс. Манькоўскі дадзенай уладай вызваліў яго ад душпастарства ў парафіі і арганізаваў пераезд у Літву [1, с. 172]. Пробашч з Рымшанаў аналагічна характарызаваўся варожым настроем і займаўся распаўсюдам антыпольскіх улётак, пасля чаго выехаў у ЗША. У хуткім часе для ўрэгулявання польска-літоўскіх стасункаў з ініцыятывы старасты пасродкам кс. Манькоўскага адбыліся замены на ксяндзоў палякаў таксама ў Браславе і ў Свянцяхах.

Такім чынам, бачна, што заручыўшыся падтрымкай духоўнага лідара каталікоў у Браслаўскім павеце, стараста мусіў зрабіць пэўныя перастаноўкі сярод ксяндзоў, каб выключыць магчымыя канфлікты, у той рэчаіснасці – антыпольскія настроі сярод літоўцаў.

У мемуарах З. Янушкевіч не абмінуў увагай каларытную асобу кс. Ю. Бародзіча, згадкамі пра якога насычана ўся міжваенная перыёдыка. Ён займеў славу яшчэ ў царскія часы, распачаўшы будаўніцтва касцёла ў Мёрах з буйнога скандалу, за што быў высланы ў Рыбінск. Аднак, пасля таго як вярнуўся, стаў пробашчам у Лявонпальскай парафіі і працягваў “місію” па будаўніцтве касцёлаў, якія па згадкам старасты нагадвалі драўляныя няўстойлівыя канструкцыі, дзе Ю. Бародзіч час ад часу праводзіў набажэнства [1, с. 178]. Іншыя крыніцы сведчаць аб яго варожым стаўленні не толькі да праваслаўных, але і да каталікоў, якіх імкнуўся справакаваць падчас публічных выступаў. Напрыклад, пасля візіту ў Друю, распаўсюджаў чуткі аб спробе айцоў Марыян яго атруціць, дайшло нават да следства [2, с. 47]. Аднак, пасля быў вымушаны выбачацца за свае паводзіны на старонках прэсы [3].

Ключавым выпадкам стаў эпизод, калі ён спрабаваў перашкодзіць пахавальнай працэсі пахаваць праваслаўнага нябожчыка на агульных могілках мястэчка. Неўзабаве, пасля візиту арцыбіскупа Р. Ялбжыкоўскага і З. Янушкевіча Ю. Бародзіч вымушаны быў пакінуць парафію.

Аб прадстаўніках праваслаўнага духавенства З. Янушкевіч падае сціслыя звесткі. Агулам у павеце налічвалася 11 праваслаўных парафій, якія з пункту гледжання старасты характарызаваліся ляяльнымі адносінамі да “польскасці”. Затое падкрэслівае індывідуальна-уласцівыя якасці святара Браслаўскай царквы А. Васілеўскага, а менавіта дальнабачныя захады да ўсталявання спрыяльных адносін з боку ўлады. У якасці прыклада аўтар успамінаў прыводзіць эпизод, які адбыўся ў дзень нараджэння Ю. Пілсудскага. Падчас набажэнства святар агучыў урачыстую прамову ў гонар маршалака ведаючы аб прысутнасці старасты ў царкве. Учынак быў красамоўны, улічваючы той факт, што гадзінай раней у касцёле казанне было цалкам рэлігійнае [1, с. 182]. Прыязнымі адносінамі да палякаў адзначаліся святары з Друі і Пераброддзя.

Што датычыцца стараверскіх абшчын, то ў іх не існавала царкоўнай іерархіі, аднак, сярод настаўнікаў духоўным старэйшынам лічыўся Ф. Кузняцоў. Улады над іншымі настаўнікамі не меў, але да яго прыслухоўваліся. Духавенства старавераў у вачах З. Янушкевіча было скампраметаванае злачыннымі ўчынкамі: некаторыя з настаўнікаў займаліся незаконным вінакурэннем, садзейнічалі крадзяжу коней і нават хавалі іх у малельні [1, с. 183].

Тым не менш, аўтар ставіцца са спачуваннем да старавераў Браслаўшчыны. Апошнія займалі прыгнечаныя пазіцыі і тлумачылі сваю крыўду існаваннем ціску яшчэ з царскіх часоў. Адсутнасць уплыву на сваіх вернікаў і неарганізаванасць апошніх сталі вынікам унутрыабшчыннай пасіўнасці.

Духоўнымі лідарамі яўрэйскай абшчыны Браслава з’яўляліся рабіны Гірш Валін і Аба Загор’е. Як адзначае, З. Янушкевіч яны не мелі вялікага ўплыву на аднаверцаў і калі патрабавалася вырашыць якое-небудзь пытанне з абшчынай, то запрашалі шануемых прадстаўнікоў са свецага асяроддзя [1, с.184]. Ва ўспамінах жыхароў павятовага цэнтра засталася карціна поўнага ўзаемаразумення паміж служыцелямі іўдзейскага і хрысціянскага культая: “Ча-ста даводзілася бачыць пробашча з праваслаўным святаром, якія былі занятыя цікавай размовай, а калі-нікалі да іх далучаўся рабін...” [4].

Такім чынам, мемуары Зеліслава Янушкевіча з’яўляюцца каштоўнай крыніцай як па гісторыі дзяржаўна-канфесійных адносін, так і праблемных аспектах у рэгіёне. Праз прызму ўспамінаў прасочваюцца пытанні палітычнага характару, датычныя польска-літоўскага супрацьстаяння ў каталіцкіх парафіях павета. Асоба Ю. Бародзіча паказаная як авантурная і харызматычная, аднак, вельмі шкодная ў распальванні канфлікту паміж католікамі і праваслаўнымі павета. Сацыяльная праблема бачыцца ў правінах настаўнікаў стараверскай супольнасці. Лаяльнасцю і памяркоўнасцю характарызуюцца прадстаўнікі праваслаўнага і іўдзейскага духавенства. Усё гэта дае магчымасць рэканструяваць эпизоды з канфесійнага жыцця, што ўвасобіліся ў апісанні асоб і падзей.

## Літаратура

1. Januszkiewicz, Ż. Moje wspomnienia Brasław, 1923–1932 r.: Bielsk-Podlaski 1933–39 r. / Ż. Januszkiewicz. – Olzstyn, 1995. – 313 s.
2. Надсан, А. Pro patria aliena: Кляштар беларускіх айцоў марыянаў у Друі (1924–1938) / А. Надсан. – Менск [Мінск], 2006. – 160 с.
3. Borodzicz, J. Adklikau i pieraprasiu / J. Borodzicz // Хрысціянская Думка. – 1932. – №9, верасень. – С. 6.
4. Tam był nasz dom// Wspomnienia Kresowian (66) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.goniec.net/goniec/inne-dzialy/lektura-gonca/wspomnienia-kresowian-66.html>. – Дата доступа: 26.02.2016.

## ПРАЦЭС ФАРМИРАВАННЯ АБНАЎЛЕНЧЫХ СТРУКТУР НА ТЭРЫТОРЫІ МАГІЛЁўСКОЙ ЕПАРХІІ Ў МАІ–ВЕРАСНІ 1922 г.

### Бараненка Віктар Віктаравіч

аспірант кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы; магістр гістарычных навук (г. Мінск, Беларусь)

У першай палове 1922 г., як следства палітыкі атэістычнай дзяржавы па ажыццяўленню плану па расколу Рускай праваслаўнай царквы, да царкоўнай улады прыходзяць абнаўленцы, якія разлічвалі правесці радыкальнае абнаўленне царкоўнага жыцця на прынцыпах характэрных для першых вякоў хрысціянства [1, с. 16–17]. Сярод асноўных задач, якія ставілі перад сабой абнаўленцы было дасягненне прымірэння царквы з большавіцкім рэжымам [2, с. 20]. Атрымаўшы доступ да царкоўнай улады, абнаўленчыя лідары звярнуліся з пасланнем ва ўсе епархіі, а таксама праз прадстаўлены ім уладамі савецкі друк, да кліру і міран з заклікам неадкладна парваць з “ціханаўшчынай” і перайсці ў “Жывую Царкву” [3, с. 2]. Духавенству строга прадпісвалася не толькі ствараць “жывацаркоўныя” прыходы, благачынні і епархіі, але і тэрмінова правесці ў іх кіруючыя органы на надзвычайных з’ездах і сходах “преданных революционному делу и Советской власти” клірыкаў [4, с. 20].

Аўтарытэтных і ўплывовых іерархі, якія замянілі поўнага пераходу ўлады да абнаўленцаў, адхіляліся новым ВЦУ ад кіравання або арыштоўваліся карнымі органамі дзяржавы [5, с. 481]. Падобны лёс напаткаў і кіруючага архірэя Магілёўскай епархіі Канстанціна (Булычова). У маі 1922 г. Магілёўскі архіепіскап быў абвінавачаны ў супрацьдзеянні кампаніі па канфіскацыі царкоўных каштоўнасцяў і быў асуджаны [6, с. 104]. Пасля арышту архіепіскапа Канстанціна (Булычова) кіраванне Магілёўскай епархіі адышло да вікарыя Гомельскага Варлаама (Рашанцава), які падтрымаў новую царкоўную ўладу. Адным з першых святароў Гомельскай губерні, а таксама Магілёўскай епархіі, абнаўленства падтрымаў настояцель Праскурыянскай царквы Рагачоўскага павета [7, с. 1]. Ён у маі 1922 г. у газеце “Полесская Правда” выступіў у падтрымку “прагрэсіўнага” духавенства Петраграда і Саратава [8, с. 1].

<sup>1</sup> Абнаўленчая групоўка, у склад якой да жніўня 1922 г. уваходзілі ўсе прыхільнікі абнаўленства.

У чэрвені 1922 г. кіруючым Магілёўскай епархіяй епіскапам Варлаамам (Рашанцавым) была атрымана з Масквы тэлеграма ад Арганізацыйнага Камітэта “Жывой Царквы” з запрашэннем адкрыць у Магілёве мясцовую групу “Жывой Царквы”, а таксама абраць дэлегатаў на Усерасійскі з’езд прадстаўнікоў “Жывой Царквы” у Маскве [9, л. 92]. Згодна дадзенаму загаду, магілёўская група “Жывой Царквы” была створана 27 ліпеня 1922 г. на арганізацыйным сходзе. На гэтым жа сходзе была абрана дэлегацыя на маскоўскі з’езд “Жывой Царквы” у складзе протаіерэя Міхаіла Плешчынскага, протаіерэя А. Зыкава, Сяргея Іванцова і міраніна Аксюціча [9, л. 92]. Усяго на сходзе прысутнічала 37 чалавек [10, л. 195].

Праз месяц пасля стварэння магілёўскай групы “Жывой Царквы”, 25 жніўня 1922 г. было створана абнаўленчае Магілёўскае епархіяльнае ўпраўленне ў складзе ўпаўнаважанага протаіерэя М. Плешчынскага, протаіерэя Я. Вішнеўскага, протаіерэя М. Зефірава, С. Іванцова, А.У. Трусевіча і сакратара Мітрафана Чэскага пад кіраўніцтвам епіскапа Варлаама (Рашанцава) [9, л. 92; 11, л. 100–100 об.].

27 жніўня 1922 г. у Магілёве адбыўся агульны сход групы “Жывой Царквы”. На сходзе прысутнічала каля 1000 чалавек. Па ходзе сходу высветлілася, што гэта быў не сход “Жывой царквы”, а барацьба прыхільнікаў архіепіскапа Канстанціна (Булычова) і епіскапа Варлаама (Рашанцава). Сход падзяліўся на дзве часткі, адна з якіх выступіла супраць прызыву да дзейнасці ў “Жывой Царкве” архіепіскапа Канстанціна (Булычова), называючы яго кансерватарам і непажаданым ва ўпраўленні царквы, заяўляючы сваё жаданне бачыць епіскапам Варлаама (Рашанцава). Іншая частка называла сябе “Саборнай партыяй” і выступала за архіепіскапа Канстанціна (Булычова). Апошняю частку падтрымлівала і духавенства. У абарону Канстанціна (Булычова) выступіў і Варлаам (Рашанцаў). Яму доўга не давалі гаварыць, але супакоіўшы абодва бакі, сказаў, што ён сам з асаблівым задавальненнем прыме прапанову аб вызваленні архіепіскапа Канстанціна (Булычова) са зняволення, з якім у яго, праўда, былі некаторыя непаразуменні, але яны вядома з’явіліся не ад злой волі іх абодвух. Епіскап Варлаам (Рашанцаў) назваў Канстанціна (Булычова) добрым і, нават, прагрэсіўным. Ён таксама прасіў сход падпісаць рэзалюцыю для вызвалення архіепіскапа. Такая рэзалюцыя была складзена на трох аркушах, пад ёй і распісаліся ўсе “канстанцінаўцы” [11, л. 100–100об.]. Згодна архіўным звесткам, да групы “варлаамаўцаў” належаў амаль увесь просты люд, да групы ж Канстанціна (Булычова) належала частка духавенства і мясцовая інтэлігенцыя [11, л. 100–100об.].

Пасля маскоўскага з’езду “Жывой Царквы” у жніўні 1922 г. Магілёўскае епархіяльнае ўпраўленне разаслала ўсім благачынным цыркуляры (ад 3 верасня за № 18) з прапановай неадкладна склікаць акруговыя з’езды духавенства і высветліць пытанне аб іх адносінах да далучэння да “Жывой Царквы”, прычым з прыпіскаю, што нязгодныя рызыкавалі стратай прыхода [12, л. 139]. Пагроза наводзіла на разважанні і насцярожвала духавенства, тым не менш распараджэнне Магілёўскага епархіяльнага ўпраўлення было прынята да выканання, хоць не ўсюды спачувальна і з даверам [9, л. 92].

У асноўным, прадстаўнікі духавенства Магілёўскай епархіі адказвалі маўчаннем на ўсе запрашэнні ўвайсці ў склад “Жывой Царквы”, а іншыя, ад запису ўхіляліся, лічачы ўсялякія групуюкі і навіны шкоднымі для адзінства Царквы. У сваю чаргу веруючыя баяліся блузнерства і не ішлі за “Жывой Царквой” [9, л. 92; 13, л. 95].

Такім чынам, бачна што да верасня 1922 г. абнаўленчы рух, як сярод духавенства, так і ў асяроддзі веруючага насельніцтва, быў слаба распаўсюджаны на тэрыторыі Магілёўскай епархіі. У адзначаны перыяд малалікія прыхільнікі абнаўлення займаліся стварэннем абнаўленчых епархіяльных структур кіравання. Пэўную дапамогу абнаўленцам у гэтай справе аказалі органы ДПУ, пры дапамозе якіх быў арыштаваны кіруючы архірэй Канстанцін (Бульчоў), а на яго месца быў прызначаны ляяльны ў адносінах да новай царкоўнай улады Варлаам (Рашанцаў). З моманту стварэння і пачатку функцыянавання Магілёўскага епархіяльнага ўпраўлення з боку новай царкоўнай улады пачынаюцца спробы па прыцягненню прыхадскога духавенства да абнаўлення.

### Літаратура

1. Белков, Е. Сущность «Живой Церкви» (К диспуту в Московской консерватории) / Евг. Б-в // Живая Церковь. – 1922. – № 4–5. – С. 16–17.
2. Бонч-Бруевич, В. «Живая Церковь» и пролетариат / Владимир Бонч-Бруевич. – М.: Комис. по улучшению жизни детей при ВЦИК. «Жизнь и знание». – 63 с.
3. Верующим сынам Православной Церкви России // Известия ВЦИК. – 1922. – 14 мая. – С. 2.
4. Шкаровский, М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века / М. В. Шкаровский. – СПб.: Нестор, 1999. – 100 с.
5. «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.): в 10-ти т. / ред.кол.: Ю. Л. Дьяков (отв. ред.) [и др.]. – М., 2001. – Т. 1 : Ч. 1 : 1922 г. – 490 с.
6. Отчет Гомельского губернского исполнительного комитета, декабрь 1921 г. – ноябрь 1922 г. – Гомель, 1922. – 417 с.
7. Революция церковных низов // Полесская Правда. – 1922. – 23 мая. – С. 1.
8. Козловский, Г. Требуите отлучение от церкви лже-пастырев. Обращение священника Рогачевского уезда / Георгий Козловский // Полесская Правда. – 1922. – 23 мая. – С. 1.
9. Двухнедельная информационная сводка Могилевского уездного государственного политического управления за время с 21 по 28 сентября 1922 г. // ГАООМог. – Фонд 6622. – Оп. 1. Д. 119. Л. 91–92.
10. Меморандум о собрании группы прогрессивного духовенства «Живая Церковь» // ГАООМог. – Фонд. 6622. Оп. 1. Д. 119. – Л. 195.
11. Меморандум о группе «Живая Церковь» // ГАООМог. – Фонд 6622. Оп. 1. Д. 119. Л. 100–100об.
12. Циркуляр Могилёвского епархиального управления о.о. Благочинным и духовенству Могилёвской епархии от 3 сентября 1922 г. // ГАООМог. – Фонд. 6622. – Оп. 1. – Д. 119. – Л. 138–139.
13. Месячная информационная сводка Могилевского уездного государственного политического управления за время с 1 сентября по 1 октября 1922 года // ГАООМог. – Фонд 6622. Оп. 1. Д. 119. Л. 94–95об.

## БЕЛАРУСКА-ЎКРАЇНСКІЯ ЎЗАЕМАДАЧЫНЕННІ Ў XVII – XVIII стст.: ПРАВАСЛАЎНАЯ АПАЗІЦЫЯ Ў РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ

**Барсук Елена Евгеньевна**

дацэнт УА «Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І.П. Шамякіна»;  
кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мазыр, Беларусь)

Актыўнае пашырэнне Берасцейскай царкоўна-рэлігійнай уніі, афіцыйнае скасаванне праваслаўнай іерархіі, перадача храмаў і кляштараў уніятам мабілізавала праваслаўных вернікаў на барацьбу за свабоду веравызнання ў Рэчы Паспалітай [1, с. 98]. У выніку абвастрэння міжканфесійнай барацьбы ў XVII–XVIII стст. узрастае значэнне канфесійнага фактару ў сацыяльна-палітычным і культурным жыцці дзяржавы. Складаецца агульная праваслаўная апазіцыя на беларускіх і ўкраінскіх землях.

Адным са сродкаў барацьбы з наступам Контррэфармацыі была дзейнасць праваслаўных брацтваў амаль ва ўсіх буйных гарадах і мястэчках Беларусі і Украіны. Старэйшымі і найбольш уплывовымі брацтвамі лічыліся Львоўскае Успенскае і Віленскае Свята-Духаўскае, якія першымі атрымалі статус стаўрапігіі і былі «ініцыятарамі і арганізатарамі рэлігійна-асветніцкіх устаноў» [2, с. 42]. Яны займаліся школьнай справай, мецэнацтвам, адчынялі друкарні і шпіталі, вялі актыўную рэлігійную палеміку з каталіцкімі і ўніяцкімі аўтарамі. Львоўскае брацтва вызначалася значным уплывам на грамадска-палітычнае і рэлігійнае жыццё, аднак школьная справа знаходзілася на больш нізкім узроўні. Так, А. Крылоўскі адзначаў: «Въ Виленской школьъ (1619 г.) было пять отдѣлений; въ Киевской – братской (до преобразования ея II. Моголою) – четыре. Сколько было отдѣлений въ Львовской – неизвѣстно, но едва-ли, по крайней мѣрѣ, менѣе трехъ» [2, с. 243]. Менавіта Львоўскае і Віленскае брацтвы сталі ўзорамі дзейнасці іншых брацтваў: у Бярэсці, Менску, Магілёве, Кіеве, Гарадку (на Валыні), Перамышлі, Луцку, Шклове, Полацку, Пінску, Оршы [3, с. 153]. На думку Кіеўскага мітрапаліта Пятра Магілы, праваслаўе выстаяла перад націскам каталіцтва і ўніі ў значнай ступені дзякуючы брацтвам [4, с. 71].

Значнымі накірункамі дзейнасці беларуска-ўкраінскай праваслаўнай апазіцыі былі рэлігійная палеміка і выдавецкая дзейнасць, якой пераважна займаліся брацтвы і манастыры. Большасць твораў рэлігійна-палемічнай літаратуры XVII ст. з'яўляецца агульным беларуска-ўкраінскім здабыткам культуры. У творах Герасіма і Мялеця Сматрыцкіх, Захарыя Капысценскага, Лявонця Карповіча, Андрэя Мужылоўскага, Стэфана Зізанія, Сільвестра Косава, Афанасія Філіповіча і іншых, абмяркоўваліся пытанні не толькі рэлігійна-царкоўнага, але і грамадска-палітычнага жыцця дзяржавы і чалавека [5, с. 156].

У 20-я – пачатку 30-х гг. XVII ст. набывае вядомасць Кіеўская брацкая школа, заснаваная былым рэктарам Львоўскай школы Іовам Барэцкім, які пазней стаў Кіеўскім мітрапалітам. Яна размяшчалася на зямельным уладанні, падараваным Богаяўленскаму манастыру жонкай мазырскага маршалка Стэфана Лозкі Лізаветай 14 кастрычніка 1615 г. спецыяльна для брацтва і школы [6, с. 12–17]. Увогуле дзейнасць гэтай брацкай школы з'яўляецца адной з самых

цікавых культурных з'яў на беларускіх і ўкраінскіх землях. Кіраўнікамі школы былі беларусы Спірыдон Собаль, Фама Іеўлевіч і інш. [7, с. 62–64]. На думку ўкраінскага даследчыка Я. Д. Ісаевіча, Кіеўскае брацтва мела больш магчымасцей, чым Львоўскае ці Луцкае, таму што знаходзілася пад абаронай казакоў. Войска Запарожскае на чале з гетманам Пятром Канашэвічам Сагайдачным у 1620 г. запісалася ў брацтва. Гэтая падзея занатавана ў вершах другога рэктара школы Касіяна Саковіча, надрукаваных у 1622 г. у лаўрскай друкарні [8, с. 322–338]. Дзякуючы падтрымцы казацкага гетмана Пятра Канашэвіча Сагайдачнага, у гэтым жа 1620 г. Іерусалімскі патрыярх Феафан падчас вяртання з Масквы на Бліжні Усход надаў Кіеўскаму брацтву статус стаўрапііі і аднавіў праваслаўную іерархію на беларускіх і ўкраінскіх землях. Казакі ахоўвалі ў Кіеве патрыярха Феафана «аки пчелы матицу свою» [9, с. 71]. Ён прызначыў Кіеўскім мітрапалітам Іова Барэцкага, епіскапамі Полацкім – Мялеція Сматрыцкага, Перамышльскім – Ісайю Капінскага, Уладзімірска-Берасцейскім – Ізэкііла Курцэвіча-Булыгу, Холмскім – Паісія Іпалітовіча, Луцкім – Ісайю Барыскавіча, Пінскім – грэчаскага епіскапа Аўрамія, які суправаджаў Феафана [9, с. 75].

Пасля прызначэння архімандрытам Кіева-Пячорскай лаўры ў верасні 1627 г. Пятр Магіла заснаваў лаўрскую школу, яе рэктарам і прафесам філасофіі стаў Ісай Трафімовіч-Казлоўскі, а прэфектам – Сільвестр Косаў, запрошаныя з Львоўскай школы. Магчымая канкурэнцыя брацкай школе выклікала незадаволенасць казацтва, часткі святарства і насельніцтва Кіева. [6, с. 407]. Каб захаваць школу, П. Магіла 11 сакавіка 1631 г. уступіў у Кіеўскае брацтва і пад ціскам запарожскіх казакоў пагадзіўся на аб'яднанне лаўрскай школы з брацкай і яе размяшчэнне на месцы Богаяўленскай школы [6, с. 410–411]. Відавочна, што спадкаемцай Кіеўскай брацкай школы лічылася Кіева-Магілянская калегія. Навучанне ў ёй дала добрую падрыхтоўку для працягу адукацыі ў лепшых еўрапейскіх універсітэтах. Першапачаткова пераважнай мовай выкладання была лацінская, па формах і асноўным змесце навучання ўстанова мала адрознівалася ад каталіцкіх і пратэстанцкіх школ падобнага ўзроўню, але значная ўвага ўдзялялася грэка-славянскай традыцыі. Іерусалімска патрыярх Паісій, які наведаў Кіеў у 1649 г. адзначаў, што тут дзейнічае школа «славянскай мовы», у якой ёсць «настаўнікі высокага мастацтва». Яны навучаюць набожных юнакоў «славянскай мове як уласнай і лацінскай, як неабходнай тым, што жывуць паміж лацінянамі» [10, с.80].

Пасля смерці П. Магілы Богаяўленскі манастыр і калегіум фактычна падпарадкоўваліся пераемнікам Магілы на мітрапаліцкай кафедры. У другой палове XVII–XVIII стст. назва «брацкі» традыцыйна далучалася да назвы Богаяўленскага манастыра і школы, аб чым сведчаць наяўныя ў крыніцах назвы «Кіева-брацкі калегіум», «Кіева-брацкі манастыр» [11, с. 102]. Большасць праваслаўных брацтваў у канцы 30-х гг. XVII – пачатку XVIII стст. паступова страчвае свой уплыў. Па выразе Крылоўскага, «религиозно-просвѣтительное значение умалывается и... отъ нихъ остаются слабыя, едва замѣтные, слѣды» [2, с. XVIII].

У пачатку XVII ст., як адзначалася вышэй, казацтва адкрыта выступіла ў абарону праваслаўных вернікаў у Рэчы Паспалітай, іх намаганнямі была адноўлена праваслаўная іерархія, прымаліся соймавыя пастановы аб свабодзе

веравызнання. Аднак рэзка адмоўная пазіцыя да ўніяцтва абумовіла нарастанне міжканфесійнага супрацьстаяння. Падчас падзей 1648–1667 гг. на беларускіх і ўкраінскіх землях казацтва выкарыстоўвала праваслаўе ў якасці баявога сцяга.

### **Літаратура**

1. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего времени до настоящего времени / Г. Я. Киприанович. – 2-е изд., доп. – Вильно, 1899. – 288 с.
2. Крыловский, А. Львовское ставропигиальное братство. Опыт церковно-исторического исследования / А. Крыловский. – Киев : типография Императорского университета Св. Владимира Акц. общ-ва печ. и издат, дела Н. Т. Корчак-Новицкого. Мерингов. ул. № 6, 1904. – 235 с.
3. Голубев, С. Т. История Киевской духовной академии. Вып. 1 : Период до-Могилянский / С. Т. Голубев. – Киев : Унивеситет. Тип., 1886. – 235 с.
4. Ничик, В. М. Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы / В. М. Ничик // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. трудов. – Киев : Наук. Думка, 1987. – С. 122–131.
5. Майхровіч, С. К. Нарыс гісторыі старажытнай беларускай літаратуры XIV–XVIII стст. / С.К. Майхровіч. – Мінск, 1980. – 254 с.
6. Памятники изданные Временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев, 1846. – Т. 2. – 777 с.
7. Ісаевіч, Я. Джерела з історыі украінскай культуры / Я. Ісаевіч. – Київ, 1972. – 142 с.
8. Украінська поезія. Кінець XVI – пачаток XVII ст. – Київ, 1978. – 431 с.
9. Василенко, Н.П. Очерки истории Западной Руси и Украины. – Киев : Изданіе книжного магазина Н. Я. Оглоблина, Крещатикъ, 33. – 590 с.
10. Ісаевіч, Я. Преемники першопечатніка. – Москва, 1981. – 192 с.
11. Медынский, Е. Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией / Е.Н. Медынский.– Москва, 1954. – 158 с.

## **УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ И СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ ЖИТЕЛЕЙ МОГИЛЕВСКОГО РЕГИОНА**

### **Выборный Виталий Дмитриевич**

профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД Республики Беларусь; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

В последние годы у жителей Могилевской области прослеживаются определенные изменения в уровне религиозности и в состоянии их религиозного сознания. Так, по данным МИРСПИ отмечается рост ценности религии и веры в бога. Если до 2009 г. они были отмечены у не более 10% населения, то в 2012 г. уже у 13,8% населения региона. Эти ценности приобретают все более высокую значимость по мере взросления человека. Представители старшего поколения, как следует из полученных данных, в трудной жизненной ситуации практически в два раза чаще обращаются к религии (22,3%), чем лица среднего (12,7%) и молодого возраста (11,2%) [1, с. 3–4; 2, с. 226].

Результаты социологических исследований, проведенных в 2009–2015 гг. Институтом социологии Академии наук Республики Беларусь, НИСЭПИ и МИР-СПИ показывают, что абсолютное большинство жителей республики, в том числе и Могилевской области, считают себя верующими людьми. С каждым годом отмечается тенденция увеличения числа верующих. Если в 2009 г. верующими людьми считали себя около 70% жителей области (из них 50% отнесли себя к православным, 14% – к католиками, 2% – к протестантами, 4% – к другим конфессиям), то в 2012 г. верующими людьми считали себя уже более 70%. Значительно увеличилось и число жителей, которые считали себя православными (около 70%). Одновременно уменьшается число жителей, которые считали себя католиками и протестантами [3].

В могилевской области сегодня отождествляют себя с тем или иным религиозным течением 93,4% жителей. В частности: 88,7% соотносят себя с православием и около 2% с католицизмом (римско-католическая церковь). С христианами веры евангельской и старообрядчеством отождествляют (1,4/0,9%). С евангельскими христианами-баптистами и исламом соответственно (0,6/0,2%). А адвентистами седьмого дня и буддизмом 0,2%. А к неверующим себя соотносят только 6,4%. Причем, по возрастному признаку доля неверующих наиболее высока, прежде всего, в молодежной среде. По гендерному признаку в мужской среде. А по территориально-поселенческому признаку просматривается среди населения крупных городов [2, с. 226].

А недавний опрос Информационно-аналитического центра при Администрации Президента Республики на тему: «Общественное мнение о ситуации в национальной сфере» показал следующие значения: 93,5% населения относит себя к определенной конфессии, среди них 81% – к православной (в пересчете на все население – 75,7%), 10,5% (8,9%) – к католической и 2% (1,87%) – к иным [3].

Значительное количество жителей области соотносят себя с верующими и являются так называемыми «партикулярными верующими». Они не осуществляют церковного поведения, не участвуют в обрядах и не соблюдают все предписания. Показательно, что только 14,5% населения области составляют группу неверующих. Но они уважают религиозные потребности, чувства и поведение верующих. А безразличное отношение к религии выказали только 4,9%. Что касается гендерного аспекта, то здесь просматривается приверженность к религиозной вере более всего женщин. У мужчин это просматривается реже. А вот что касается территориальных групп населения, то традиционно более религиозным является сельское население [2, с. 226].

Увеличивается, хотя и не так активно, и число жителей, которые не только разделяют религиозные догматы, но и пытаются участвовать в религиозной жизни и соблюдают религиозные обряды. Так, до 2009 г. количество активных верующих, которых также называют «истинно верующими» было 11,5%. А по результатам исследования, проведенного Институтом социологии Академии наук в 2011 году, выяснилось, что «истинно верующие» в Беларуси уже составляет 20%. Среди них православных – 57,3%, католиков – 34,5%, а протестантов – 3,1%. В пересчете на всё население это 14,3%, 8,6% и 0,7% соответственно. Это

достаточно низкие показатели активной религиозной принадлежности по сравнению с другими странами. Они подтверждаются и внешними источниками. Так, по результатам исследования Gallup, Беларусь входит в число 11 стран, в которых религия играет наименьшую роль в повседневной жизни граждан [3].

Что касается религиозного поведения жителей Могилевщины, то следует отметить, что по данным МИРСПИ, практически восемь из десяти из них заходят на богослужения в храмы. Но это неустойчивое культовое поведение. Так как не менее чем раз в месяц в храм приходит 16,8% жителей нашего региона. Один раз в полгода приходят в храм 30,9% жителей и еще 28,5% идут в храм раз в год. Относительно последних можем предположить, что это те люди, которые приходят в церковь в основном на Пасху [1, с. 4–6].

Следует отметить ещё одну особенность. В целом по республике православные значительно уступают в религиозной активности католикам и протестантам. Так 55% католиков посещают храм несколько раз месяц, а православные немногим более 22% [3].

Если говорить о мотивах посещения православных богослужений, то, как следует из ответов респондентов, чаще всего таковыми являются: уважение к религиозным традициям (37,5%). Многие чувствуют в этом душевную потребность (33,0%). Зачастую это помогает многим обрести покой (31,9%). Незначительный процент ищет здесь ответы на жизненные проблемы (10,6%). Зато 5,6% видят в этом красоту и торжественность. Но часть опрошенных идет сюда потому, что так соблюдают, делают многие и это модно (4,1%). 2,4% респондентов отметили, что это избавляет их от одиночества. Затруднились с ответом только 1,2% опрошенных респондентов. А вот по чисто религиозным убеждениям посещают только 18,9% [4, с. 123–124]. Это свидетельствует о низком и поверхностном уровне религиозного сознания жителей региона

Заслуживает внимание мнение жителей по поводу их отношения к основным религиозным течениям, представленным, в области и каким они дают предпочтения. К православию и католицизму доминирует в целом положительное отношение населения. В отношении к другим традиционным религиозным течениям в ответах респондентов зачастую превалирует нейтральное отношение. А вот, что касается соотношения позитивных и негативных оценок, то значительно преобладают позитивные. Обращает на себя внимание превалирование четко сформированных негативных установок в отношении деятельности “окультистских сект”, оказывающих деструктивное воздействие на личность [4, с. 124].

Интересным представляется и отношение населения к нетрадиционным религиозным системам верования. Как показывают результаты исследования, проведенного МИРСПИ, многие жители области не достаточно информированы о нетрадиционных религиозных системах верования. А ведь на Могилевщине только официально существуют и действуют три зарегистрированные нетрадиционные религиозные общины. Показательны оценки и отношения жителей к этим общинам. Так по характеру оценок, в небольшой мере преобладают безразличные и даже несколько негативные отношения. Особенно это прослеживается по отношению к протестантским религиозным объединениям, в частности христианам веры евангельской, евангельским христианам-бапти-

стам [5, с. 116–117]. А они, многие, будучи незарегистрированными, достаточно широко действуют в области.

Таким образом, несмотря на возрастающую ценность религии и веру в бога в белорусском обществе, выявленный уровень религиозности населения моголевского региона достаточно низкий, а состояние религиозного сознания не оказывает должного влияние на повседневную жизнь ее граждан.

### **Літэратура**

1. Отчет об итогах работы УКП «Моголевский институт региональных социально-политических исследований» (УКП «МИРСПИ») за 2012 год / Моголевский институт региональных социально-политических исследований – 2012 – 14 с.
2. Выборный, В.Д. Религиозные воззрения как составная часть духовного и нравственного воспитания жителей моголевской области / В. Д. Выборный // Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета: сб. статей междунар. науч. конф. Моголев, 27–28 ноября 2014 г. / МГУ имени А. А. Кулешова ; под общ. ред. И. В. Шардыко. – Моголев, 2015. – С. 226.
3. Natallia Vasilevich. Православная церковь в Беларуси: между государством и обществом // Natallia Vasilevich Pro et Contra magazine, Dec 9, 2013 / [http://www.competition2013.belarusinfocus.info/page\\_\\_\\_\\_\\_](http://www.competition2013.belarusinfocus.info/page_____).
4. Выборный, В. Д. Религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей жителей Моголевской области // В. Д. Выборный / Молодежная Галактика № 11. Ежегодный Альманах, 2014. – СПб. : ЭлекСис, 2014. – С. 120–125.
5. Юдин, В.В. Особенности религиозности молодежи восточных регионов Беларуси / В.В. Юдин. – Минск: Изд. центр БГУ. – 2009. – 150 с.

## **КУЛЬТАВЫЯ ПАБУДОВЫ СТАРОГА БЫХАВА Ё XVI–XVIII стст.**

### **Галынскі Раман Дзмітрыевіч**

аспірант кафедры гісторыі Беларусі і ўсходніх славян Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова; магістр гістарычных навук (г. Магілёў, Беларусь)

Стары Быхаў уяўляе сабой унікальны горад перыяду Новага часу. Гэта звязана як з яго вайскавай гісторыяй, так і з эканамічным і сацыяльна-рэлігійным развіццём. Горад з'яўляўся прыватнаўласніцкім горадам-крэпасцю. Узнікшы ў XIV ст. як феадальная сядзіба Дзмітрыя Семяновіча, паступова перарос у невялікі замак пры Гаштольдах, а пры Хадкевічах і Сапеггах пераўтварыўся ў выключны горад-крэпасць. Менавіта знаходжанне ў катэгорыі прыватнаўласніцкіх гарадоў і зрабіла магчымым суіснаванне і развіццё ў адзінай гарадской прасторы прадстаўнікоў некалькіх рэлігійных плыняў, культурным пабудовам якіх і прысвечаны прапанаваны артыкул.

Вялікай колькасцю апрацаваных пісьмовых крыніц прысвечаных Старому Быхаву сучасная беларуская навука не распалагае, таму, асноўная частка інфармацыі па разглядаемаму ў артыкуле пытанню змешчана ў планах горада і разнастайных яго выявах [3–8].

На тэрыторыі Быхава размяшчаліся разнастайныя культурныя будынкi праваслаўных, уніяцкай, каталікоў, пратэстантаў і прадстаўнікоў іудаізму (габрэяў).

Разглядаючы праваслаўныя цэрквы і храмы трэба адзначыць, што ў розныя часы іх было ад трох, да чатырох. Сярод іх былі храм і царква Святога Георгія. На гэта ўказвае адна з гарадскіх слабад – Юраўка і Заюр’еўскі пасад. Храм займаў цэнтральную частку горада, а царква знаходзілася на пасадзе (за абарончымі ўмацаваннямі). Адна з праваслаўных цэркваў была размешчана каля сяла Белая Гара (за Магілёўскай брамай), якое было ў XIX ст. уключана ў склад горада [1, с. 16–24; 2]. Але, факт часовай прыналежнасці згаданага сяла да ўласнасці каталіцкага касцёла (сярэдзіна XVII ст.) ставіць пад сумненне рэлігійную прыналежнасць як сялян, так і прыналежнасць культавай пабудовы да той, ці іншай канфесіі.

Каталіцкі касцёл Непарочнага зачацця Дзевы Марыі і Св. Казіміра размяшчаўся на поўнач ад замкавага комплексу. На гравюры Л. Куўро сяр. XVII ст. [1, с. 16–24] касцёл прамаляваны як мураваны будынак. Але, ён перажыў шмат пажараў у сярэдзіне XVII–XVIII стст., што не магло не адбіцца на ягоным абліччы.

Побач з касцёлам знаходзілася Кірха “Латэранскіх канонікаў”. Абодва будынка адлюстраваны на гравюры Л. Куўро [1, с. 16–24]. У канцы XVII – пач. XVIII стст. кірха была ўжо ў складзе будынкаў касцёла [7] і выкарыстоўвалася як келлі манахаў, з далейшым прыстасаваннем пад жаночую школу/гімназію.

На заходзяй ускраіне горада, на гандлёвай плошчы, была пабудавана ўніяцкая царква. Ужо ў сярэдзіне XVII ст. яна функцыянавала, бо адлюстравана на гравюры Л. Куўро як будынак са званніцай фахтверкавай канструкцыі.

Адным з нешматлікіх гістарычных горадаўтвараючых дамінантаў з’яўляецца мураваная сінагога. Габрэі атрымалі дазвол на яе будаўніцтва ў 1640-я (прыблізна ў 1648 г.).

Аналізуючы гарадскую планіграфію згодна граюры Л. Куўро (XVII ст.), плану аблогі Быхава войскамі Пятра I ў 1707 г., планах старога Быхава 1778, 1778–1780, 1781 гг., а таксама Спецыяльнай мапе Заходняй часткі Расійскай імперыі генерал-лейтэнанта Шуберта 1826–1840 гг. [3–8; 10, с. 119–123] выпадзе казаць пра кампактнае пражыванне прадстаўнікоў канфесій вакол сваіх культавых пабудов. Пра гэта гавораць і назвы пэўных чатак горада: Юдаўка, Юраўка і Заюраўка.

Наяўнасць мураваных сцяны з кутнімі вежамі і брамай вакол комплекса каталіцкіх пабудов і абарончыя рысы сінагогі (кутняя вежа і байніцы), дэманструюць нестабільную рэлігійную абстаноўку ў рэгіёне. Гэта магло быць выклікана альбо знешняй пагрозай, прыкладам былі як канфлікты з Севярынам Налівайкам і Мацюшам Федаровічам ў 1590-х, так і магчымасцю ўзнікнення гарадскіх пагромаў [9, с. 80–82]. Але казаць нешта больш канкрэтнае не выпадзе з прычыны адсутнасці пісьмовых крыніц закранаючых рэлігійную абстаноўку ў горадзе ў XVII ст.

На тэрыторыі горада існавала трое могілак. На поўдні адны – на тэрыторыі стражытнага гарадзішча, і двое на поўначы – за сялом Белая Гара (хрысціянскае і габрэйскае). Можна казаць пра сацыяльнае размеркаванне могілак. Паўночныя хрысціянскія, хутчэй належалі мяшчанам, тады як могілкі на паўднёвым гарадзішчы належалі мясцовай шляхце (аналагічная сітуацыя прасочваецца ў Полацку, Віцебску і шэрагу іншых гарадоў).

Да цяперашняга часу з культавых пабудоў захаваліся толькі сінагога і лютэранская кірха. У 1920–1950-я гг. былі зруйнаваны касцёл і Георгіеўская царква. Час знікнення астатніх будынкаў, нажаль, дасканала невядомы.

Наўнасьць касцёла, уніяцкай царквы, пратэстанцкай (лютэранскай) кірхі і праваслаўных цэркваў і храмаў (усяго ў XVI–XVIII стст. – 7 будынкаў) кажа пра даволі шматлікія абшчыны прадстаўнікоў гэтых рэлігійных плыняў як сярод мяшчан, так і сярод насельніцтва рэгіёна. Стары Быхаў з’яўляўся горадам дзе прадстаўнікі гэтых рэлігій суіснавалі, хаця і не заўжды мірна, але пад уплывам добрых эканамічных умоў і пэўных льгот з боку ўладальніка горада і каралеўскіх прывілеяў не імкнуліся яго пакідаць, а знаходзілі кампраміснае вырашэнне ўзнікаючых пытанняў.

### **Літаратура**

1. Волкаў, М.А. Панарама Старога Быхава другой паловы XVII ст. / М.А. Волкаў // Беларускі гістарычны часопіс. – 2013. – № 5. – С. 16–24.
2. Галынскі, Р.Д. Справаздача аб археалагічным наглядзе на аб’екце “Строительство сетей теплоснабжения к зданию прихода храма Святой Живоначальной Троицы г. Быхова” ў 2013 г. (Дамова Інстытута Гісторыі НАН Беларусі з настацелем храма Святой Живоначальной Тройцы г. Быхава ад 26 снежня 2013 г.) / Р.Д. Галынскі // ААНД “Інстытут гісторыі НАН Беларусі”.
3. План аблогі Старога Быхава расійскім войскамі ў 1707 г.
4. План генеральнага межавання
5. План Старога Быхава 1778 г.
6. План Старога Быхава 1778–1780 гг.
7. План Старога Быхава 1781 г.
8. Спецыяльная мапа Заходняй часткі Расійскай імперыі генерал-лейтэнанта Шуберта 1826–1840 гг.
9. Ткачоў, М.А. Замкі і людзі / М.А. Ткачоў // пад рэд. Г.В. Штыхава. – Мн. : Навука і тэхніка, 1991. – 184 с. : іл.
10. Чантурия, Ю.В. Градостроительное искусство Беларуси второй половины XVI – первой половины XIX в.: средневековое наследие, Ренессанс, барокко, классицизм / Ю.В. Чантурия. – Мн. : Белорусская наука, 2005. – 375 с.

## **ХРИСТИАНСКОЕ «СЕКТАНТСТВО» В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЕ ГОДЫ**

### **Гончаров Николай Николаевич**

доцент кафедры политологии Гродненского государственного университета им. Я. Купалы; кандидат исторических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)

В межвоенные годы религиозная обстановка в Западной Беларуси была чрезвычайно напряженной и отличалась большим разнообразием. Здесь проходила упорная борьба различных вероисповедных течений, каждое из которых стремилось к господству, к приобщению к своей конфессии как можно более широких слоев населения. За религиозными противоречиями нередко стояли вполне реальные интересы определенных классов, социальных групп и политических партий, которые под религиозной оболочкой претворяли в жизнь свою политику.

Испытывая известное недоверие к «сектам»,<sup>1</sup> правительство Польши все же допускало их деятельность, поскольку рассчитывало, во-первых, ослабить противника господствующей католической церкви – православие, и, во-вторых, активизировать процесс потери национальной идентичности белорусского и украинского населения. По данным польского историка Людвиг Пиотровича, в довоенной Польше получили распространение 47 христианских «сект» [1, s. 63]. Наиболее распространенными «сектами» в 20–30-е гг. прошлого века были евангельские христиане, баптисты, адвентисты 7-го дня, методисты и многие другие.

Распространению «сектантства» способствовало, в первую очередь, экономическая и социальная депривация, а также активная миссионерская деятельность зарубежных проповедников. За короткий срок (10–15 лет), особенно в конце 20-х и начале 30-х гг., «сектантство» широко распространяется. Как свидетельствует председатель миссионерского комитета в Полесье, в 1929 г. было 6032 «сектанта» различных направлений. «Секты, – говорится в донесении председателя, – имеют на территории епархии 36 специальных молитвенных дома. При них организованы сектантские общины, каждая из которых включает 50-200 человек» [2]. Такое же положение дел сложилось и в Новогрудском воеводстве. Ежемесячные отчеты о политическом положении края в этот период пестрят сообщениями о деятельности «сектантов», об открытии молитвенных домов, о пропагандистских собраниях в Новогрудке, Волковыске, Столбцах, Барановичах, Слониме и многих других городах и местечках. Более того, отмечалось, что деятельность «сект» не стала ограниченной, а, наоборот, имела тенденцию к росту.

Мировой экономический кризис 1929–1933 гг. способствовал усилению религиозного «сектантства». Так, на молитвенных собраниях баптистов в Белостокском повете в апреле 1930 г. присутствовало около 130 человек [3]. В Волковысском повете в марте 1932 г. прошло несколько молитвенных собраний, в которых приняло участие около 1500 человек [4]. Возрастает количество водных крещений, которые проводились пресвитерами. Например, в августе 1932 г. произошли водные крещения в деревне Могилевцы Волковысского повета, в результате чего в «секту» было принято 13 новых членов. Крещения произошли и в Зельве Волковысского повета, где так же образом в «секту» вступили 18 человек [5].

В 20–30-е гг. проводилась широкая религиозная работа по вовлечению в «секты» среди молодежи. В августе 1932г. в д. Папроть (Островский повет) учитель местной школы Эдвард Соненберг организовал собрание «секты», насчитывавшей 13 человек и состоявшей в основном из молодежи [6]. О распространении религиозного «сектантства», в частности баптистских организаций, говорит тот факт, что 28–31 мая 1933 г. в Зельве состоялся съезд делегатов Союза славянских баптистов в Польше, в котором приняли участие 58 делегатов, представителей от 37 общин [7]. Согласно секретному донесению новогрудского воеводы, в январе 1938 г. на территории воеводства состоялось 243 собрания баптистов, евангельских христиан, пятидесятников, адвентистов,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее понятие «секта» использовано в анализируемых архивных материалах 1920-х – 1930-х гг.

иеговистов и методистов. Тогда как в отчетах за 1924–1925 гг. говорится лишь об отдельных фактах деятельности «сектантских» проповедников, приехавших из Америки, Англии и Германии.

«Секты» объединялись в организации. Одной из них был «Союз славянских сборов евангелистских христиан в Польше», центр, которого находился в Варшаве, а руководил союзом некий Шендеровский. Союз стремился привлечь в свои ряды молодежь, для которой были организованы 45 кружков. В сентябре 1925 г. в городе Бресте состоялась конференция молодых членов союза. Подобная организация «Союз славянских собраний баптистов в Польше» развернула активную деятельность среди молодежи и женщин. В Бресте постоянно действовали библейские школы, готовившие кадры миссионеров. В 1927 г. в «Союз» входили 44 общины, насчитывавшие 3124 человека [8]. Кроме того, данные организации активно сотрудничали с миссионерами из США, Германии и Франции.

В начале 20-х гг. на территории бывшего Полесского воеводства появляются пятидесятники. Пятидесятничество распространялось очень быстро и к 1929 г. его «секты» функционировали в Брестском (Орехово, Пожежин, Страдечь), Пинском (Боровая, Хутово, Любель, Бокиничи, Селищев), Косовском, Лунинецком поветах Полесского воеводства, а также в Новогрудском воеводстве [9]. Однако польское правительство к пятидесятничеству относилось крайне настороженно. В определенной мере это было связано с решительным отказом членов этой «секты» нести военную службу.

В 20-е годы начал свое хождение «в народ» Иван Мурашко, который в Полесье организовал «секту» пятидесятников. В донесении от 3 мая 1927 г. косовский поветовый староста писал: «Молебны, проводившиеся Мурашко, довели в двух случаях его последователей, стремившихся к духовному экстазу, до сильного нервного расстройства. Сам проповедник не разговаривал целыми неделями, изъяснялся только письменно и говорил в таких случаях, что в него входил святой дух» [10]. Как и другие «сектантские» миссионеры, Иван Мурашко получал финансовую поддержку из заокеанских источников. В докладе председателя Полесского епархиального миссионерского комитета от 5 июля 1928 г. деятельность мурашковцев характеризуется следующим образом: «Все агитаторы пятидесятников поддерживают связи с Америкой, откуда получают денежные средства для пропагандистских целей» [11].

Вместе с тем, достаточно широкое распространение «сектантства» не смогло в полной мере содействовать реализации политических интересов и конфессиональной политики польских властей и правящих классов. Это связано с тем, что во второй половине 30-х гг. была разработана четкая программа по изменению национального облика православной церкви. Церковь должна была стать средством воздействия польской культуры на восточные земли и активно способствовать колонизации белорусского и украинского населения. Широкое распространение «сектантства» мешало достижению данной цели. Кроме того, принятие белорусами и украинцами какого-либо «сектантского» учения западного происхождения не отвечало задачам консолидационного характера в целях обеспечения государственной целостности и безопасности, в связи, с чем польское правительство отказалось от поддержки «сектантства».

## Литература

1. Piotrowicz, W. Z zagadnień wyznaniowych w Polsce / W. Piotrowicz. – Wilno, 1929. – 96 s.
2. Государственный архив Брестской области (далее ГАБО), ф. 1, оп. 9, д. 1032, л. 1.
3. ГАБО, ф. 1, оп. 9, д. 1032, л. 64.
4. ГАБО, ф. 1, оп. 9, д. 2012, л. 71.
5. ГАБО, ф. 1, оп. 9, д. 75, л. 12-13.
6. ГАБО, ф. 1, оп. 9, д. 75, л. 12-13.
7. ГАБО, ф. 1, оп. 9, д. 24, л. 126.
8. ГАБО, ф. 1, оп. 10, д. 2313, л. 24.
9. ГАБО, ф. 1, оп. 10, д. 2307, л. 23-25; ф. 1, оп. 2, д. 2309, л. 72.
10. ГАБО, ф. 1, оп. 2, д. 81, л. 110.
11. ГАБО, ф. 1, оп. 2, д. 81, л. 110.

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАЛОМНИЧЕСТВ (по данным источников)

**Гордейчук Сергей Сергеевич**

магистрант исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

Говоря о средневековых паломничествах, необходимо отметить, что их существование как отдельного явления религиозно-церковной жизни имело под собой серьезные теоретические обоснования. Источником, на который ссылались средневековые теологи с целью оправдать необходимость паломничеств, являются книги Нового Завета, в первую очередь стих 48 главы 5 Евангелия от Матфея, стих 16 главы I соборного послания св. апостола Петра и стихи 4,3–7 главы 1 I послания к фессалоникийцам св. апостола Павла: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мтф 5, 48); «Ибо написано: «будьте святы, ибо я свят» (I Петр I, 16); «За сим, братия, просим и умоляем вас Христом Иисусом, чтобы вы, принявши от нас, как должно вам поступать и угождать Богу, более в том преуспевали... Это то, чего желает Бог: вашей святости.» (I Фесс 4,3–7).

Как отмечает немецкий теолог и историк церкви А. Ангенендт, «святость Нового Завета относится к религиозному феномену, рассматриваемому с позиций этической святости в противоположность религиозным церемониям, имеющим крайне малое значение» [1, S. 24]. Другими словами, именно этическая сторона святого (выраженная в его следовании библейским канонам нравственности и приверженности христианству) играют гораздо более важную роль, чем его место в церковной иерархии и его труд на пользу церкви как политической, а не религиозной (общины верующих) организации. Приведение святых в качестве примеров богоугодной жизни в средние века еще более усилилось с возникновением паломничеств, которые рассматривались как апофеоз духовного контакта между святым и его почитателями [1, S. 134]. Сформировалась целая теория паломничеств, которая включала в себя как обоснование причисления того либо иного лица к лику святых, так и регламентировала про-

цесс совершения самого паломничества, способы установления контакта со святым для достижения наибольшего религиозного эффекта.

Основанием для причисления лица к категории святого либо блаженного, как правило, выступало обязательное совершение на месте его погребения чудес. Концентрация большого количества могил святых в определенных регионах приводила к формированию целых областей, становившихся центрами паломничеств.

Так, на территории Северной Франции за период Высокого средневековья было зафиксировано 1102 чуда на могилах погребенных там ряда лиц, причисленных на основе этого к лику святых и почитаемых церковью [1, S. 134]. Вторым важным элементом в рамках паломничеств являлись прикосновения паломников к гробу святого и обращенные к нему молитвы с просьбой совершения того либо иного деяния.

Для того, чтобы контакт между святым и паломником был установлен и поддерживался, гроб святого был должен отличаться богатством художественного оформления. Тиофрид Эхтернахский (ум. 1110 г.) теоретически описывал погребения и гробы святых следующим образом: «Слово Божье животворяще, вероятно сильно и потому мистически распространяет силу святой души на всё, расположенное вблизи и вдалеке [...] Поскольку нельзя видеть душу святого, лежащего в гробу, и видеть то, что с ней происходит в нем, нельзя коснуться ее самим [напрямую], то необходимо сохранить ее как сокровище в дорогом гробу, покрытом орнаментом и материями. Он (вероятно, речь идет о святом либо Боге. – С.Г.) распространяет силу своей святости на всё [...] Мы ощущаем силу его веры касанием рукой гроба, изготовленного из золотых и серебряных пластин, бронзы, мрамора или дерева, украшенного драгоценными камнями или кусками дорогой ткани – касаясь того, что заключено внутри [гроба]» [1, S. 132–133].

Данное описание, с одной стороны, позволяет определить как причину столь пышного убранства гробниц и гробов святых (наличие внутри них душ святых, благодать которых снисходит на верующих и нуждающихся в силу своих чудесных способностей в сохранении в как можно более лучшем хранении. Металл, камень, драгоценности и ткани выполняли еще и функции оберега чистой души святого от грешных верующих), так и на центральное место всего процесса паломничеств – получение паломниками посредством прикосновения к гробу святых, блаженных и преподобных и обращенных к ним молитв (выделено нами. – С.Г.) божьей благодати, которая исцеляла и совершала иные положительные действия. Также слова Тиофрида Эхтернахского свидетельствуют и о необходимости подчеркнуть через роскошное оформление гробниц и гробов святых уважение и даже трепет перед великой силой Бога и его святыми. Психосоматическая зависимость верующих (особенно страдающих недугами) от святых проявлялась в том, что «больной знает, что он зависит, от его добровольной концентрации зависит действительность формул и амулетов. Он (паломник. – С.Г.) – активный субъект его (святого. – С.Г.) святости [...] Человек телом и душой разделяет с ним (святым. – С.Г.) его святость» [2, S. 112]. Отметим, что данная теория имела и практическое подтверждение: 40 процентов всех 1102 чудес на территории Северной Франции успешными именно благодаря прикосновениям паломников к гробам либо гробницам святых и молитвам

им [1, S. 134]. Перенесение мощей святых на место нового упокоения также сопровождалось торжественными процессиями в их честь [2, S. 87–103].

Однако не только глубокое уважение и почитание святых с целью исцеления и иных целей заставляло верующих совершать дальние (в Рим, Сантьяго-де-Компостелла, Кентерберри, Кёльн, Константинополь) и т. н. «краткие» (в Рокамадур (городок на юго-западе Франции, один из центров почитания культа св. Девы Марии), Сен-Жиль, Айнзидельн (Швейцария), Аахен и др.) паломничества пешком [1, S. 136]. Пешие паломничества вместе с их религиозным подтекстом получили в немецкоязычной историографии наименование «сакральной мобилизации» (термин А. Ангенендта) [1, S. 133].

В Позднее средневековье получили распространение обычные молитвы святому, произносимые в жилищах, при этом число паломничеств сократилось [1, S. 135]. Это связано с резким возрастанием числа эпидемий и иных чрезвычайных ситуаций (войн, природных катаклизмов и т. д.), которые подвергали жизнь паломников (особенно детей) опасности. В результате домашние молитвы, которые также рассматривались как своеобразная замена полноценным паломничествам, возобладала в религиозной практике поклонения святым, а полноценные паломничества стали совершаться крайне редко, в силу особых случаев [1, S. 135]. Заставить население изменить позицию не смогли даже штрафы, взимаемые за отказ от совершения паломничеств, особенно на дальние расстояния [1, S. 135–136].

Страх наказания перед высокими штрафами, а также стремление искупить свои грехи А. Ангенендт выделил в качестве второго фактора, побуждающего верующих к совершению паломничеств [1, S. 135]. В качестве первого фактора немецкий ученый обозначил стремление к установлению духовного контакта со святыми посредством прикосновения к их гробам/гробницам с целью получения божественной благодати для исцеления и др.) [1, S. 132–134].

### **Литература**

1. Angenendt, A. Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart / A. Angenendt. – München : Beck, 1994. – 445 S.
2. Brown, P. Die Heiligenverehrung : Ihre Entstehung, und Funktion in der lateinischen Christenheit / P. Brown – Leipzig : Benno Verlag, 1991. – 155 S.

## **ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЦЕРКОВНОГО ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА РУБЕЖЕ XV–XVI вв.**

**Грищенко Ирина Адамовна**

старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого (г. Гомель, Беларусь)

Политическое объединение удельных княжеств вокруг Москвы в XIV–XV вв., получившее благословение иерархов православной церкви, неизбежно долж-

но было поставить вопрос о церковном землевладении. После новгородского похода Ивана III в 1478 г. часть завоеванных земель были розданы служилым людям московского князя. Среди конфискованных вотчин были и церковные земли – личные вотчины Новгородского архиепископа и шести наиболее богатых монастырей. Данный прецедент должен был найти себе юридическое подтверждение, в противном случае архиереи могли потребовать компенсации за потерянные вотчины.

Московский князь, заинтересованный в секуляризации земель, получил идейную поддержку со стороны так называемых заволжских старцев, в лице Нила Сорского, считавшего, что монастырь должен быть верен идеалам нестяжательства. Оппонентом по вопросу о монастырских вотчинах выступил Иосиф Волоцкий, считавший, что монастырь может быть стяжателем, получая доход с недвижимых имений на благотворительные дела, духовное просвещение, но монахи монастыря должны быть нестяжателями.

Противопоставление Нила Сорского и Иосифа Волоцкого во многом следствие политической борьбы их последователей, часто уступавших по духовным дарованиям своим учителям. Партию «нестяжателей» поддержал инок Вассиан Косой, считавший себя учеником преп. Нила. Именно он перевел духовную проблему в плоскость политическую. Сам Вассиан был представителем знатного боярского рода Патрикеевых. Попав в опалу, будучи насильно пострижен и сослан в Кирилло-Белозерский монастырь, Василий Патрикеев включился в полемику о монастырских вотчинах с позиции обиженного боярина. Инок-нестяжатель Вассиан вскоре после смерти Нила Сорского из скита перевелся в московский Симонов монастырь, который имел статус придворного. Он сближается с Василием III и активно включается в большую политику, не гнушаясь подарками со стола великого князя. Это не дает повода считать Вассиана духовным последователем преп. Нила [1, с. 222]. Poleмика, которую Вассиан ведет с иосифлянами, обличая монастыри в корысти, была направлена на политических противников самого Вассиана. Его политические памфлеты трудно назвать полемическими, так как Иосифу Волоцкому высочайшим повелением было запрещено отвечать Вассиану письменно и устно. Чтобы придать авторитет своей позиции, Вассиан обратился за поддержкой к недавно прибывшему в Москву Максиму Греку. Тот, в свою очередь, ссылаясь на правила вселенских соборов (24 пр. IV собора и 12, 18 пр. VII собора), говорит о «полях», а не о «селах». В древнеславянском и древнерусском языках «село» означало землю, годную для обработки, но позже под это понятие попадают владельцы и работники. Для Вассиана это повод переписать Кормчую. Но преп. Максим Грек осторожничают, т.к. в 12 правиле VII собора говорится о землях, населенных привязанными к ней работниками [2].

Вопрос о церковных вотчинах в ряду других проблем был вынесен на Соборное обсуждение в 1503 г. На Соборе 1503 г. имело место противостояние не «иосифлян» и «нестяжателей», а великокняжеской власти и церкви. Нил Сорский не призывал насильно лишать монастыри вотчин. Ничего не известно и о публичном выступлении на Соборе Иосифа Волоцкого. Тогда на Соборе удалось отстоять монастырские вотчины. Вопрос опять был под-

нят на Стоглавом соборе 1551 г. и решен в пользу частичной секуляризации: земельные сделки в пользу церкви можно было совершать только с разрешения царя.

Церковная традиция, сложившаяся в ходе истории, часто была аргументом в разрешении спорных вопросов. В IV в. на Ближнем Востоке сложились три формы монастырской жизни: отшельничество, скит, общежительный монастырь. Нил Сорский устроил свою обитель по скитскому принципу, Иосиф Волоцкий стал игуменом общежительного монастыря. Эти формы монастырской жизни никогда не противопоставлялись. Более того, в скит можно было попасть только через монастырь, поскольку скитское служение требовало большого духовного опыта. Главный труд скитника – «умное делание», практика, которая восходит к исихастам Афона. В скиту монахи отгорожены от внешнего мира и кормятся от трудов своих, как правило, это ремесло. Милостыню принимают только в случае крайней нужды. Личное нестяжательство переносится на скитский образ жизни. Однако, по мере усиления великокняжеской власти, скиты начали получать от государя ругу.

Общежительный монастырь мог владеть землями, которые обрабатывали или наемные рабочие или живущие на этих землях общинники, позже крепостные. На Руси церковное землевладение оградило крестьян от притеснений со стороны удельных князей и татар, так как церковные земли не платили государственных пошлин и дани. Первый общежительный монастырь на Руси – Киево-Печерская лавра – взял за основу устав Студийского монастыря. Иосиф Волоцкий, придерживаясь этого устава, усилил аскетическую сторону монашеской жизни, что привело к ропоту братии Боровского монастыря. В новой, им основанной, обители преп. Иосиф делает упор на социальном служении. Значительные средства Волоколамского монастыря тратились на благотворительность. За трапезой собиралось до 700 нищих. В голодный год по приказу Иосифа были розданы все хлебные запасы обители, деньги растрочены на покупку зерна. Он ходатайствовал перед князем Юрием Ивановичем (сыном Ивана III), чтобы во время голода были установлены твердые цены на хлеб [1, с. 196]. Преп. Иосиф «монашескую жизнь рассматривает и переживает, как некое социальное тягло, а молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению», при чем, мотивом этого служения выступает милосердие, к чему и призывает своих последователей Христос [3, с. 21–22]. Иосиф Волоцкий включает в систему «Божия тягла» и великого князя. Помазание на царство – не вседозволенность, а подчиненность этой власти Божиему Закону: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи... то такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель» [4].

Устав преп. Иосифа выдержан в духе нестяжательства: «Хотя бы сподобился Божественная благодати в нынешнем веце и в будущем, должен есть имети совершенное нестяжание и христоролюбивую нищету» [5, с. 37]. Примечательно, что Нил Сорский участвовал в составлении списка «Просветителя» Иосифа Волоцкого, а ученики Иосифа Волоцкого переписывали сочинения Нила Сорского для библиотеки Волоколамского монастыря.

Протоиерей Георгий Флоровский отмечал, что при обилии исследований на эту тему, историки больше внимания обращали на внешнюю сторону дела – на имущественный спор. Но подлинная борьба проходила в глубинах духовной жизни: «Спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала» [3, с. 21]. Трудность в оценке позиций двух великих подвижников – преп. Нила и преп. Иосифа – заключается в том, что они являют собой две правды: правду внутреннего духовного делания и правду социального служения.

### **Литература**

1. Кожин В.В. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. – М. : Русский издательский центр, Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011. – 288 с.
2. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – Т. 1. [www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh02.htm](http://www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh02.htm)
3. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути Русского богословия. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.
4. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. [www.wco.ru/biblio/books/iosifv1/main.htm](http://www.wco.ru/biblio/books/iosifv1/main.htm)
5. Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. – М. : Русский издательский центр, Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011. – 288 с.

## **ПЯТИДЕСЯТНИКИ «ВОРОНАЕВЦЫ» ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ: ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ**

**Дьяченко Олег Викторович**

проректор по научно-методической работе УО «Могилёвский государственный областной институт развития образования»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Религиозные организации пятидесятников «воронаевцев» в конце XX – начале XXI вв. находились в состоянии глубокого религиозно-идеологического и институционального кризиса. Вследствие распространения в Могилевской области вероучительных практик пятидесятников «шмидтовцев» и неопятидесятников («харизматов») «воронаевцы» утратили статус ведущего направления в пятидесятническом движении и превратились в замкнутую, выстроенную по кровно-родственному принципу конфессиональную группу.

Следует отметить, что регрессивные тенденции в пятидесятничестве «воронаевского» толка проявились еще в 1980-х гг. Внутренние конфликты, расколы, эмиграция части религиозных семей в США не способствовали консолидации движения, формированию однородной религиозной среды. В 1990-х гг.

в условиях либерализации общественно-политической и религиозной жизни общества, активизации миссионерской деятельности зарубежных религиозных центров пятидесятники «воронаевцы» не смогли расширить и обновить социальную базу, остановить дезинтеграционные процессы. Внутренняя миграция, естественная убыль вследствие смертности, переход пятидесятников в «шмидтовский» Союз ХВЕ Беларуси привели к тому, что в Чериковском, Славгородском, Костюковичском и Быховском районах группы «воронаевцев» практически распались. Бобруйская и Осиповичская общины легализовались и утратили «воронаевскую» специфику, заключающуюся в принципиальном отказе от государственной регистрации уставов религиозных организаций и обрядовой практике «омовения ног».

Относительно устойчивые позиции сохранились у «воронаевцев» в г. Могилеве, где действует возглавляемая епископом И.Б. Косиловым и пресвитером И.П. Хлеманцовым община, численность которой в 1998 г. составляла 278 человек. При общине функционировала воскресная школа, которую посещало 70 детей разного возраста. Община взаимодействовала с белорусским епископатом ОЦХВЕ (епископ В.Башура) и входила в «братство», во главе которого стоял «начальствующий епископ» ОЦХВЕ стран СНГ И.П. Федотов (1929–2011). В 1980-х гг. из этой общины выделилась небольшая группа, численностью до 30 человек, которую возглавил В.И. Радченко (1946-2015). Увлечение идеями христианского сионизма, заигрывание с лидерами политических организаций оппозиционной направленности, тесное сотрудничество с либеральными религиозными и благотворительными миссиями из-за рубежа привело к возникновению внутригруппового конфликта, вследствие которого во второй половине 1990-х гг. из группы В.И. Радченко вышло несколько семей, образовавшие 2 самостоятельные структуры со своим религиозным руководством. Во внешних связях они ориентировались на Киевский епископат ОЦХВЕ. Таким образом, в 2000-х гг. в г. Могилеве

Ограниченность внутренних ресурсов для численного роста, соперничество с общинами Союза ХВЕ Беларуси («Благодать», «Мир с Богом») и неопятидесятнической общиной ХПЕ «Живая вера» стимулировали процесс либерализации «воронаевцами» требований, регулирующих повседневную жизнь членов общины. Так, пересмотру подверглись вопросы, связанные с использованием женщинами косметики, ювелирных украшений и т.д. Если ранее религиозные активисты, пресвитеры и диаконы очень строго следили за внешним видом, стилем одежды членов общины, вплоть до временного исключения провинившихся, то в 1990–2000-х гг. уровень требований снизился до критической отметки. Руководство организаций перестало обращать внимание на эти особенности повседневной жизни при условии регулярного участия в религиозных мероприятиях.

Миссионерская активность «воронаевцев» также претерпела изменения. Изменилась целевая аудитория и в этом отношении частным примером может служить деятельность группы В.И. Радченко. В 1988–1991 гг. членами этой группы организовывались в г. Могилеве так называемые «благовестия» – религиозные собрания на открытых городских площадках, в ходе которых

проповедники призывали слушателей к обращению в христианство, распространяли религиозную литературу и пригласительные на богослужения. В 1991–1994 г. вектор миссионерской деятельности изменился. Пятидесятники стали активно работать в учреждениях образования, здравоохранения, исправительных учреждениях Могилевской области. При этом первые роли принадлежали миссионерам из Швеции и Дании, с которыми группа В.И. Радченко начала активно сотрудничать. Зарубежные миссионеры обеспечили себе поддержку со стороны органов государственной власти благодаря доставке и распределения «гуманитарных грузов». Реализация социальных программ сопровождалась интенсивной религиозной пропагандой. Постепенно они вытеснили могилевских пятидесятников из этого миссионерского поля и те были вынуждены искать новую целевую аудиторию. Она была найдена, первоначально в лице евреев г. Могилева, а затем – цыган. Работа с евреями не была массовой. В.И. Радченко присоединился к международному движению христиан сионистов, совершил несколько паломнических поездок в Израиль, провозгласил себя «раввином», объявил о создании на базе своей группы так называемой «мессианской синагоги» – «Jewish Missionary Synagogue Bethlehem Star». Религиозные собрания проводились по субботам с 12 часов дня. Например, 4 марта 2000 г. в собрании приняло участие 27 человек, из них еврейской национальности – 10 человек, в том числе 9 женщин и 1 мужчина, причем все пенсионного возраста. После образования в 2008 г. в г. Могилеве группы мессианского иудаизма во главе с Н.Сельчёнок активность В.И. Радченко в этом направлении пошла на спад. Примерно в это же время началась работа среди цыган. Среди значимых мероприятий следует отметить конференцию, состоявшуюся в марте 2012 г., в которой приняло участие 180 человек, в том числе 160 цыган. Конференция проведена группой В.И. Радченко (община «Добрый Самарянин») при участии пасторов общин ХВЕ С. Нестерова, С. Каминского и ответственного за цыганское служение при ОЦХВЕ Республики Беларусь Ю. Юзепчука [1].

Стремление к общественному признанию и политизации своей деятельности привело к обострению в 2010–2013 гг. отношений В.И. Радченко с местными органами государственного управления. Поводом послужил бытовой конфликт вокруг земельного участка, на котором в первой половине 1990-х гг. был построен жилой дом, использовавшийся В.И. Радченко в качестве культового здания. Конфликт был искусственно политизирован. В его разрешение были вовлечены администрация Октябрьского района г. Могилева, горисполком, облисполком, правоохранительные органы и средства массовой информации [2]. В интервью корреспондентам БелаПАН, радио «Свобода» и «Немецкой волны» В.И. Радченко дал оценку произошедшим событиям. По его мнению, в стране возобновились репрессии в отношении религиозных меньшинств, введены ограничения прав граждан на религиозную деятельность, государство оказывает поддержку православной церкви. В истории Беларуси он выделил только один период, – с 1991 по 1994 год, – когда существовала подлинная «свобода религии». Не соответствующим исторической действительности было заявление В.И. Радченко о том, что «первые общины пятидесятников по-

явились в Могилеве в конце XIX века, и в этом заслуга принадлежит его предкам» [3]. В дальнейшем он неоднократно критиковал политическое положение в Республике Беларусь, используя для этого трибуну американской общины пятидесятников [4].

Таким образом, пятидесятничество «воронаевского» направления претерпело существенные изменения, которые затронули религиозно-идеологическую, ритуально-обрядовую и институциональную стороны. Прекращение деятельности районных религиозных групп, готовность части сохранившихся городских групп к легализации, эмиграционные настроения, распространение идей христианского сионизма, политизация, отход от консерватизма и либерализация норм обыденного поведения наглядно свидетельствуют о процессе исчезновения феномена пятидесятников «воронаевцев» из конфессионального пространства Могилевской области.

### Литература

1. В Могилеве состоялась цыганская конференция // Колокол [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.kolokol.net/news/660-mogilev-conference>. – Дата доступа: 01.01.2013.
2. Протестанты защитили свою собственность // Телепортал Христианских Новостей PROTESTANT.RU [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.protestant.ru/news/prosecution/ofchristians/article/66426>. – Дата доступа: 07.11.2010; Мaгiлeў: Мiлiцьянты высыляюць шматдзетную сям'ю пратэстантаў // Сайт белорусской редакции радиостанции «Свобода» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svaboda.org/content/article/2202754.html>. – Дата доступа: 28.10.2010; Вернікі абараніліся. Чакаюць суду // Сайт белорусской редакции радиостанции «Свобода» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svaboda.org/content/article/24098166.html>. – Дата доступа: 12.05.2011; Лапцевич, В. В Могилеве власти снесли забор, построенный вокруг коттеджа многодетной семьи Радченко / В. Лапцевич // Белорусский портал TUT БAI – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://news.tut.by/society/355973.html>. – Дата доступа: 07.07.2013.
3. Бураков. А. Пастор Виталий Радченко: Иисус Христос не смог бы зарегистрировать церковь в Беларуси / А. Бураков // Сайт телерадиокомпании «Deutsche Welle» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.dw.com/ru/пастор-виталий-радченко-иисус-христос-не-смог-бы-зарегистрировать-церковь-в-беларуси/a-16223990>. – Дата доступа 08.09.2012; Пастор: чтобы работать в тюрьмах с заключенными надо брать разрешение у православной церкви // Сайт Udf.by [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://udf.by/news/society/65527-pastor-chtoby-rabotat-v-tyurmah-s-zaklyuchennymi-nado-brat-razreshenie-u-pravoslavnoy-cerkvi.html>. – Дата доступа: 07.09.2012.; Ленеvский, А.В Могилеве прессуют христиан? / А. Ленеvский // Платформа грамадскай журналістыкі «Свабодны фармат» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://formats.by/naviny-magileu/v-mogileve-pressuyut-khristian>. – дата доступа: 26.02.2013; Минько, С. «Культурная столица» начинает год со скандала? / С. Минько // Платформа грамадскай журналістыкі «Свабодны фармат» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://formats.by/naviny-magileu/kulturnaya-stolica-nachinaet-god-so-skandala>. – Дата доступа: 26.02.2013.
4. Виталий Радченко. Свидетельство // Сайт христианских ресурсов «Богомедиа» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://bogmedia.org/videos/11160/vitaliy-radchenko-svidetelstvo>. – Дата доступа: 13.04.2013.

## **КУЛЬТОВЫЕ КАМЕННЫЕ ИЗВАЯНИЯ МОГИЛЁВСКОГО ПОДНЕПРОВЬЯ: К ВОПРОСУ О СИНТЕЗЕ ЯЗЫЧЕСКИХ И ХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ**

**Жижиян Сергей Филиппович**

аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

Первые сведения о культовых камнях на территории Беларуси встречаются в письменных источниках с XVI в. [6, с. 81]. Эти природные объекты, являясь неотъемлемой частью ландшафта, ещё в глубокой древности прочно вошли в материальную и духовную культуру белорусского народа. Почитание одиночных камней или целых комплексов с природными особенностями связано с первобытными верованиями древнего населения Беларуси: фетишизмом, анимизмом, языческими антропоморфными божествами и культом предков. Ко многим из рассматриваемых объектов наши предки «приложили руку» в период распространения христианства, а также в более позднее время. Часть таких каменных изваяний пользовалась остаточным почитанием до недавнего времени, а в иных регионах следы этого почитания сохранились и поныне.

Не вызывает сомнения и тот факт, что подобных объектов на территории Беларуси было на порядок больше – многие памятники были уничтожены в результате хозяйственной деятельности человека и в период «воинствующего атеизма», часть их смещена со своих мест и приспособлена под иные нужды.

С другой стороны интересен и тот аспект что, несомненно, языческие культовые объекты с приходом на наши земли христианства посредством носителей новой религии стали приобретать иную, противоположную религиозную окраску – у почитаемых камней также ставили кресты, часовни, церкви, устраивали крестные ходы, молились, прося избавить от болезней. Многим культовым камням не только в прошлом, но и ныне, носят дары (аброк, ахвяра, даніна). Среди таких подношений этнографы XIX века отмечали: телят, поросят, овец, лен, холст, хлеб, мед, вино, деньги и многое другое [7, с. 51]. В наши дни в этом перечне присутствуют цветы, яблоки, груши, яйца, хлеб, конфеты, печенье, часто деньги не только в виде монет, но и бумажные. Одновременно на соседних деревьях развешивают рушники, ленты, небольшие переднички. На старых кладбищах и сегодня можно встретить каменные кресты, надгробия из камня различной формы

На территории Могилёвской области так же можно отметить ряд культовых каменных изваяний, которым присущи черты явно христианской традиции, но в то же время заметны отголоски былого язычества.

Камни-следовики исследователи относят к наиболее древним из культовых камней, в народе их так же называют «Божий следок» или «След Христа». Такие объекты на Могилёвщине известны у д. Мартьяновичи Круглянского, д. Мошанки Могилевского, д. Иванов Стан Климовичского районов [3, с. 54]. Из памятников подобного типа наиболее интересен камень-следовик «Святой камень» или

«След Христа» зафиксированный в урочище Хвощёвка у д. Катка, Глусского района. Согласно местной легенде след на валуне оставил Христос, когда ходил по земле. По форме камень напоминал треугольник. По воспоминаниям местных жителей, ещё в 1930-е гг. в первую неделю после Троицы к камню приходили люди, оставляя на нём тканые полотна, лён, деньги, цветы. В 1970-е гг. при проведении мелиоративных работ камень был уничтожен [5, с. 41].

Осенью 2009 года автором статьи был обнаружен и исследован камень в урочище Церквище у д. Ямное Быховского района. Размеры камня: длина ~ 2,80 метра, ширина ~ 2,30 метра. Материал – предположительно гнейс, северная сторона камня отшлифована до правильной формы круга, диаметр которого ~ 1,30 метра. При опросе населения д. Ямное выяснилось, что у камня есть легенда: некий человек точил данный камень и однажды ослеп, а на камне остались загадочные надписи, которые со временем стёрлись. В начале XX в., по словам местных жителей на окраине деревни жил «чёрный монах» который каждый день ходил молиться к камню. Также старожилы утверждают, что урочище Церквище (где находится сам камень) названо так потому, что там якобы находилась церковь, и однажды воскресным днём жители Ямного, возвращаясь из Быхова, обнаружили на месте храма, мимо которого проходили ещё утром, болото, из которого доносился колокольный звон. Такие легенды характерны для мест, где в прошлом находились языческие капища [4, с. 61].

У д. Крынки Осиповичского района находился камень, который местное население называло «волами». По легенде крестьянин решил на Пасху распашать свой надел земли и тотчас окаменел с волами и сохой. Подобные легенды, когда за нарушение христианской обрядности, в частности работу в крупные календарные праздники следовала кара, зафиксированы и в других регионах страны [5, с. 55, 8, с. 152]. По материалам исследователей XIX в. в храме д. Барсуки Могилёвского района находились символические камни от «гроба Господня» и «гроба Божией Матери». В целом присутствие камней в храмах довольно распространенное явление на территории Беларуси [5, с. 178].

Кроме непосредственно культовых камней, на территории Могилёвской области на сегодняшний день зафиксировано более 20-ти мест, где расположены каменные кресты. Одиночные памятники и целые группы каменных изваяний, можно встретить не только на старых кладбищах, но и в лесах и урочищах региона.

Из приведенных выше материалов, следует что, определённая часть культовых камней не только сохранила своё значение с приходом христианства, но и была освящена, войдя в систему верований белорусов, как православных, так и католиков. Многие культовые каменные изваяния приобрели соответствующую христианскую направленность – легенды о Христе, Богородице, и иных христианских святых, каменные «бабы» стали крестами, над наиболее почитаемыми камнями возводили часовни и храмы. По данным этнографов около некоторых камней в часовнях и вне их были установлены иконы; иногда эти иконы, по преданиям, появлялись там таинственным образом [1, с. 66].

Возможно, процессы «христианизации» языческих камней были обусловлены тем, что с ними были связаны древние, закрепившиеся в народе по-

верья об их целительной силе. Посему вероятно именно эта их «знахарская» функция в условиях прихода новой религии являлась наиболее существенной. С другой стороны, ряд учёных уже давно высказывали предположение о практической возможности аккумуляции биоэнергии неорганическими объектами и, в особенности, объектами культовыми, что так же может объяснять сосуществование культовых каменных изваяний, как в языческом, так и в христианском мире.

### **Литература**

1. Александров, А.А. Культовые камни Псковской земли: язычество и христианство / А.А. Александров // Земля Псковская, древняя и современная : тезисы докладов научно-практической конференции. – Псков, 1991. – С. 62–67.
2. Богданович, А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. /А.Е. Богданович. – Гродно : Губернская Типография, г. Гродна 1895. – 186 с.
3. Дучыц, Л.У. Культавыя камяні Магілёўшчыны / Л.У.Дучыц // Дняпроўскі край (паведамленні абласной краязнаўчай канферэнцыі – 23 красавіка 1992 г.) – Магілёў, 1993. – С. 54–55.
4. Жижиян, С.Ф. Культовые камни Быховского района / С.Ф. Жижиян // Магілёўшчына XII выпуск: зб. стацей Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Магілёў, 2014. – С. 60–64.
5. Карабанаў, А.К. Культавыя і гістарычныя валуны Беларусі / А. К. Карабанаў [і інш.]. – Мінск : Беларуская навука, 2011 – 235 с.
6. Ляўкоў, Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мн. : Навука і тэхніка, 1992. – 215 с.
7. Ляўкоў, Э. Культавыя камяні Беларусі / Э. Ляўкоў [і інш.] // 3 глыбі вякоў. – Вып. 2. – Мн., 1997. – С. 47–68.
8. Мялешка, М. Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Деды: дайджест публикаций о белорусской истории. Вып. 11/ Составление, научное редактирование А.Е. Тараса. – Мн., 2013. – С. 143–168.
9. Фядосік, А.С. Легенды і паданні. / А.С. Фядосік, М.Я.Грынблат, А.І. Гурскі. – Мн. : Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

## **КАТАЛІЦКАЯ ЦАРКВА Ё ІСПАНІІ І ПАРТУГАЛІІ Ё XIX ст.**

### **Клімуць Лада Яраславаўна**

дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі ўстановы адукацыі «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова»; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Пры кіраванні лібералаў у Іспаніі і Партугаліі ў XIX ст. каталіцкая царква захоўвала свой афіцыйны статус. Аднак у гэты перыяд былі і такія моманты, калі яна знаходзілася на мяжы распаду. Гэтаму садзейнічала палітыка ліберальнага ўраду. Раздзяленне паміж самімі лібераламі стварала няпэўны баланс паміж агрэсіўным і памяркоўным стаўленнем да царквы. Але ў любым выпадку змены, выкліканыя іспанскім і партугальскім лібералізмам, моцна паўплывалі на царкву.

За некаторымі выключэннямі абаронцы царквы бачылі ў палітыцы лібералаў фатальны вынік уздзеяння свецкіх ідэй, накіраваных на разбурэнне

рэлігіі. Аднак усе канстытуцыі ў Іспаніі і Партугаліі ў XIX ст. абвяшчалі каталіцызм афіцыйнай рэлігіяй. Такім чынам, праблема не выглядала як супрацьстаянне каталіцызму і антыкаталіцызму. Лібералы імкнуліся пераасэнсаваць месца царквы ў палітычнай і сацыяльнай сістэме, якая радыкальна адрознівалася ад сістэмы XVIII ст., і рабілі яны гэта ў інтарэсах чыстай і дасканалай рэлігіі [2, с. 207]. Яны ўяўлялі сабе царкву, якая гарманічна суіснуе з ліберальным грамадствам і яго палітычнымі і сацыяльнымі ўстановамі.

Але ажыццявіць гэтыя надзеі аказалася немагчымым. Да сярэдзіны XIX ст. лібералы лічылі, што іх задача – правесці шырокую царкоўную рэформу, але без кансультацый з духавенствам. А святары прытрымліваліся ідэі вяртання да абсалютызму. З-за гэтага зацвердзіліся недавер і падазронасць у адносінах да царквы, якія выйшлі на паверхню пасля смерці Фердынанда VII (1833) у Іспаніі і выгнання Мігела (1834) у Партугаліі. У 1834 г. урад каралевы Марыі II (1833–1853) выдаў загад распусціць мужчынскія кляштары, а іх маёмасць перадаць дзяржаве з мэтай далейшага продажу.

Закрыццё каля 2000 кляштар у Іспаніі і 448 кляштар у Партугаліі падарвала даўнюю інфраструктуру царквы. Кляштары даўно абвінавачвалі ў тым, што яны не прытрымліваюцца строгасці і дысцыпліны, устаноўленай статутом. Але варожасць лібералаў мела і эканамічныя прычыны. Продаж царкоўнай маёмасці павінен быў павялічыць рэсурсы дзяржавы і даць новыя крыніцы багацця [4, с. 85]. У абмен на царкоўную маёмасць і адмену дзесяціны дзяржава ўзяла на сябе ўтрыманне епархіяльнага духавенства, але падтрымка была скупой. Такім чынам, духавенства ў фінансавых адносінах стала залежаць ад дзяржавы.

Гэту залежнасць падмацоўвала палітыка лібералаў у адносінах да арганізацыі царквы. Іспанскі канкардат 1851 г. прадугледжваў аб'яднанне невялікіх епархій у адну і зніжэнне колькасці парафій. Але ў гэтым больш паспяховай была Партугалія, дзе такі працэс праходзіў у 1837–1850 гг. У яго выніку было закрыта 203 парафіі з 4000 [5, с. 385].

Адносіны паміж царквой і дзяржавай у Іспаніі адзначаюцца і выбухамі насілля. У Мадрыдзе натоўп забіў 78 прадстаўнікоў духоўнага сану [3, с. 207]. Улады асудзілі насілле, але нічога не рабілі, каб яго спыніць. Варожасць да манахаў у гарадах часткова тлумачылася верай у тое, што царкоўнікі імкнуцца рэстаўраваць абсалютызм, падтрымліваючы рэакцыйнага Дона Карласа супраць ліберальнай каралевы Ізабэлы II. На самай справе дэзарыентаваныя і дэзарганізаваныя святары былі не ў стане падтрымаць Карласа; гэта зрабілі толькі адзінкі, і яны справакавалі такія жорсткія адпоры.

Становішча партугальскай царквы ў 1830-х гг. было не лепшым, хоць тут не назіралася такога насілля, як у Іспаніі. Загады 1830 і 1832 гг. стваралі парафіяльныя камітэты, што рэзка змяняла ўладу парафіяльных святароў. Ліберальны ўрад адмовіўся прызнаць епіскапскія прызначэнні караля Мігела, а святароў, якія пакінулі свае пасады, у 1833 г. аб'явілі бунтаўшчыкамі. Т. зв. схізма 1830-х гг. прывяла да расколу паміж папам рымскім і партугальскай дзяржавай, да паздзелу духавенства на два лагеры і да заняпаду пастарскай дзейнасці.

Аднак правядзенне такой палітыкі не азначала, што была падарвана сама вера ў Іспаніі і Партугаліі, асабліва ў паўночных рэгіёнах, дзе захавалася інфраструктура сельскіх парафій.

Але паступова афіцыйныя адносіны да царквы змяніліся. У канцы XIX ст. у іберыйскіх краінах узнікла нешта накшталт палітычнага кансенсусу, які даваў некаторую прастору і царкве. Партыі маглі не згаджацца па рэлігійным пытанні, але радыкальная палітыка адышла ў мінулае, і сімвалам гэтага ў абедзвюх краінах стала прысутнасць епіскапаў у парламенце ў якасці сенатараў.

Святары ваража ставіліся да лібералізму. Але яны разумелі, што ім трэба прыстасоўвацца да новых абставінаў. Спробы стварыць каталіцкія арганізацыі ў межах ліберальнай сістэмы не ўдаліся, але яны прадвясчалі тое, што будзе адбывацца ў XX ст.

У царкоўных дакументах крытыкавалася недастатковае рвенне святароў на месцах, заняпад веры і запущенне касцёлаў. На жаль, мы не маем статыстыкі наконт веруючых і наведвання цэркваў для гэтага перыяду. Аднак няправільна было б поўнасю прымаць такую змрочную карціну, тут трэба ўлічваць рэгіянальны характар іспанскага і партугальскага каталіцызму. Моц сельскага каталіцызму ў Іспаніі і Партугаліі давала царкве трывалую аснову, хоць з цягам часу мадэрнізацыя і эміграцыя ў гарады і Лацінскую Амерыку прывяла да змяншэння насельніцтва ў сельскай мясцовасці з адпаведнымі наступствамі для царквы.

Горшым для царквы было становішча на поўдні. Місіянеры адзначалі нізкі ўзровень наведвання касцёлаў, няведанне элементарных пастулатаў каталіцызму [1, с. 245]. У гарадах з іх індустрыялізацыяй становішча было не лепшым. Наведванне касцёлаў зніжаецца.

У канцы XIX ст. царква прапаноўвала мноства ініцыятыў, але вынікі былі спрэчныя. Была адменена забарона на мужчынскія кляштары, і гэта дало магчымасць пашырыць рэлігійную, сацыяльную і адукацыйную дзейнасць. Жаночыя кляштары давалі персанал для дабрачынных арганізацый. Пашырэнне мужчынскіх ордэнаў садзейнічала місіянерскай дзейнасці. Аднак ізноў найбольш паспяховай іх дзейнасць была на поўначы, дзе вера была мацнейшай.

У 1870-х г. увагу некаторых дзеячаў царквы прыцягвае “сацыяльнае пытанне”. Папская энцыкліка 1891 г. стымулявала далейшую цікавасць да стварэння рабочых арганізацый. У Іспаніі ў пачатку XX ст. было 257 кружкаў рабочых з колькасцю 180 000 чалавек [5, с. 392]. У Іспаніі з 1906 г. пачынаюць з’яўляцца каталіцкія сельскагаспадарчыя сіндыкаты. З’явілася каталіцкая прэса, хоць і нешматлікая. Нельга сказаць, што царква дасягнула вялікіх поспехаў, аднак у параўнанні з катастрафічнай сітуацыяй 1830-х гг. гэта было значнае паляпшэнне. Аднак распаўсюджванне рэлігійных ордэнаў выклікала спрэчку, і гэта прывяло да прыняцця законаў па абмежаванню іх далейшага росту ў абедзвюх краінах. Таксама ўзмацненне рэспубліканскіх ідэй, у якіх адстойвалася раздзяленне царквы і дзяржавы, прадстаўляла небяспеку для царквы. У Іспаніі рост радыкальных сацыяльных рухаў – сацыялізму, анархізму і анархасіндыкалізму, адметных сваёй варажасцю да царквы, прынёс новы элемент у старыя спрэчкі.

Такім чынам, палітыка ліберальных урадаў іберыйскіх краін, з аднаго боку, адсунула царкву на другасную ролю ў грамадстве. Каталіцкай царкве прыйшлося прыстасоўвацца да новых умоў, карэктаваць сваю дзейнасць у адпаведнасці з новымі палітычнымі рэаліямі і новымі патрабаваннямі грамадства. Але менавіта гэта здольнасць да змен дала ёй магчымасць не толькі захаваць сябе як структуру, але заклаці асновы для будучай пастарскай дзейнасці з улікам трансфармыцыі грамадства Захаду ў XX ст.

### **Літаратура**

1. Callahan, W.J. Church, politics and society in Spain, 1750–1874 / W.J. Callahan. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1984. – 325 p.
2. Longares, A. Política y religion en Barcelona (1833–1843) / A. Longares. – Madrid : Editora Nacional, 1976. – 341 p.
3. Revuelta González, M. La excomunión, 1833–1840 / M. Revuelta González. – Madrid : Editorial Católica, 1976. – 550 p.
4. Simón Segura, F. La desamortización española del siglo XIX / F. Simón Segura. – Madrid : Instituto de Estudios Fiscales, 1973. – 328 p.
5. The Cambridge History of Christianity : in 9 vol. / ed.: S. Gilley, B. Stanley. – Cambridge University Press, 2008. – Vol. 8 : World Christianities, c. 1815–1914. – 683 p.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В США (конец XIX – начало XX в.)**

### **Космач Павел Геннадьевич**

доцент кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета;  
кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

В конце XIX в. католическая церковь стала наиболее многочисленной религиозной организацией на территории США. Так, в 1895 г. она насчитывала более 8 миллионов человек, а крупнейшая протестантская деноминация (методисты) включала около 5,5 миллионов приверженцев. К 1910 г. число католиков США возросло до более чем 16 миллионов (при общем населении страны почти в 92 миллиона человек). С одной стороны, такой рост вызывал беспокойство в определенных кругах американского общества, с другой стороны, сама католическая церковь постепенно американизировалась, приспособившись к условиям, определявшимся доминировавшей англопротестантской культурой. Лидером американских католиков в 1877 – 1921 гг. был архиепископ Балтиморский Джеймс Гиббонс, поддерживавший хорошие отношения с президентами США Г. Кливлендом, Т. Рузвельтом, В.Г. Тафтом [3, р. 179].

Вместе с тем перед католическим сообществом США остро вставали социальные проблемы. Ряды этой церкви стремительно расширялись за счет миграции из Ирландии, католической части Германии, а также стран Южной Европы. Как следствие, среди рабочих США католики составляли непропорционально большую часть, а конфессиональные институты стали для многих из них важной опорой в новом, принимающем обществе. Так, активную социаль-

ную работу вело Общество святого Викентия де Поля, действовавшее в США с 1845 г. Результатом деятельности католических благотворительных организаций стала организация к 1885 г. 37 домов престарелых, 154 госпиталей, 272 сиротских приютов, 46 индустриальных школ и других учреждений для нуждающейся молодежи [2, р. 36].

Как известно, американские иерархи достаточно лояльно относились к рабочим организациям, избегавшим насилия, и соответствующий опыт США оказал существенное влияние на католическую социальную доктрину в целом. В 1891 г. папа римский Лев XIII обратился со специальным обращением, посвященным общественным проблемам индустриального общества. Энциклика «*Reum Novarum*» («О новых вещах») специально рассматривала рабочий вопрос и намечала пути его решения. Острота социальных проблем не вызывала сомнений, и католическая церковь предлагала свои рекомендации для облегчения положения бедных. Вместе с тем энциклика настаивала на священном и неприкосновенном характере частной собственности и решительно осуждала социалистические идеи. В ее тексте твердо отрицалась неизбежность классовой борьбы и подчеркивалась взаимная зависимость рабочих и предпринимателей. Особое внимание энциклика «*Reum Novarum*» уделяла необходимости защиты законных интересов трудящихся, в том числе и со стороны государства [4, р. 388]. Кроме этого для улучшения социального положения бедных рекомендовалась благотворительность, а также организация католических профессиональных союзов.

Виднейшим интерпретатором католической социальной доктрины на территории США стал Джон Райан (1869–1945), являвшийся выходцем из семьи ирландских эмигрантов. Получив теологическое образование, он подготовил работу «Прожиточный минимум» (1906), в которой обосновал необходимость такой заработной платы, которая бы позволяла рабочему содержать не только самого себя, но и свою семью. Гарантированный государством прожиточный минимум, считал Дж. Райан, есть лишь следствие естественного права каждого человека на жизнь. Введение прожиточного минимума, считал он, улучшило бы положение 60–70% американских рабочих и позитивно бы сказалось на общем развитии страны [5, р. 328]. Им также рекомендовалось ввести пенсии по возрасту и развернуть строительство социального жилья. Средства для реализации вышеуказанных мер Дж. Райан предлагал взять из доходов, полученных после введения прогрессивной шкалы налогообложения. Его предложения были в основном поддержаны церковной иерархией, и в дальнейшем именно он стал ведущим католическим специалистом по социальным проблемам в США.

Католическая церковь установила дружественные отношения с крупнейшим объединением профсоюзов страны – Американской федерацией труда (АФТ). Ее руководство во главе с Сэмюэлем Гомперсом (1850–1924) придерживалось умеренного курса, добиваясь повышения заработной платы, улучшения условий труда, сокращения рабочего дня. «Католическое ядро» АФТ образовала в 1910 г. национальная организация членов профсоюзов-католиков под названием «Христово воинство на службе обществу». Она развернула самую активную деятельность среди рабочих, противодействуя радикальным политическим тенденциям в их среде. Тем самым католической церкви удалось резко усилить свои позиции

в профсоюзном движении, руководство которого в лице лидера АФТ открыто говорило о поддержке принципов «*Regum Novarum*» [1, с. 126]. Важную роль в этом сыграл священник Питер Дитц (1878–1947), который, будучи выходцем из семьи баварских эмигрантов, с самого начала своей деятельности в качестве священника посвятил ее значительную часть социальному служению.

С другой стороны, Американская федерация католических обществ, объединявшая сотни тысяч членов, в 1911 г. создала Комиссию по социальному служению, которую возглавил епископ Питер Малдун (1862–1927). Комиссия по социальному служению работала в непосредственном контакте с организацией «Христово воинство на службе обществу». Секретарем и первой, и второй был уже упомянутый выше П. Дитц. Комиссия по социальному служению, используя католическую печать, «продвигала дело профессиональных союзов вместе со многими конкретными нравственными и законодательными реформами» [2, р. 180]. В своих резолюциях 1910-х гг. Американская федерация католических обществ выступила за коллективные трудовые соглашения, запрещение ненужной работы по воскресеньям, защиту жизни и здоровья, гарантированный прожиточный минимум, разумную продолжительность рабочего дня, запрещение детского труда, справедливую компенсацию за увечья, полученные во время профессиональной деятельности, надлежащие нравственные и санитарные условия как на работе, так и в домашних условиях. Заметим, что призывы к улучшению условий жизни рабочих не остались лишь на бумаге: социальные реформы проводились на уровне властей штатов, в частности, это касалось и введения прожиточного минимума.

Во многом благодаря социальной деятельности католической церкви значительная часть американского рабочего класса не перешла на позиции политического радикализма и не восприняла соответствующие методы борьбы за свои интересы. Христианские церкви в США активно способствовали распространению реформистских идей и поддержке мероприятий, призванных компенсировать недостатки капиталистической экономики. Соответствующие социальные преобразования постепенно получали практическую реализацию. Параллельно продолжалась и расширялась деятельность множества благотворительных организаций и профессиональных союзов, содействовавших снижению уровня социальной напряженности. В итоге католическое сообщество США успешно адаптировалось к условиям индустриального строя.

### **Литература**

1. Фонер, Ф.С. История рабочего движения в США. Т. III : Политика и практическая деятельность Американской федерации труда, 1900–1909. – М. : Прогресс, 1966. – 467 с.
2. Abell, A.I. *American Catholicism and Social Action : A Search for Social Justice 1865 – 1950.* – Garden City, New York : Hanover House, 1960. – 306 p.
3. Hennesey, J. *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States.* – Oxford etc. : Oxford University Press, 1981. – 397 p.
4. Leo XIII. “*Rerum Novarum*” (1891) // *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. 384–391.
5. Ryan, J.A. *A Living Wage.* – New York : The Macmillan Company, 1906. – 361 p.

## **СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ «ЦЕРКВИ ОБЪЕДИНЕНИЯ» НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

**Круподеря Елена Анатольевна**

младший научный сотрудник ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»;  
исследователь в области философских наук  
(г. Минск, Беларусь)

На фоне многих новых религиозных движений, отдающих приоритет явным формам миссионерства и пропаганды своих религиозных идей, «Движение Объединения» Сан Мен Муна отличается разработкой разнопрофильных социальных проектов и развитием сети реализующих их структур. Например, в одной из декламаций, говоря о практических задачах данного религиозного движения, его основатель провозгласил ответственность национального мессии, чья деятельность включает создание новых семей последователей, привлечение на мунитское благословение высокопоставленных лиц своей страны, организацию образования и воспитания и учреждение газеты с соответствующими функциями, а также открытие больниц, хозяйств и производств, влияние на руководителей женских, молодежных и правительственных организаций [1, с. 287]. Таким образом, помимо прямого миссионерства, распространение мунизма происходит через деятельность организаций, формально не связанных с религиозной деятельностью «Церкви Объединения» и регистрируемых как общественные объединения. Ими реализуются многочисленные благотворительные, просветительские, культурные и миротворческие проекты, которые составляют основу внекультовой деятельности и позволяют мунитам получить общественное признание и минимизировать критику в свой адрес со стороны идейных оппонентов.

Среди приоритетных направлений в деятельности «Движения Объединения» выделяется работа со студенческой и учащейся молодежью, сотрудниками социальной сферы, науки и образования, представителями политической элиты, работниками системы государственного управления. Можно привести оценку Томаса Гандоу, по которой «Движение Объединения» Муна стремится прежде всего не к наращиванию числа членов как к основанию пирамиды, а к укреплению влияния, и «суборганизации движения Муна следует рассматривать как относительно открытые массовые организации, которые должны вовлекать как можно больше людей – как минимум на лояльную позицию, хотя бы частично, по отношению к Муну и “семье”» [2, с. 11].

Анализируя внекультовую деятельность мунитов на постсоветском пространстве, можно выделить основные векторы социально-коммуникативных стратегий «Церкви Объединения»: создание платформ для своей деятельности на основе поддержки со стороны политической и религиозной элиты, государственных структур и СМИ, учреждения обучающих центров и легализации общественных организаций; ориентация на аудиторную работу с учащейся и студенческой молодежью и подготовку новых активистов из ее числа, прио-

ритет образовательно-воспитательным программам; расширение социальной базы последователей и симпатизирующих за счет благотворительных, культурных, миротворческих проектов.

Начальные шаги в деятельности мунитов были связаны с включением в сферу своего влияния представителей государственных структур, религиозных и политических деятелей. Еще в последние годы существования Советского Союза Президент СССР М.С. Горбачев встречался с Сан Мен Муном и его супругой, предоставляя им для мероприятий Кремлевский Дворец съездов; а муниты также оказывали спонсорскую помощь лицам, от которых могло зависеть распространение структур этого движения. В Беларусь проникновение мунизма началось с конца 1980-х гг., и сразу же эмиссары «Церкви Объединения» установили контакты с высшим политическим и религиозным руководством страны, в частности, пригласив на свои ассамблеи тогдашнего главу Белорусской Православной Церкви митрополита Филарета и председателя Верховного Совета РБ С.С. Шушкевича. Станислав Шушкевич в дальнейшем принимал активное участие в миротворческих и гуманитарных проектах «Движения Объединения», вместе с супругой более 7 раз встречался с Сан Мен Муном и его женой в рамках работы международных мунитских организаций, особенно «Федерации за всеобщий мир». Далее, муниты устанавливали сотрудничество со средствами массовой информации, устраивая публичные мероприятия с выступлениями лидеров «Церкви Объединения» и приглашением журналистов, организовав Всемирную конференцию СМИ в Москве в апреле 1990 г., спонсируя поездки журналистов за рубеж, на семинары по «Принципу Объединения».

Основная социально-коммуникативная стратегия «Церкви Объединения» в странах СНГ предусматривала ориентацию на молодежь и приоритет образовательной и воспитательной работы.

В первую очередь, усилия мунитов были направлены на инфильтрацию в систему государственного образования. Здесь в качестве важного объекта внекультурного воздействия рассматривались педагогические работники средних и высших учебных учреждений. Члены «Церкви Объединения» проводили конференции и семинары для сотрудников сферы просвещения, в т.ч. администрации школ и вузов, на темы этики и нравственного воспитания по принципам мунизма; наряду с гуманитарной помощью организовывали семинары и лекции для контингента воспитательно-трудовых колоний. С 1993 г. начал реализовываться проект по разработке и распространению в школьных учреждениях религиозно-этического курса «Мой мир и я», серии презентаций его учителям и администрации школ и семинары по методике его преподавания. Устанавливая контакты и сотрудничая с представителями системы образования, муниты обеспечивали себе оптимальные возможности для работы с молодежной аудиторией – учащимися и студентами.

Реализуя социальные проекты в данном направлении, муниты сфокусировались на образовательных инициативах и воспитательных программах нравственной тематики, делая акцент на проблеме полового воспитания. Благодаря подобной направленности реализация мунитских программ зачастую осуществлялась при содействии местных органов управления, по приглашению

ям администраций учебных и социальных учреждений, в сотрудничестве с государственными социальными службами и средствами массовой информации. Однако пропагандируемые мунитами в такой форме социально-этические ценности базировались на религиозной нравственности. Призывы к нравственной чистоте, сохранению целомудрия до брака, альтруистической любви, внешне подобные христианской этике, исходили из догматов религиозной этики и идеологии мунизма, где в качестве «Истинных Родителей» выступали Сан Мен Мун и его супруга, а «истинной семьи» – «Церковь Объединения».

Образовательные, благотворительные и издательские проекты для женской аудитории разрабатывались филиалами «Федерации женщин», целью которой объявлялось объединить женщин для нравственного воспитания молодежи, и «Федерации семей за мир во всем мире», занимавшейся организацией участия белорусских мунистов в массовых бракосочетаниях – «Церемониях Благословления». Популяризации идей «Движения Объединения» способствовали также культурные, спортивные, миротворческие проекты: конференции, Саммиты Мира, Всемирные фестивали культуры и боевых искусств, футбольный турнир «Кубок за мир», концерты Корейского танцевального ансамбля.

Нужно заметить, что с 2000-х гг., в связи с критикой и противодействием антикультурных кругов и традиционных конфессий, поддерживаемых государством, муниты пересмотрели свою социально-коммуникативную стратегию в странах СНГ, сместив акцент с религиозно-образовательной деятельности на развитие программ в сфере культуры, миротворчества, благотворительности и волонтерства.

### **Литература**

1. Кутузова, Н.А. Современный религиозный радикализм: социально-идеологические формы, взаимосвязь с фундаментализмом и экстремизмом / Н.А. Кутузова // Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере: социокультурные и духовно-нравственные проблемы / под ред. О.А. Павловской ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. Навука; 2010. – С. 283–295.
2. Gandow, Thomas. Mun – Bewegung. CARP, CAUSA und "Vereinigungskirche" des San Myung Mun. – Munchen: Verlag: Evang. Presseverband fur Bayern, 1993. // Томас Гандоу. Империя Муна. Перевод с немецкого, Центр свщмч. Иринея Лионского, 1995.

## **СТАНОВІШЧА МУСУЛЬМАН НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У ЧАСЫ ВКЛ**

**Лубінскі Іван Іванавіч**

старшы выкладчык кафедры філасофіі і паліталогіі  
Беларускага дзяржаўнага медыцынскага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)

Рэлігійная стракатасць Беларусі мае свае карані ў глыбі стагоддзяў. Шлях ад язычніцтва да хрысціянства, распаўсюджванне некалькіх хрысціянскіх канфесій, прыход народаў з нехрысціянскімі рэлігіямі на беларускія землі – гэтыя

працэсы адбываюцца да сённяшняга дня. Не з'яўляецца дзіўным і той факт, што ўжо на працягу амаль сямі стагоддзяў на тэрыторыі Беларусі пражываюць і мусульмане.

Пытанне ісламу на тэрыторыі беларускіх земляў вельмі часта ўздымаецца ў сувязі з вывучэннем гісторыі літоўскіх ці беларускіх татар. Менавіта гэты народ, які знайшоў прыхільнасць вялікіх князёў літоўскіх і пачаў сяліцца на беларускіх землях з канца XIV ст., прынёс іслам на ўжо досыць грунтоўна хрысціянізаваныя тэрыторыі. Момент прыходу мусульманаў супаў з распаўсюджваннем каталіцтва ў ВКЛ, асабліва на балцкіх землях. Акаталічванне стала дзяржаўнай палітыкай з часоў Крэўскай уніі і выклікала негатыўную рэакцыю праваслаўнай знаці. Цікава тое, што нейкага негатыву у адносінах да татараў-мусульманаў ў гістарычных дакументах таго часу не назіраецца. Хаця і татарскае рассяленне было дзяржаўнай палітыкай і мела доўгатэрміновы характар. Аднак пэўныя задачы, якія ставіліся перад татарамі ў ВКЛ, і шляхі іх з'яўлення не давалі магчымасці для ісламізацыі княства. Татар прымалі дзеля іх вайсковых здольнасцяў, каб умацаваць войска ВКЛ. А магчымасць пасяліцца на землях ВКЛ для татараў была звязана ці з асабістым запрашэннем, як у выпадка Тахтамыша і іншай татарскай знаці, ці праз прымусовае рассяленне палонных [3, с. 12–13]. Таксама павольны рост колькасці татараў на тэрыторыі ВКЛ не ствараў канфліктнай сітуацыі з хрысціянскай большасцю насельніцтва Княства. Не апошнюю ролю у адсутнасці пратэстных настрояў сярод хрысціянаў адыгрываў і пратэкцыянізм вялікіх князёў у адносінах да татараў.

Пакуль не знойдзена дакументаў, якія афіцыйна дазвалялі татарам захоўваць іслам на тэрыторыі ВКЛ, аднак згадкі з XIX ст. сведчаць, што ўшанаванне Вітаўта літоўскімі татарамі звязана і з захаваннем рэлігійнай свабоды [3, с. 12].

Самі татары, негледзячы на спрыянне вялікіх князёў, шмат рабілі для захавання сваёй тоеснасці, культуры, а таксама і рэлігіі. Татары вызнавалі іслам суніцкага толка. Аднак першыя пасяленцы на тэрыторыі княства маглі быць і язычнікамі, паколькі ісламізацыя татараў Залатой Арды адбывалася ў сярэдзіне XIV ст., а ёсць ускосныя сведчанні, што менавіта ў той час, пры князі Алгердзе, маглі з'явіцца палонныя татары, якіх рассялялі на землях княства [2, с. 126]. Але асноўная плынь рассялення татараў пачалася пры Вітаўце, калі іслам для татараў ужо стаў іх рэлігіяй. Таму захаваць адметнасць стала магчымым толькі захаваўшы сваю рэлігію. Хутка татары ў сваёй асноўнай масе прынялі старабеларускую мову і беларускія культурныя асаблівасці. Далёка не ўсе ведалі і свабодна карысталіся арабскай мовай, якая ёсць асноўная ў ісламе і неабходная для чытання Карана і малітваў. Тым не менш арабскі алфавіт захоўваўся, нават некаторыя кнігі запісваліся на старабеларускай мове, але арабскім пісьмом. Найбольш вядомымі сярод іх з'яўляюцца Кітабы. Арабская, а пазней і турэцкая мова стала асновай рэлігійнай адуацыі сярод татараў з XV ст. Доўгі час запрашалі настаўнікаў, імамаў з Крымскага ханства [2, с. 123].

Ёсць аднак згадкі пазнейшых часоў, якія сведчаць аб выкарыстанні татарскай тэмы ў рэлігійнай палітыцы вялікіх князёў. Так, ў сярэдзіне XV ст. вялікі князь Казімір, звяртаючыся да папы рымскага па накіраванне манахаў

з ордэна бернардынцаў на вялікакняскія землі, звяртаў увагу на місійны характар гэтага ордэна і неабходнасць яго ўсходняй місіі для навяртання не толькі праваслаўных, але і татараў-мусульман. Гэтая аргументацыя была з большага прапагандай, пра што сведчыць адсутнасць якіх-небудзь згадак пра хрысціянізацыю мусульман бернардынцамі пасля іх прыходу на беларускія землі [4, s. 71–72].

Сустракаюцца згадкі пра рэлігійную свабоду для татараў-мусульман і ў пазнейшыя часы. Такімі з’яўляюцца сведчанні іншаземных паслоў другой паловы XVI ст. пра тое, што ў ВКЛ сярод католікаў і праваслаўных спакойна пражываюць і мусульмане [4, s. 72]. Аднак сітуацыя змянялася не на карысць мусульман. Прыход у 1570 г. езуітаў разам з утварэннем Рэчы Паспалітай сталі паваротнымі пунктамі ў становішчы мусульман у ВКЛ. Хаця езуіты большасць сваіх намаганняў накіравалі на вяртанне пратэстантаў у каталіцтва і на ўніяцкі праект для праваслаўных, аднак іх актыўнасць садзейнічала і рэлігійнаму ціску на іншыя веравызнанні. Адным з падцвярджэнняў гэтага стаў малітоўнік 1591 г., які меў паралельна з польскім тэкстам арабскі і турэцкі. Аднак невядома, наколькі ён быў распаўсюджаны і як паўплываў на хрысціянізацыю татараў [4, s. 73]. Таксама езуіты выкарыстоўвалі сваю адукацыйную палітыку, каб навяртаць у т.л. мусульман у каталіцтва. І хоць канкрэтна гэта місія не ўдалася, аднак планы па хрысціянізацыі татар не спыніла.

Большы ўплыў мела дзяржаўная палітыка уладаў Рэчы Паспалітай, якая ад свабоды веравызнанняў хутка перайшла да ўстанаўлення адзінай веры. Таксама контррэфармацыйныя настроі дзяржавы ўзмацнілі міжрэлігійныя дыскусіі, з’явілася супраціўленне іншаверцам, у т.л. мусульманам. Сведчаннем гэтага з’яўляецца факт разбурэння мячэці ў Троках у 1609 г. падчас бунту “супраць жыдоў і дысідэнтаў”. Аднак агульныя настроі грамадства часцей былі на баку мусульман, бо тагачасныя жыхары ВКЛ лічылі татараў бяшкоднай групай [4, s. 74].

У XVII ст. ціск на мусульман узмацнілі і каталіцкія ўлады. Так, віленскі біскуп Бенедыкт Война не дазваляў ні аднаўляць, ні будаваць мячэці. Так цягнулася да 1766 г, калі дазволілі рамантаваць мячэці, а ў 1775 г. – будаваць новыя. На момант трэцяга падзелу Рэчы Паспалітай у ВКЛ заставалася 23 мячэці і 65 малітоўных дамоў [1, с. 163–164].

Часам сустракаюцца згадкі пра абвінавачванне татараў у чарадзеістве. У пазнейшых даследаваннях маецца згадка пра “Апалогію татараў”, якую напісаў татарын Азулевіч у 1630 г. і якая цалкам пакуль не знойдзена. У гэтай працы аўтар абараняе права татараў насіць залатыя і срэбныя ўпрыгоджванні арабскага паходжання з надпісамі. А менавіта гэтыя надпісы некаторыя лічылі магічнымі ці сатанінскімі [4, s. 79]. Наступствы такіх адносін прывялі да дыскрымінацыі татар. Некалькі пасяленцаў-татар было спалена, забаранялі жаніцьбу на хрысціянках. Многія з’ехалі ад рэлігійнага і сацыяльнага ўціску ў Асманскую імперыю [1, с. 164].

Таксама важную ролю адыгрывала моўная і культурная асіміляцыя. Татary перажылі да XVI ст. прыняцце старабеларускай мовы і культуры, а са з’яўленнем Рэчы Паспалітай падвяргаліся паланізацыі. Адарванне ад абшчыны

праз імкненне да кар’ернага росту, міжканфесійныя шлюбы, якія дазволены ў ісламе, спрыялі пераходу часткі татараў ў адну з хрысціянскіх канфесій. Пры гэтым яны канчаткова гублялі сувязь з татарскай абшчынай і ўжо ў другім, трэцім пакаленнях ніяк не адрозніваліся ад карэннага насельніцтва. У выніку ў Рэчы Паспалітай з 200 тыс. татар у сярэдзіне XVI ст. на пачатак XVIII ст. засталася каля 30 тыс [1, с. 163–164].

Такім чынам, мусульмане ў ВКЛ перажылі рознае стаўленне да сябе: ад рэлігійнай свабоды часоў Вітаўта да контррэфармацыйнага ціску ў Рэчы Паспалітай. Гэта, аднак, паспрыяла кансалідацыі татар-мусульман на нашых землях, якія змаглі захаваць сваю самабытнасць, культуру і сталі складовай часткай беларускага народа.

### Літаратура

1. Думін, С.У. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць / С.У. Думін, І.Б. Канапацкі. – Мінск : Польша, 1993. – 206 с. : іл.
2. Захаркевіч, С.А. Роля ісламу ў культурнай адаптацыі татар на беларускіх землях у XVI–XVIII стст. / С.А.Захаркевіч. // «Trzeba dyscypliny – bez niej nie da się pasji składnie wyrazić...». Studia z dziejów nowożytnych (XVI–XVIII w.) / pod red. M. Foryckiego, A. Perłakowskiego, F. Wolańskiego.– Poznań: IHUAM, 2012. – С. 121–128.
3. Канапацкі, І. Беларускія татары. Гістарычны лёс народа і культуры / І. Канапацкі // Мы з Іманам жывём на зямлі Беларусі: беларускі татарын Якуб Якубоўскі / уклад.: І.П. Драўніцкі, Т.В.Якубоўская. – Мінск : Тэхналогія, 2015. – С. 11–16.
4. Konopacki, A. Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku / A. Konopacki. – Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010. – 253 s.

## ТОТЕМИЗМ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНИХ КИТАЙЦЕВ

Лю Янь

аспірант Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта  
культуры і мастацтваў (г. Маньян, Кітай)

На архаічных этапах гісторыі чалавечества практычна-духавное воссоздание мира субъектом первобытной культуры представляло человека в его всеобщих, родовых качествах. «Человеку, который жил в условиях первобытнообщинного строя, подчеркивал А.Ф.Лосев, были понятными и наиболее близкими только общинно-родовые отношения. На основе этой понятной ему действительности он и рассуждал о природе, обществе и всем мире» [3, с. 7]. В основе этого миропонимания лежат представления о фантастическом сверхъестественном родстве между определённой группой людей (родом и др.) и тотемами, т. е. видами животных и растений.

Большое место в мифологических воззрениях древних китайцев занимает образ *Луна* («дракон»). Популярность культа дракона, на наш взгляд, объясняется тем, что он некогда был тотемом древних китайских племен *цян*, *юэ*. Не-

которые синологи даже склонны считать его обобщающим синтетическим образом, в котором слились черты разных тотемов, и, возможно, он пользовался культом как межплеменной предок. В протокитайском обществе множественность племенного тотемизма усложнялось за счет взаимовлияний племен и этнокультурных общностей, социального развития – выдвижения отдельных племен, а в них – родов, что должно было сопровождаться и приобретением их тотемами особой значимости для данного общества.

Многочисленными являются упоминания в китайских мифах о происхождении человека, родов и племен от медведя. Так, Э. Яншина передает сказание о том, что два рода вельмож царства *Цзинь* считали своими первопредками медведя [8, с. 40]. Желтый предок (Хуан-ди) принадлежал, согласно традиции, к роду «Владеющих медведем». Легендарный герой *Гунь*, согласно мифу, «превратившийся в желтого медведя, отправился к западным колдунам, чтобы они воскресили его» [7, с. 212]. Культурный герой *Юй*, прорывая русла рек, каждую ночь принимал образ медведя [7, с. 220].

Реконструкция китайских архаических мифов позволила нам выявить, что в роли тотемов выступали также различные птицы: ворон, феникс, утка, петух и др. Так, в мифах о *Бийняо* [2, с. 336], *Гоумане* [2, с. 343], *Луаньяо* [2, с. 364], *Фэнхуане* [2, с. 388], *Пэне* [2, с. 373] и других повествуется о том, что птицы участвовали в создании людей, добывали пищу, воду, свет, устанавливали приливы и отливы. Сравнительно-типологическое изучение ряда фрагментов мифов, показывает, что многие культурные герои соединяли в себе черты человека и чудесных птиц или превращались в птицу. Так, *Гоуман* имел тело птицы и лицо человека, *Ду Юй*, спущенный с неба, после смерти превратился в кукушку [1, с. 246]. В глубокую архаику уходят мифы о рождении предка-героя камнем или горой. Так, в «Хуайнаньцзы» говорится: «Юй женился на деве Земля-Гора, она превратилась в камень... Он сказал: «Верни мне сына!». Камень раскололся с северной стороны и родил сына» [5, с. 250]. Гора, как и камень, в мифологические времена мыслилась китайцами предком, сородичем. Например, в «Каталоге гор и морей» зафиксировано ряд фрагментов о принесении жертв различным горам: «Медведь-горе как Предку приносят в жертву яства и вина, используя утварь по ритуалу Великого Заклания» [6, с. 84]; «Горе Хлебного колоса как Предку приносят жертвы, употребляя сосуды и яства, которые полагаются при ритуалах Великого Заклания» [6, с. 91].

Таким образом, по-нашему мнению, в культе гор сохраняются многочисленные элементы так называемого локального тотемизма. В нем элементы фетишизма входят в сложный тотемистический комплекс, в котором выявляются и анимистические компоненты разной стадильности.

Реконструкция ряда китайских тотемических мифов показывает, что в них присутствуют мотивы происхождения родоначальника от растительного тотема. Это хорошо видно из фрагментов мифов о рождении *Юя* и *И Иня* [Ил. с. 284]. Согласно преданиям, одним из тотемных растений племени *ся* была йевлевая слеза, а *иньцев* – шелковица. В других версиях о происхождении названных племен тотемными растениями называются сосна, кипарис, кедр. Г.Г. Стратанович название древнекитайского царства *Чу* выводит от тернов-

ника, который в мифические времена, по ее мнению, являлся его тотемом [4]. В «Веснах и Осенях Люя» повествуется о происхождении *иньского Тана* – мифического героя, основателя Шан-Иньской династии от шелковицы: Женщина из рода Владующих Шэнь собирала шелковицу и нашла в дупле ребенка. Отдала его своему правителю, он поручил его воспитывать повару. Юань Кэ записал предание о стране Дашиван у Западного моря. Согласно мифу, «На прибрежных скалах в этой стране росли деревья с зелеными ветвями и красными листьями. На таком дереве рождалось много маленьких детей ростом шесть-семь вершков, они висели, приросшие к веткам, вниз головой напоподобие луковицы» [7, с. 243].

Реконструкция фрагментов отдельных мифов позволило нам выявить, что в роли тотемов в первобытной китайской культуре выступали и определенные явления природы. В соответствии с фрагментами мифов, включенных в «Бамбуковые анналы» (III в. до н. э.), предки *Шаохао* [6, с. 404] и *Чжуаньсюй* родились после того, как их матери подверглись наитию радуги [1, с. 767]. По одной из версий от молнии родился *Желтый Предок* (Хуан-ди). По преданию, рождению *Се-тяньцзюню* сопутствовали огненные круги, спустившиеся с неба [2, с. 377]. Согласно апокрифическим сочинениям рубежа н. э. девица *Цзе* во сне увидела спускающуюся комету, подобную радуге, и зачала *Бай-ди* («белый правитель») [1, с. 105].

Исследование китайских мифов свидетельствует, что с развитием китайского общества тотемистическая основа мифологии постепенно затушевывается. Источниками чудесного зачатия и рождения культурных героев являются не тотемы, а боги и духи. Так, в религиозно-космологических представлениях древних китайцев создателем всего сущего, в том числе и человека, был верховный дух, высочайший правитель, стоящий во главе иерархически организованного сонма духов, Тянь («небо») [1, с. 707]. В соответствии с древнекитайской и даосской мифологией управителем жизни человека и его судьбой является *Сымин* [1, с. 655]. В мифе о *Сань Хуне* повествуется, что душами всех предков правит *Чжун жэнь хуан цзюнь* («владыка земли») [1, с. 608]. В «Книге гор и морей» говорится о *Си-ваньму* («владычица Запада»), которой подвластна жизнь всех людей. Она и ее муж хранят списки всех бессмертных, похваляют ими, награждают или наказывают их за проступки. Антропоморфный вид, согласно мифа о *Бэйдоу* («северный ковш») имеют один из духов Большой Медведицы, владычествующий над судьбой и смертью людей [6, с. 338]. В «Веснах и Осенях Люя» имеется фрагмент мифа о *Цзяньди*, согласно которому матерью первопредка иньцев была вторая жена мифического государя Ди-ку [1, с. 761–762].

## Литература

1. Мифология: Иллюстрированный энциклопедический словарь (Гл. редактор Е.М. Мелетинский). – СПб. : Фонд “Ленинградская галерея”, АО “Норинт”, 1996. – 848 с. : ил.
2. Китайская мифология : энциклопедия / [сост., общ. ред., предисл. К. Королева]. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2007. – 416 с.
3. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. / А.Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 524 с.

4. Стратанович, Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм) / Г. Г. Стратанович // КСИНА. – М. : Ин-т народов Азии (АН СССР). – 1963. – № 61. – С. 56–74.
5. Хуайнанцзы. – Собр. Чжуцзы цзичэн. – Пекин : GAO, 1954. – 385 с.
6. Шаньхайцзин. Книга гор и морей / пер. Э. М. Яншиной. – М. : Наука, 1977. – 235 с.
7. Юань, Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицко-го / Кэ Юань. – М. : РИСО АН СССР, 1987. – 496 с.
8. Яншина, Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии / Э. М. Яншина. – М. : Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. – 247 с.

## **КОНСОЛИДИРУЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИИ В ПРАВОСЛАВНОМ РЕГИОНЕ (на примере Вологодской области)**

**Молодов Олег Борисович**

старший научный сотрудник Института социально-экономического развития  
территорий Российской академии наук (ИСЭРТ РАН);  
кандидат исторических наук (г. Вологда, Россия)

Русский (Европейский) Север традиционно являлся регионом господства православия. Вологодская земля из-за плотной церковной топографии и обилия крупных монастырей получила в XIX в. нарицательное название «Северной Фиваиды». Однако в 1920–1930-е гг. почти все храмы и монастыри были закрыты, а многие разрушены, заняты под культурные и хозяйственные нужды или разобраны на кирпич. В конце 1930 – начале 1940-х гг. на обширной территории Вологодской области действовала одна церковь Рождества Богородицы в областном центре, ставшая впоследствии кафедральным собором.

После возрождения легальной религиозной жизни во второй половине 1940-х гг. на Вологодчине были открыты еще 16 православных приходов, и их количество оставалось неизменным до 1988 г. В этот период была восстановлена Вологодская и Великоустюжская епархия Русской православной церкви (РПЦ), которая практически сохраняла монополию в сфере официальной религиозной жизни. В период позднего социализма кроме 17 приходов РПЦ, на территории области действовала крупная община евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) в г. Череповце, зарегистрированная в 1976 г. [1], а без регистрации – небольшие группы верующих ЕХБ (в том числе сторонников Совета Церквей), адвентистов седьмого дня (АСД), христиан веры евангельской – пятидесятников (ХВЕ), Свидетелей Иеговы и истинно-православных христиан.

С введением в 1990 г. вероисповедного плюрализма, закрепленного в новом законодательстве СССР и РСФСР, ситуация изменилась. Наряду с открытием православных приходов, мечети в г. Вологде, в массовом порядке началась регистрация религиозных общин протестантизма (ЕХБ, АСД, ХВЕ) и даже новых религиозных движений, принадлежащих к экзотическим необуддистским и неоиндуистским культам. Общей для России тенденцией последних двух де-

сятилетий стал рост числа протестантских общин, особенно принадлежащих к трём централизованным организациям ХВЕ (пятидесятников), действующим в России (РЦ ХВЕ, ОЦ ХВЕ, РОС ХВЕ). Это можно объяснить тем, что данная конфессия (как и Свидетели Иеговы) известна активной миссионерской деятельностью на улицах и по месту жительства, что, безусловно, способствует привлечению в общины новых членов.

По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., Вологодчина является самым «русским» регионом России (97,7% русских). Возвращение большинства населения к традиционным православным ценностям привело к шестикратному увеличению количества приходов в городской и сельской местности, открытию монастырей, подворий и воскресных школ при храмах. Возросли потребности в кадрах духовенства, поскольку действующее в Вологде епархиальное училище не восполняло дефицита священнослужителей. В начале 2000-х гг. из-за нехватки клириков и некоторого затухания приходской жизни в глубинке в Вологодской епархии закрылись 8 приходов РПЦ [2]. Вместе с тем, по критериям Р.Н. Лункина [3], область является православным регионом, где в 2012 г. организации РПЦ составляли 75% от всех христианских религиозных объединений (ХРО), а сейчас их доля возросла до 80% (табл. 1).

Таблица 1. Количество зарегистрированных на территории Вологодской области ХРО (по данным Минюста России)

Наименование конфессии	Число религиозных организаций на 1 марта 2012 г.	Число религиозных организаций на 1 марта 2016 г.
РПЦ	102	144
ХВЕ	19	20
АСД	3	3
ЕХБ	4	4
Свидетели Иеговы	2	2
Иные ХРО*	6	7
Всего	136	180

\* Римская католическая церковь, методисты, евангелисты, старообрядцы

В настоящее время преобразование Вологодской епархии в митрополию, рост числа религиозных общин РПЦ (табл. 1), создание духовной семинарии и передача Церкви крупных соборов и монастырей упрочили позиции православия в регионе в количественном выражении. Однако, судя по результатам опроса 2012 г., среди жителей области неверующих больше, чем в среднем по России (20% против 13), а исповедующих православие и относящих себя к РПЦ существенно меньше (30% против 41) (табл. 2). Наибольшая часть респондентов признала себя «верующими без религии» (39%), а 2% – «христианами без конфессии».

Что касается религиозной практики, то жители Вологодской области в меньшей степени соблюдают предписания своей религии (13% против 22) и реже молятся (7% против 12) [4, с. 166]. То есть сегодня отмечается разрыв между религиозной идентификацией и действительной воцерковленностью.

Отрицая свою религиозность при мировоззренческой самоидентификации, до 1/5 части респондентов сознательно относят себя к приверженцам традиционных религий («русский – значит православный»).

Социологи считают, что сегодня мы имеем дело с культурной религиозностью, когда человек объявляет себя принадлежащим к определенной религиозной традиции, хотя, возможно, и не разделяет её вероучения, не участвует в обрядах и не входит в общину верующих [5].

Таблица 2. Конфессиональная самоидентификация населения Вологодской области (% от числа опрошенных) [4, с. 110, 166]\*

Варианты ответов, выбранные из предложенных	В целом по РФ	По области
Верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую	25	39
Исповедую православие, принадлежу к РПЦ	41	30
Не верю в Бога	13	20
Исповедую христианство, но не считаю себя ни православным, ни католиком, ни протестантом	4,1	2
Исповедую православие, но не принадлежу РПЦ и не являюсь старообрядцем	1,5	1
* Опросы проводились Фондом «Общественное мнение» в 2012 г., выборка 56900 респондентов от 18 лет и старше в 79 субъектах РФ		

Таким образом, в «русском» и православном регионе, каким является Вологодская область, имеются исторические предпосылки и реальные возможности для сплочения населения по конфессиональному признаку, однако традиционная религия пока не в полной мере реализует свой консолидационный потенциал.

## Литература

1. Молодов, О.Б. Община баптистов г. Череповца в 1960–1980-е гг.: проблема регистрации / О.Б. Молодов // Феномен индустриального города в контексте истории: материалы всероссийской (с международным участием) научной конференции, 6–8 октября 2011 г., Череповец / отв. ред. О.Ю. Солодянкина. – Череповец : ЧГУ, 2011. – С. 124–129.
2. Молодов, О.Б. Особенности конфессиональной географии областей Европейского Севера России / О.Б. Молодов // Социогуманитарный вестник. – 2013. – № 2(11). – С. 38–42.
3. Лункин Р.Н. «Русские» регионы России: степень православности и политические ориентации / Р.Н. Лункин // Социологические исследования. – 2008. – № 4. – С. 27–37.
4. Арена. Атлас религий и национальностей Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [sreda.org/arena](http://sreda.org/arena)
5. Филатов, С.Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин // Социологические исследования. 2005. №6. С. 35–45.

## **ЦИРКУЛЯРНЫЕ ПИСЬМА СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ I УПРАВЛЯЮЩИМ ЕПАРХИЯМИ О ВНУТРИЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ РУБЕЖА 40–50-х гг. XX в.**

### **Подмарицын Алексей Геннадьевич**

докторант кафедры Российской истории ФГБОУ ВПО «Самарский государственный университет»; кандидат исторических наук (г. Самара, Россия)

Несколько лет назад была опубликована обширная документальная подборка писем Патриарха Алексия I в совет по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР (СДРПЦ) послевоенного времени (1954–1970 гг.) [1]. По причине недоступности как центральных, так и немногочисленных провинциальных церковных архивов, сохранивших материалы после 1945 г., данная публикация является ценнейшим источником по внутрицерковной истории и истории отношений с советскими властными структурами.

Настоящей публикацией хотелось бы обратить внимание исследователей истории РПЦ на ещё одну разновидность церковно-исторических источников – циркулярных писем Патриарха Алексия I епархиальным преосвященным. Некоторые из них сохранились в виде циркулярных рассылок СДРПЦ своим региональным уполномоченным. Для анализа содержания были привлечены циркулярные письма, разосланные от имени Патриарха Алексия I архиереям и датированные 18 декабря 1953 и 1 января 1954 г.

Первое из них имело побудительной причиной возросшее число жалоб и анонимных доносов на управляющих епархиями и духовенство. Большая часть их была анонимна, либо подписана фиктивными фамилиями с фиктивными же адресами. Святейший Патриарх указывал, что анонимки не подлежат рассмотрению, по общепринятой и известной с древности практике. При этом он ссылаясь на письмо императора Траяна к Плинию.

Однако, сообщал святитель, анонимки направляются патриархией лицу, на которое принесена безвестная жалоба, для сведения. К циркуляру для оздоровления, приложено несколько резолюций Патриарха более раннего времени: «Анонимным письмам и жалобам Патриархия значения не придает, и если их посылает тем, против кого они направлены, то только для осведомления, а не для дачи по ним объяснения» (Резолюция от 3 июня 1949 г.); «Прошу Преосвященного не принимать к сердцу выступлений кучки лиц нецерковных, недисциплинированных и грубых. Что касается анонимных писем, то им мы не придаем никакого значения, я даже их не читаю. Если мы их посылаем архиерею, то только для того, чтобы он был осведомлен. Не может быть и речи о том, чтобы имели для нас какое-либо значение злобные выступления безответственных лиц» (от 4 мая 1950 г.); «Жалобы на духовенство потоком идут почти из всех Епархий. По большей части эти жалобы – анонимны или с вымышленными адресами. Оставлять их без внимания я не всегда нахожу удобным и посылаю их к сведению Преосвященных. Как они, Преосвященные, должны относиться к этим жалобам? Я полагаю, что им следует принять их во внимание и по возможности без особого шума, проверять данные, указываемые в

жалобах. Часто при этом можно обнаружить лживость доносов и цели доносчиков и самих доносчиков, и в связи с этим – принять те или другие меры. Давать какие-либо общие распоряжения из центра – едва ли действительно, т. к. эти распоряжения вряд ли и дойти могут до тех кругов откуда, обычно идут жалобы» (от 24 декабря 1951 г.) [2, л. 6]. Патриарх указывал на основные побудительные мотивы жалобщиков – существование на многих приходах прихожан, которые «имеют стремление вмешиваться в дела приходской жизни, касающиеся не их, а только духовенства данного прихода», особенно это проявляется в стремлении таких деятелей быть причастными к церковным финансам [2, л. 3]. Отстранение их всегда приводило к бесконечным жалобам и инсинуациям, «они неустанно ждут случая найти повод для жалоб, чтобы очернить неудобных им лиц, в частности и прежде всего – священнослужителей, рассчитывая на то, что их клеветнические доносы могут достигнуть цели и повредят тем, на кого они клеветают» [2, л. 3].

Патриарх рекомендовал приходскому духовенству и местному архиерею не давать таким кляузникам малейшего повода для организации склок: «в не благоговении к святыни, или в корыстных действиях, или в небрежном отношении к своим священным обязанностям, или в безнравственных поступках» [2, л. 4]. Кроме того, он советовал через благочинных сделать гласной для приходов патриархийную практику не принимать для рассмотрения анонимки или фиктивно подписанные жалобы, а также ответственности авторов жалоб за изложение заведомо ложных сведений [2, л. 4].

Второе письмо, от 1 января 1954 г., предваряется поздравлениями епархиальных преосвященных с грядущими праздниками Рождества и Новолетия. Основная его тема – нестроения в регионах, проявившиеся в результате неосмотрительных действий архиереев. В письме Патриарх упоминал о вещах, доселе неслыханных: архиереи новой, послевоенной генерации, в отличие от своих немногочисленных коллег более раннего поставления, периодически требовали себе отпусков. При этом иные из них ссылались на существовавшую советскую практику ежегодных отпусков рабочим и служащим. Ряд владык по долгу отсутствовали в своих епархиях, а иные, хоть и присутствовали, но крайне редко совершали богослужения «наверно полагая, что частые служения не свойственны высокому положению Епископа!!!» [2, л. 9].

Некоторые из новопоставленных епископов допускали грубые нарушения канонических вопросов, относящихся к клирикам: не требовали отпускных грамот от приходящих, и сами не давали таковые духовенству, покидавшему епархию; неосмотрительно и спешно допускали крайние меры церковных прещений, вплоть до лишения сана; своевольно раздавали иерархические награды, в том числе и те, прерогатива на которые существует лишь у Патриарха. «А некоторые Преосвященные, как нам известно, и в службе церковной самочинно допускают особенности, присвоенные лишь Патриаршему служению» [2, л. 8].

В области управления епархией часть архиереев допускала раздутость штатов епархиального управления и архиерейского дома. Патриарх недоумевал по поводу нагромождения должностей, причём иные из них именовались достаточно курьёзно: деловод, библиотекарь нот, снабженец, технический ра-

ботник, заведующий ремонтным столом, смотритель здания, официантка. «Непонятно, почему в одних Епархиях эти должности считаются необходимыми, а в других обходятся без них. Патриархия вышлет единообразный для всех Епархий список служащих в каждом Епархиальном Управлении, и его надо будет держаться» [2, л. 8].

Нестроения коснулись и образа жизни иных епископов и берущего с них пример духовенства. Патриарх цитировал одного преосвященного; «Приходится сознаться, — пишет один архиерей, рассуждая о современных стремлениях иных духовных лиц к широкой, малодуховной, жизни, — что духовенство является предметом осуждения и со стороны внешнего его обихода: нарождается-де новый класс капиталистов» [2, л. 10].

Верующие, по мысли Святейшего, «с большой чуткостью воспринимают духовный облик архиерея, замечая малейшие черты его, как положительные, так и отрицательные, как в служении, так и в быте» [2, л. 11]. Завершая своё послание, Патриарх указывал на то, «чтобы архиерей в первую очередь, а за ним и духовенство, больше обращали внимания на порученное дело Божие — Церковное, а не ставили свои личные удобства и заботы о благах земных выше данного им Богом церковного послушания» [2, л. 11].

Таким образом, циркулярные письма Патриарха Алексея I, безусловно, прошедшие цензуру совета по делам РПЦ, тем не менее, являются достоверным и информативным источником по церковной истории послевоенного периода.

### **Литература**

1. Письма Патриарха Алексея I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. Т. 1–2 / под ред. Н.А. Кривовой ; отв. сост. Ю.Г. Орлова ; сост. О.В. Лавинская, К.Г. Ляшенко. — М. : РОССПЭН, 2009–2010.
2. Центральный государственный архив Самарской области. Ф. Р-4187. Оп. 2. Д. 32.

## **ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЯХ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ СОБЫТИЙ**

### **Риер Яков Григорьевич**

заведующий кафедрой всеобщей истории учреждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

Ситуация на Ближнем Востоке порождает пристальный интерес к исламу, от имени которого там происходят ужасные события, имеющие, что существенно, глубокие исторические корни. Сравним: возникшей в начале VII в. мусульманской религии сейчас 1400 лет. Христианству, из постулатов которого, отчасти, возник ислам, столько же было в «классическом» западноевропейском средневековье — в XIII–XIV вв. Подчеркнем, что именно тогда возникла и расцвела *инквизиция* с ее знаменитыми кострами и начиналась *охота на ведьм*.

И с точки зрения тогдашней – средневековой – морали поведение современных ревнителей чистоты ислама, то есть возвращение к его истокам вполне объяснимо: средневековые европейцы вели себя ничуть не лучше и по отношению к иноверцам, и к еретикам в своей собственной, христианской среде. Искореняли европейцы собственное варварство еще не одно столетие: упомянутая охота на ведьм была изжита лишь к XVIII в. Но уже с XVII в. в Европе начались общеконтинентальные войны, прекратившиеся (как бы не взглянуть) лишь в середине прошлого столетия.

Получается, что исламский мир переживает как бы собственное средневековье. Но прямые аналогии здесь неуместны. Ведь, в конце концов, именно Ближний и Средний Восток был колыбелью цивилизаций – там располагались 3 из 5 известных очагов зарождения земледелия и на этой основе появились первые в человеческой истории государства. На достижениях Ближнего Востока во многом опиралась и первая европейская цивилизация – античная. Можно добавить что одна из самых многолюдных и активных мусульманских стран – Иран – является и одной из самых ранних цивилизаций в истории, уступая по времени лишь китайской. Отчего же древний, богатый и высококультурный Восток, породивший, кстати, первые монотеистические религии (иудаизм, буддизм и христианство) постепенно утратил лидерство, уступив его Европе, особенно Западной? Причем произошло это совсем недавно, лишь после XIV–XV вв.

Представляется, что причины не столько отставания Востока, сколько ускорения Западной Европы лежат, прежде всего, в географических особенностях. Восток – это расположение возникших в благоприятных субтропических условиях цветущих земледельческих цивилизаций в соседстве со степями и пустынями, жизнь в которых могла существовать лишь в примитивной кочевой форме. Недостающие ресурсы кочевники черпали именно у высокоразвитых земледельцев, которых превосходили в военном отношении, ибо были подвижны, неприхотливы, легко объединялись в орды и полчища, и так же легко растворялись в бескрайних просторах, оставаясь неуловимыми для земледельческих государств. Но, даже терпя поражения, кочевники изрядно разрушали земледельческие экономики. А если одерживали победы, то и вообще уничтожали достигнутое земледельцами, и многие древние и средневековые государства просто исчезали из истории. Вспомним, что от когда-то цветущей Средней Азии после монгольского разгрома в XIII в. остались существующие и поныне пустыни, в которых лишь с самолета можно заметить следы прежних оросительных систем.

Западная Европа – окраина огромной Евразии, оказалась закрытой от восточных кочевников Средиземным морем и Карпатами. Номады там оказывались лишь несколько раз. Первыми – во II тыс. до н.э. туда пришли индоевропейцы, осевшие в Европе, ибо кочевать в лесной зоне было негде. Приспособившись к новым условиям, они стали основой для большинства европейских оседлых, земледельческих народов. После этого лишь, по сути, один раз номады проникли на запад от Рейна. Это были гунны в V в., породившие *Великое переселение* европейских варваров, ускорившее исчезновение западной части Римской империи. Но затем гунны, как и прорвавшиеся в Европу в VI в. авары просто исчезли, почти не оставив следов. Появившиеся в X в. в центре Евро-

пы, на Среднем Дунае кочевники-венгры, оказавшись среди земледельцев, не растворились, как гунны и авары, но перешли к оседлости и вписались в западную, латинскую и христианскую культуру. Монголы, дойдя в середине XIII в. до Центральной Европы и Балкан, быстро покинули эти земли из-за начавшихся в Орде усобиц, разваливших «империю» Чингиз-хана. Даже не очень богатые Польша, Чехия и Венгрия восстановились менее чем за одно поколение.

Удаленность от агрессивного кочевого мира дополнялась в западной части нашего континента природно-климатическими условиями, позволявшими в мягком атлантическом климате вести индивидуальное крестьянское хозяйство. Такое хозяйство оказывалось весьма устойчивым. В отличие даже от востока нашего континента, где более континентальный климат требовал для выживания от земледельцев-славян коллективных усилий, объединений в сообщества, общины.

К тому же западноевропейские варвары – германцы – по мере расселения по римским провинциям восприняли и античные традиции частной хозяйственной, а, значит, и соответствующие нормы общественной жизни. На этой основе после X–XI вв. в Западной Европе возник особый феномен – свободные города – носители рыночной экономики, из которой возник еще один западноевропейский феномен – технический прогресс, позволивший Западной Европе в новое время стать мировым лидером, оттеснив впавший в застой Восток. Индивидуальный труд и городская жизнь породили и еще один феномен – активного, ищущего индивида, что ярко проявилось в ходе *Великих географических открытий* XVI в., а позднее – технический прогресс. Как результат, именно европейцы проявили исключительное стремление к новому, неизведанному, причем не просто к открытиям, но и к их освоению.

Восток же, наоборот, превосходя даже в средние века, не говоря уже о древности, в культурном, да и техническом уровне Запад, остановился в развитии. Китай в XV в. замкнулся, уничтожив свой океанский флот. А ведь именно китайцы изобрели, и косою парус, и порох, и на полутысячелетие раньше европейцев – книгопечатание. Но порох использовали лишь для фейерверков, печать ограничивалась лишь столичными газетами. Раннесредневековые арабы, как известно, усовершенствовав индийскую систему счета, дали миру цифры и, благодаря развитию торговли, преуспели в математике. Алгебра, алгоритм, тариф, базар – от них. Произошло это после стремительных и успешных завоеваний VII–VIII вв. При этом аравийские кочевники под предводительством исламских халифов сумели, в отличие от других номадов, не только завоевать огромные территории от Атлантики до Индии, но интегрировать в себя более развитые местные общества. Исламская умма (сообщество) разрасталась за счет довольно толерантного (в то время) отношения к захваченным народам и их традициям. В итоге исламский мир обогатился за счет переходивших в новую веру носителей высоких культур Ближнего и Среднего Востока – персов, таджиков, древних египтян и даже не принявших христианства наследников позднеантичной языческой культуры. Многие сочинения античных авторов средневековые европейцы узнавали в обратных переводах с арабского. В аббасидском Багдаде уже в X в. был прообраз Академии наук – *Дом Мудрости*.

Но потом начался застой, и инициативу перехватили европейцы. Наследник ранних культур Ближнего и Среднего Востока – Халифат оказался заложником основного порока всего Востока – авторитарности, которая подавляла инициативу и активность населения. Авторитарность эта покоилась на вышеуказанной географической причине – необходимости обороняться от кочевого мира, что требовало консолидации и единоначалия. Другой причиной этой авторитарности была еще одна природная особенность – необходимость ирригации на обширных пространствах речных долин – очагов всех цивилизаций Востока. Арабы в процессе своей экспансии восприняли и эти традиции. Тем более, что и в исламе хозяином всей земли были Аллах и, соответственно, его земной наместник – халиф. Отсутствие гарантированной собственности на источник всех тогдашних благ – землю – делало любые индивидуальные права и достижения на Востоке необеспеченными: их всегда мог отобрать любой правитель. Традиций защиты частных прав не существовало, что подавляло инициативу и предприимчивость. В дальнейшем, по мере усиления Европы и роста ее агрессивности богатый традициями Восток, в том числе и Ближний, оказался не в состоянии защитить себя и превратился в аутсайдера мирового развития. В итоге и религии Востока, консервативные, как и любые формы веры, замкнулись в своем догматизме.

Известная воинственность ислама не является только его особенностью. Она характерна для любой религии. Вспомним не только об упоминавшейся инквизиции, но и об агрессивных буддийских сектах: любой фанатизм жесток. Современные исламисты потому стремятся насадить раннесредневековые порядки времен Мухаммада, что тогда мусульмане были успешны в своих завоеваниях. По этой логике последующий упадок был порожден отступлением от наставлений Пророка и к ним надо вернуться с помощью тогдашних, то есть раннесредневековых (а для нас уже варварских) методов. *«Сложность стала проникать в исламскую культуру только от побежденных. От них же у мусульман появились и ремесла, искусства и науки. Первоначальный мусульманин – это воин, чья жизнь без остатка отдана войне за Веру. Этот идеальный образ (не важно, насколько он исторически достоверен) и сегодня вдохновляет на самопожертвование мусульманского подростка, который еще не ощутил вкуса к жизни, но уже ищет случая проявить себя»* [1].

И еще: *«Оказавшись в положении неполноправных либо вовсе бесправных колоний и полуколоний, страны исламского мира вместе со всем Востоком длительное время существовали на обочине быстрыми темпами развивавшегося капитализма. Все резко изменилось только в XX веке..., после деколонизации...»*

*Выбор в пользу терроризма, сделанный лидером палестинцев Арафатом, если и не принес сразу же существенных успехов, то сделал нечто более важное. Методы террора, к которым вскоре, поняв его действенность, стали прибегать и радикально настроенные соседи палестинцев»* [2].

К тому же буквальное истолкование любых религиозных текстов не объясняет, а скорее, запутывает понимание проблемы. *«Люди и времена, для которых эти тексты были написаны, полностью отличаются от людей, читающих их сегодня»* [3].

## Литература

1. Воронель А. Эдипов комплекс исламизма // Новое время. – 2005. – № 29.
2. Васильев Л. Анатомия ислама // Новое время. – 2005. – № 27.
3. <http://inosmi.ru/social/20160130/235220190.html>

## ИСТОРИЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ПОСЛЕ 1839 г. ПО МАТЕРИАЛАМ БЕЛОРУССКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX в.

**Римко Ольга Георгиевна**

старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
УО «Полоцкий государственный университет»; магистр исторических наук  
(г. Новополоцк, Беларусь)

Греко-католическая церковь в пределах Российской империи была ликвидирована решением Полоцкого церковного собора в 1839 г., однако проблема религиозной унии не утратила своей остроты и актуальности в последующие годы. Об этом факте говорит широкий круг публикаций, размещенных на страницах белорусских епархиальных ведомостей, издававшихся во второй половине XIX – начале XX в. в пяти православных епархиях «Северо-Западного края»: Литовской, Минской, Полоцкой, Могилевской и Гродненской.

После воссоединения униатов с православной церковью представители католическо-униатской партии увидели, что сражение за сохранение унии проиграно, и вступили в борьбу за каждого прихожанина из бывших униатских приходов. Согласно данным, размещенным в публикации Г. Шавельского наибольшее количество перешедших в католичество бывших униатов в 40-е гг. XIX в. пришлось на Лепельский уезд. Здесь же были зафиксированы факты перевода в католичество с использованием угроз и подкупа [1, с. 345–346]. Много жалоб и прошений поступило властям также от бывших чашникских униатов.

Одной из проблем в первые годы поствоссоединительного периода стало приведение богослужений в бывших униатских храмах в соответствие с православными канонами (избавление от органов и оркестров, переход к хоровому пению и т.п.). Статья М. Бермана [2], свидетельствует о факте создания знаменитым литовским митрополитом И. Семашко архиерейского хора с целью показать пример хорошего церковного пения воссоединившимся униатским храмам.

Некоторые русские православные исследователи сомневались в искренности воссоединившегося белорусского духовенства и монашества и обвиняли их в тайном униатстве и латинстве, в отсутствии аскетической монашеской жизни, требовали их выселения в центральные регионы России и замены более благонадежными русскими священниками. К числу таких исследователей относился русский духовный писатель, священник Н.Д. Извеков, который в своей работе «Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г.» обрушился с критикой на белорусское духовенство [3, с. 181].

С такой позицией принципиально был не согласен известный этнограф и историк Ю.Ф. Крачковский, написавший рецензию на отмеченную выше работу Н.Д. Извекова. В своем отзыве он оспорил многие факты из рецензируемого исследования, критиковал Н.Д. Извекова за неполноту подобранного им материала и умышленное укрывательство важных фактов, личную неприязнь к некоторым архиереям, привел много доказательств в защиту деятельности митрополита И. Семашко [3, с. 186].

Одна из публикаций в «Минских епархиальных ведомостях» указывает на то, что даже спустя несколько десятилетий после 1839 г. католический мир вынашивал планы по соединению церквей на условиях Ватикана [4]. Папа римский Лев XIII в 1893 г. стремился завершить свое правление попыткой заключить новую унию: с кафедр и в периодической печати стали раздаваться проповеди и призывы о соединении православных и католиков, католические епископы и ксендзы стали прикладываться к православным иконам, православных верующих перестали называть «схизматиками» и т.д. [4, с. 122]. Автор публикации Н.А. Коноплев соглашался с тем, что соединение христианских конфессий в начале XX в. было особенно необходимым, однако категорически не принимал тех условий, которые предлагал Рим: «папа, стремясь к единению, хочет обосновать его не на идее братства и взаимной любви, а на главенстве одной стороны и беспрекословном повиновении другой» [4, с. 124].

Этому же вопросу посвящена очередная статья М. Бермана, в которой проанализированы ответы Константинопольского патриарха и Афинского Синода [5] на энциклики папы Льва XIII за 1894 г., содержащих в себе все ту же идею унии. Ответы православных представляли собой «живую и одушевленную речь обличения», а также содержали предложения о путях и возможностях восстановления мира и единения между церквями посредством отказа католической церкви от политики экспансии и доминирования [5, с. 120].

В 1911 г. находим публикацию [6], в которой отмечается, что с целью подчинить Риму восточно-православные земли, папский престол начал переговоры со старообрядцами для заключения с ними унии. Как и в случае с Брестской унией, союз старообрядцев с Римом задумывался церковной верхушкой, но так и не состоялся из-за поднявшихся внутренних протестов простых верующих.

В начале XX в. католики пытались привлечь в свою веру православное население не только белорусских, украинских, но и русских земель. В Риме была открыта «русско-католическая церковь» [7, с. 367] и составлен соответствующий чин литургии. В этом виделась попытка напомнить православным, что сближение и примирение с Римом возможны на условиях признания главенства папского престола. Пропаганда католичества в этот период базировалась на антиправославной литературе, а также на популяризации католичества в школах и семьях учащих [7, с. 620].

Авторы епархиальных ведомостей продолжали следить за судьбой униатов, не пожелавших присоединиться к православию в 1839 г. Примером таких публикаций может послужить заметка А. Танкова [8], сообщавшая, что в Курске был основан монастырь для тех униатских монахов, которые в 1839 г. не пожелали перейти в православие. К концу 1839 г. в этой обители насчитывалось

10 монахов. Материально монастырь поддер-живал литовский архиепископ И. Семашко, высылавший братии церковную утварь и деньги.

Помимо проблем, связанных с униатским монашеством Святейший Синод вынужден был решать проблему предоставления различных треб для униатов-мирян в связи с тем, что один из них, проживавший в Санкт-Петербурге, обратился к православному священнику с просьбой совершить крещение над ребенком родителей-униатов. В итоге обер-прокурор Синода дал разрешение на совершение таинств православными священниками для униатов [9, с. 185].

В одной из публикаций известного исследователя М.О. Кояловича [10] была поднята злободневная проблема о том, к какой вере принадлежать белорусам – к «русской» или к «польской». Различные факторы заставляли людей занимать ту или другую сторону: белорусы часто принудительно подвергались переводу из одной конфессии в другую; после восстания 1863 г. люди, боясь мести помещиков-католиков, называли себя латинянами; некоторые крестьяне тайно обращались к русским властям с просьбой «высечь их за мнимое упорство в латинстве, чтобы потом говорить своим сильным врагам, что они приняли православие по насилию» [10, с. 132]. М. О. Коялович приписал такое поведение памяти о насилии еще со времен существования унии и призывал власти не действовать через принуждение [10, с. 132]. Он резко критиковал тех представителей светских властей, которые в момент возвращения униатов в православие высказывали прямое недоверие и пренебрежение в адрес белорусского и украинского духовенства.

Таким образом, публикации в белорусских епархиальных ведомостях позволяют увидеть насколько многочисленными и разнообразными были трудности, возникшие в конфессиональной жизни белорусов после ликвидации церковной унии в 1839 г. на Полоцком церковном соборе. Униатская проблема для правительства и народа не сходилась с повестки дня вплоть до начала XX в.

## Литература

1. Шавельский, Г. Разбор совращенных в латинство униатов между православным и римско-католическим духовенством в Лепельском уезде, Витебской губ. XIX в. / Г. Шавельский // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1912. – № 19. – С. 343–347; № 20. – С. 379–383; № 21. – С. 409–416; № 22. – С. 428–431; № 23. – С. 450–454; № 25. – С. 469–473.
2. Берман, М. Виленский архиерейский хор при митрополите Иосифе (Воспоминания) / М. Берман // Литовские епархиальные ведомости. – 1893. – № 8. – С. 61–63; № 9. – С. 69–72; № 10. – С. 79–82.
3. Крачковский, Ю. Отзыв о сочинении пресвитера Извекова: «Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г.». Москва, 1899 / Ю. Крачковский // Литовские епархиальные ведомости. – 1900. – № 20. – С. 179–188; № 21. – С. 191–198; № 22. – С. 202–208; № 23. – С. 212–220.
4. Коноплев, Н. А. Стремления папы Льва XIII к соединению западной церкви с восточною / Н. А. Коноплев // Минские епархиальные ведомости. – 1895. – № 5. – С. 121–138; № 6. – С. 167–79.
5. Берман, М. Ответ Афинского Синода на изданную папою Львом XIII энциклику о соединении с Римом Восточных церквей. Афины. 1895 г. / М. Берман // Литовские епархиальные ведомости. – 1896. – № 11. – С. 94–96; № 13. – С. 115–120; № 14. – С. 133–134.

6. Старообрядческо-католическая уния // Вестник Виленского Св.-Духовского братства. – 1911. – № 13–14. – С. 266.
7. Современная пропаганда католичества в России при помощи унии // Могилевские епархиальные ведомости. – 1911. – № 18. – С. 618–622.
8. Танков, А. Данные о бывшей в Курске греко-униатской обители / А. Танков // Гродненские епархиальные ведомости. – 1903. – № 18. – С. 202–204. – Литовские епархиальные ведомости. – 1902. – № 49. – С. 411–413.
9. О представлении православным священникам права преподавать духовные требы по просьбам лиц греко-униатского обряда // Литовские епархиальные ведомости. – 1870. – № 6. – С. 184–186.
10. Коялович, М. Вероисповедные обращения и совращения в Западной России / М. Коялович // Литовские епархиальные ведомости. – 1881. – № 14. – С. 130–132.

## **СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В СЕРЕДИНЕ XVIII в.**

**Рогинский Ростислав Маратович**

лектор ОО «ГОЕБЦ «Хэсэд Батья»»;  
магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

В 1735 г. состоялась первая «ветковская выгонка», когда военная экспедиция по приказанию императрицы Анны Иоанновны, вторгшись в приделы Речи Посполитой, разорила старообрядческое поселение Ветку, и насильно вернула в Россию (преимущественно в Восточную Сибирь и Забайкалье) десятки тысяч беглых староверов. Это нанесло значительный ущерб по старообрядческой жизни Юго-Востока Беларуси [5].

Вскоре Ветка и близлежащие слободы были вновь заселены старообрядцами. Через пять лет в Ветке уже прожевало более 40 тыс. человек из которых 2200 были монашествующими. Не далеко от ветковской слободы была построена большая часовня под названием Долинка. Первым настоятелем в ней был беглый священник (иеромонах) Дионисий. Он был настоятелем в течение 10 лет. После него настоятелями были священники: Иван Федоров и Лазарь (в монашестве и схиме Лаврентий), схимник Григорий, священник Михаил Калмык и иеромонах Валериан. Последний предложил ветковцам построить новую церковь. В 1758 г. Церковь была построена и освещена о. Валерианом, как и первая в честь Покрова Пресвятой Богородицы (Покровская). Священники Валериан и Михаил Калмык с этого времени начали руководить духовной жизнью в Ветке [4, с. 63].

Новый приток старообрядцев обусловил рост и развитие староверов Гомеля (Спасова Слобода). Вскоре на месте ранее разобранного Спасо-Преображенского храма была выстроена небольшая молельня, а в 1737 г. на территории Спасова скита появился деревянный без купола храм в честь пророка Ильи [1, с. 29].

Недостаток в священнослужителях побудил гомельских староверов в 1759 г. обратиться в Святейший Синод с просьбой о поставлении им епископа служить по старым книгам. Но Синод их просьбу отклонил [1, с. 25].

В 1730 г. на Гомельщину начали проникать представители беспоповских течений – поморцы и федосеевцы. В это время в Ветке поселился проповедник федосеевского течения «новоженов» Иван Алексеев. Он пробыл в Ветке недолго, однако успел оставить после себя последователей. Летописец Ветковской церкви Беляев назвал его «первым» ученым человеком среди ветковских слобожан: «...первый Иван Алексеев беспоповец, опосля, котораго осталась и риторика его сочинения, в которой и проповедь о Ветке» [3, с. 348].

Во второй половине 1730 г., недалеко от старообрядческой слободы Крупец, на горе, поселился выходец из Москвы, монах Лаврентьевского скита Викентий (впоследствии почитаемый старообрядцами как святой). Здесь он своими руками вырыл себе пещеру и колодец и стал жить в уединении в постах и молитвах. Своей подвижнической жизнью Викентий приобрел почитание у местных староверов. К Викентию в пустынь устремились желающие жить по образу и подобию крупецкого подвижника. Вскоре вокруг его пустыни образовался новый скит – Новый Крупец. К 1750 г. новокрупецкая обитель имела важное значение в духовной жизни местных староверов [3, с. 371].

Около 1750 г. в окрестности Гомеля пришел некто Макарий из Вереи и основал здесь Макарьевский (Терловский) скит [1, с. 25]. В 1750–1760 гг. под Гомелем возникли и другие староверческие скиты: Спасский – основан игуменом Валаамом в предместьи Гомеля («Монастырёк»); Анфимов – основан неким Анфимом выдававшим себя за епископа, на берегу Сожа в урочище Боровцы; Филатов – основан игуменом Филатом; Пахомьев – основан монахом Пахомием; Иоасафов – основан выходцем из Гжацка, старцем Иоасафом в урочище Ченский обрыв [1, с. 25].

Наиболее влиятельным из всех старообрядческих скитов, построенных под Гомелем, был Лаврентьев, основанный еще в 1735 г. на реке Узе калужским выходцем Лаврентием, чудом скрывшимся с немногими монахами в ветковских лесах после первой выгонки. Старец Лаврен управлял монастырем до 1752 г., где и умер. Следующими настоятелями были Досифей (ум. в 1759 г.), Стефан (ум. в 1761 г.), Сергей (руководил до 1769 г.) [1, с. 25].

Монастыри и скиты занимались земледелием, скотоводством, торговлей, вырубкой лесов, ставили мельницы, имели иконописные мастерские. Помимо этого скиты являлись центрами старообрядческого просвещения и грамотности [3, с. 217].

Ветковские старообрядческие монастыри отличались тем, что в них с момента основания священство существовало непрерывно. Здесь сохранялись традиции монастырского иночества, которые у старообрядцев в других регионах Российской империи (кроме Стародубья) были значительно утрачены, так как в условиях гонений монахам приходилось жить тайно, небольшими скитами, отдельными кельями, а то и поодиночке [3, с. 218].

Некоторые ветковские монахи и монахини под видом купцов и иных торговых людей отправлялись в Россию, в места компактного проживания старообрядцев и тайно их причащали, крестили детей, отпевали умерших, собирали пожертвования на свои монастыри. В Москве они находили своих сторонников и благотворителей среди дворян, купцов, всякого рода чиновников и посадского люда [3, с. 152].

К середине 18 в. ветковское согласие стало весьма авторитетным и приобрело множество приверженцев в разных губерниях Российской империи. Однако благополучная жизнь Ветки заметно осложнилась в связи с возникновением дьяконовского и епифановского согласий. В борьбе с вновь возникшими согласиями ветковцы отстаивали не только свои воззрения, но и право оставаться ведущими в поповщине [3, с. 217]. Но, не смотря на это, старообрядческие поселения в середине XVIII в. продолжали процветать. Они пополнялись не только переселенцами из России, но и за счет местного белорусского населения. Зажиточность и взаимная поддержка побуждали не только новообрядцев, но и униатов переходить в староверие [1, с. 25], а в старообрядческих монастырях Гомельщины помимо русских и белорусов проживали принявшие постриг: украинцы, поляки, шведы (вероятнее всего беглые солдаты Карла XII), и даже евреи [3, с. 309, 392]. Видя такое положение дел, императрица Екатерина II в 1764 г. направила новую военную экспедицию в Ветку [2, с. 68].

Таким образом, старообрядческие поселения на Юго-Востоке Беларуси подвергшиеся разорению и высылке населения в результате военной экспедиции 1735 г., постепенно начинают восстанавливаться и процветать, что побудило правительство России в 1764 г. организовать вторую «выгонку».

### **Литература**

1. Виноградов, Л. Гомель. Его прошлое и настоящее. 1142–1900 гг. [Текст] // Л. Виноградов. – Гомель : Сож, 2005. – с. 48. Репринт. изд. М., 1900.
2. Гарбацкі, А.А. Палітыка Кацярыны II у дачыненні да стараабраднаікаў [Текст] // Весці Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі – 1999. – № 2. Серыя гуманітарных навук. – С. 67–71.
3. Лилеев, М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье 17–18 вв. [Текст] / М.И. Лилеев. Вып. 1 – Киев : Типографія Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, 1895. – 596 с.
4. Рубановский, И. Великорусы – старообрядцы [Текст] // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3 книгах. Сост. по программе [с предисл.] и под ред. А.С. Дембовецкого – Книга 1. – Могилев, 1892. – С. 653–678.
5. Юркин, И.Н. «От города до города на прежняя жилища» [Электронный ресурс] «Самарское староверие». Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/50-1-0-315> – Дата доступа: 05.09.2008 – Время доступа: 1:30.

## **ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ ПИНЩИНЫ: ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.**

### **Савчук Татьяна Петровна**

доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)

Одним из самых ярких явлений христианского религиозного опыта является монашество. В истории православия оно оказало определённое влияние на христианское учение и образ жизни, содействуя формированию православного

богословия, пастырства и христианской нравственности. Православные обители воздействовали на все сферы жизни общества: политическую, социально-экономическую, духовную и культурную.

Древние религиозные традиции имеет Пинская земля. В XIII в. в результате сожжения Турова татарами в Пинск была перенесена епископская кафедра. Первоначально она находилась в юрисдикции Галицкой митрополии (в XIV в.), а после её упразднения – Киевской (Литовско-Наваградской). Епископ с этого времени стал именоваться «Туровский и Пинский». В 1596 г. связи с подписанием Пинским епископом Леонтием Пельчицким Брестской церковной унии его каноническое общение с православной церковью было прекращено, а на Пинскую кафедру стали назначаться униатские епископы. После вхождения Пинщины в состав Российской империи территория епархии была включена в состав Минской православной епархии.

Начало изучения белорусских обителей связано с общим подъёмом церковно-научной мысли XIX – нач. XX вв. Необходимо отметить следующие работы российских церковных деятелей. История отдельных белорусских монастырей была впервые изложена в «Истории Российской иерархии» (в 6 т., СПб., 1807–1815 гг.). Это труд киевского митрополита Евгения, завершённый и опубликованный иеромонахом Амвросием. Общий очерк истории обителей Российской империи, основанный на широком привлечении разнообразных источников, в том числе и неопубликованных, впервые вводимых в научный оборот, даётся в «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (в 12 т., СПб., 1864–1886 гг.). Изданная более ста лет назад, она сохраняет актуальность и для науки сегодняшнего дня. Преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, доктор богословия И.А. Чистович является автором «Очерка истории западнорусской церкви» (СПб., 1882–1884 гг.). В единый экскурс по истории православной церкви на белорусских землях в том числе введён раздел «Монастыри и церкви бывшей Пинской епархии», изложение которого строилось на основе документов архива Св. Синода и ряда других источников [1, с. 193–203].

В конце 40-х гг. XIX в. Министерством внутренних дел Российской империи было организовано комплексное исследование Северо-Западного края, в котором принимали участие офицеры Генерального штаба и православные священники. Результатом исследования явился труд «Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам» (Мн., 1848 г.). Собранные документы охватывали период XVI–XVII вв. и содержали описи имущества, дарственные грамоты королей и фундушевые записи князей на те или иные монастыри Минской губернии.

Знаковым событием в изучении белорусских монастырей стала работа белорусского историка и археографа И.И. Григоровича «Белорусская иерархия», написанная в 1824 г. и направленная для рассмотрения в Синод, где она и пролежала 170 лет (издана в Минске в переводе на белорусский язык в 1992 г.). «Белорусская иерархия» содержит данные о 46 обителях, описание храмов и монастырского имущества, сведения об известных настоятелях.

С середины XIX в. появляется ряд работ белорусских исследователей, в основном церковных, которые можно разделить на две группы. К первой от-

несём историко-статистические описания и очерки епархий. Особую ценность для нас представляет «Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской духовной семинарии архимандритом Николаем» (СПб., 1864 г.). Это первая работа, которая содержит комплексные сведения по истории монастырей обозначенного региона, их материальном положении, взаимоотношениях с представителями других конфессий (в основном униатами).

Вторую группу работ XIX – начала XX в. составляют исследования по истории отдельных монастырей. Принципиально важными при изучении Пинских обителей являются труды А.И. Миловидова «Архив упразднённого Пинского Лещинского монастыря» (М., 1900 г.) и «Пинский Богоявленский второклассный монастырь, 1800 г. – 29 мая 1900 г.» (Мн., 1900 г.), а также работа Д.И. Довгялло «Пинский Лещинский монастырь в 1588 г.». Историк и краевед Полесья, А. Миловидов занимался изучением архива Лещинской церкви. Он же сообщал, что часть документов архива была передана архиву униатских митрополитов, часть попала в архив Минской духовной консистории (НИАБ, фонд 136), а некоторые документы пропали по вине «местных исследователей». На начало XX в. в Лещинской церкви ещё находилось около 800 документов на старобелорусском, польском, латинском и русском языках [2, с. 5]. Особый интерес в данной работе представляет предисловие к документам Лещинского монастыря, в котором автор изложил важнейшие события из жизни обители на протяжении всей истории её существования.

В 1909 г. в «Минских епархиальных ведомостях» была напечатана статья Д.И. Довгялло «Пинский Лещинский монастырь в 1588 г.», поводом к написанию которой послужила находка в Виленском Центральном архиве инвентаря Лещинской обители 1588 г. [3]. Член археографической комиссии по изданию древних актов, учёный секретарь Инбелкульта, а затем Института истории АН БССР, Д.И. Довгялло является автором свыше 30 работ по истории, археологии и этнографии Беларуси. Опубликованный им инвентарь 1588 г. является самым ранним из известных инвентарей Лещинской обители. Этот бесценный источник позволяет детально реконструировать монастырь конца XVI в. и содержит подробное описание комплекса монастырских строений, внутреннего убранства двух церквей, перечень принадлежащих монастырю имений.

Значительное внимание истории и деятельности монастырей уделялось на страницах периодической печати XIX в. В первую очередь, это «Церковные ведомости», издаваемые с 1888 г. по 1918 г., и «Епархиальные ведомости». Несмотря на тенденциозность данных периодических изданий, в них печатались содержательные статьи А.И. Миловидова, Д.И. Довгялло, Ф.А. Жудро, протоиерея Гродненской епархии И. Карчинского и др. В «Минских епархиальных ведомостях», выходявших два раза в месяц, имелись два раздела – официальный и неофициальный. В последнем публиковались статьи, посвящённые состоянию православия в Минской епархии. Священнослужители Пинщины писали статьи по истории своих храмов и чудотворных икон. Так, священник И. Акоронко в 1874 г. поместил в указанном издании ценную статью по истории Лещинской обители, в которой впервые вводит в научный оборот некоторые документы

Лещинской церкви [4, с. 316–330]. В 1873 г. и 1891 г. там же выходит серия статей о Купятичском монастыре и кресте-энколпионе.

Таким образом, монашество, являясь составной частью православной структуры, долгое время рассматривалось только в рамках церковной истории. С другой стороны, вопросы, касающиеся истории белорусских монастырей, в XIX – начале XX вв. в большинстве своём изучались в контексте общероссийского монашества. Однако в конце XIX – начале XX вв. появляются труды известных белорусских исследователей А.И. Миловидова, Д.И. Довгялло, священнослужителей по истории православных обителей Пинщины, которые и сегодня не утратили своей научной ценности.

### **Литература**

1. Чистович, И. Очерк истории западно-русской церкви : в 2 ч. / И. Чистович. – СПб., 1882–1884. – Ч. 2. – 1884. – 375 с.
2. Миловидов, А.И. Архив упразднённого Пинского Лещинского монастыря / А.И. Миловидов. – М. : Имп. общество истории и древностей рос. при Московском университете, 1900. – 33 с.
3. Довгялло, Д.И. Пинский Лещинский монастырь в 1588 году / Д.И. Довгялло. – Минск, 1909. – 123 с.
4. Акоронко, И. Летопись Пинского уезда и благочиния Лещинской Успенской церкви / И. Акоронко // Минские епархиальные ведомости. – Часть неофициальная. – 1874. – № 10. – С. 316–330.

## **КАТОЛИЧЕСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В СИБИРСКОЙ ССЫЛКЕ (1863–1883 гг.)**

### **Серак Елена Владимировна**

старший преподаватель кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск, Беларусь)

Прибывшие в ссылку католические священники участники восстания 1863–1864 г. находились под непосредственной опекой департаментов МВД в Тобольске и Иркутске [4, с. 141]. По распоряжению министра внутренних дел от 29 января 1867 г. священнослужителей, как правило, направляли в труднодоступное место в забайкальских горах – бурятскую деревню Тунка [7, с. 27]. Также этим документом предусматривался запрет на поддержание контактов с другими ссыльными участниками восстания, цензуру их корреспонденции, ограничивалось проведение богослужения, исключалась всякая возможность строительства алтарей для литургии. Сосланным в Тунку священникам запрещалось отправление мессы. В числе первых в Тунке оказался служивший в Полесской епархии священник П. Краевский, осужденный в 1864 г. «за участие в восстании» [4, с. 140].

В условиях изоляции духовных лиц материальные условия жизни более 150 священнослужителей, собранных в одной деревне, были чрезвычайно трудными. На содержание и питание каждый получал ежемесячно 6 рублей.

Видя тяжелые условия жизни духовенства, местные власти, несмотря на запрет выходить за пределы деревни, давали разрешение на работу по найму и обработку земли. В сложившейся ситуации священнослужители организовали в 1868 г. в Тунке общество взаимопомощи. Каждый из ссыльных вносил в кассу членский взнос в размере 3 копеек с каждого полученного рубля. Был создан земледельческий кооператив, который занимался обработкой земли, касса общества взаимопомощи предоставляла кредиты на закупку земледельческих орудий и семенного материала [4, с. 141].

Среди духовенства обнаружались и мастерские портные, башмачники, столяры и пекари. Был создан успешно работавший небольшой свечной завод, мастерские по производству сигар, папирос и сладостей, которые хорошо продавались даже в Иркутске. Как видим, священники, сосланные в Тунку, выработали не только форму адаптации в условиях изоляции, но и формы взаимопомощи и самоуправления. Путем голосования был сформирован состав правления и избран староста, который выступал в качестве защитника интересов всех ссыльных священнослужителей и представлял их в контактах с российскими властями. Текущие проблемы обсуждались публично, на общих собраниях, а для решения споров и конфликтов был создан специальный суд [4, с. 143]. Однако попытка полностью изолировать священнослужителей не была реализована. Они по-прежнему проживали на территории как Западной, так и Восточной Сибири.

Приток ссыльных участников восстания 1863–1864 г. римско-католического вероисповедания в сибирский регион вынуждал местные органы власти привлекать к пастырской деятельности осужденных ксендзов. Так как правовое регулирование в вопросах духовной практики ссыльных ксендзов не сложилось, то в каждом случае приходилось согласовывать разрешение с генерал-губернаторами и представителями католического клира.

Генерал-губернатор Западной Сибири А.О. Дюгамель ограничился тем, что разрешил католическим священникам служение тихой обедни, но только в тех местах, где есть костел. Обязательным условием было также предоставление священникам достаточного содержания, чтобы они материально не зависели от прихожан [4, с. 136]. По разрешению вятского губернатора в домовый каплице виленского епископа А. Красинского регулярно совершались богослужения. Однако их посещало ограниченное число лиц. Это были те из католиков, «которым дано особое на то дозволение» [3, с. 56]. В 1867 г. пребывавшие в Омске ссыльные ксендзы получили право ежедневно служить тихие обедни. Однако уже с июня 1868 г. вступил запрет на чтение литургии. Реакцией на сложившуюся ситуацию в среде ссыльных стали тайные богослужения. Подобные явления имели место в Сиваковых рудниках, где ссыльные без ведома местных властей построили часовню [1, с. 25–26]. Находясь в ссылке в Тобольской губернии, ксендз Э. Чернецкий в 1867 г. совершал богослужения в устроенной им в своей квартире походной церкви [6, с. 160–161, 250]. В воспоминаниях ссыльных встречаются многочисленные упоминания о проведении церковной службы. На Александровских рудниках богослужение проходило каждое воскресенье и по праздникам. В Тюмени, по сведениям С. Карнацевича, сына повстанца Ю. Карнацевича, местный ксендз организовывал святки [2, л. 4].

Губернские власти также полагали, что материальные трудности вынудят священников начать поиски работы, отказавшись при этом от пастырских обязанностей. Так, ксендз К. Стефанович, настоятель приходского костела Ошмянского уезда Виленской губернии, высланный в 1865 г. по политической неблагонадежности на постоянное жительство в Томскую губернию, с 20 сентября 1865 г. находился в Бийске и «занимался продажей вина и питей от купца Сахарова» [6, с. 172].

Формально ксендзы не имели возможности занимать должность vikariev, но примеры подобного характера имели место. Если священнику М. Олехновичу получить службу в качестве vikarnogo ксендза Томской римско-католической церкви не разрешили, то ксендз И. Лавкович был определен на аналогичную должность в Иркутском костеле [5, с. 121; 6, с. 237, 242]. Необычным при всей строгости надзора и противоречивости действий властей являлось дело о назначении vikariem Тобольской церкви ссыльного ксендза Виленской губернии И. Корженевского. Так, в 1881 г. по ряду обстоятельств католический приход Тобольска остался без священника, губернатор разрешил осуществлять пастырскую деятельность ксендзу И. Корженевскому. В свою очередь в мае 1881 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий ходатайствовал перед генерал-губернатором о назначении Корженевского vikarnym настоятелем. Тогда же в июне Могилевская римско-католическая духовная консистория поручила ему исполнять должность курата костела в Тобольске с назначением установленного содержания [5, с. 122].

Отсутствие единого регламента, касающегося статуса ссыльных ксендзов, и необходимость координации всех решений по их деятельности с центральными органами власти делали процесс организации религиозных обрядов долгосрочным. Решением проблем пастырской практики, прежде всего, занимались католическое духовенство, сообщество ссыльных и местное население с их стороны потребовался ряд инициатив, позволивших наладить религиозную жизнь.

## Літэратура

1. Гарбачова, В. В. Лёсы Магілёўскай і Мінскай рымска-каталіцкіх дзяццэй пасля паўстання 1863–1864 гг. / В. В. Гарбачова, З. Антановіч // Беларускі гістарычны часопіс. – 2009. – № 12. – С. 12–28.
2. Государственный архив Тюменской области (ГАТО). – Ф. 1759. Оп. 1. Д. 43.
3. Дворецкая, Т. А. Участники польского восстания 1863–1864 гг. в Вятской ссылке / Т. А. Дворецкая // Польская ссылка в России XIX–XX веков: региональные центры = Polscy zesłańcy w Rosji XIX–XX stuleciu: ośrodki regionalne : сб. ст. / Казан. гос. ун-т ; редкол.: Р. М. Валеев (отв. ред.) [и др.]. – Казань, 1998. – С. 56–58.
4. Зюлек, Я. Римско-католические священники, сосланные в Сибирь после Январского восстания / Я. Зюлек // Сибирь в истории и культуре польского народа : сб. ст. / Конгр. поляков в России ; редкол.: П. С. Романов, А. Кучинский. – М., 2002. – С. 135–145.
5. Мулина, С. А. Мигранты поневоле: адаптация ссыльных участников восстания 1863 г. в Западной Сибири / А. С. Мулина. – СПб. : Алетейя, 2012. – 200 с.
6. Никулина, И. Н. Религия и политические ссыльные Западной Сибири в XIX в. (20-е – первая половина 70-х гг.) / И. Н. Никулина. – 2-е изд. – Иркутск : Оттиск, 2011. – 264 с.

7. Сборник циркуляров и инструкций Министерства внутренних дел за 1867 и 1868 годы / собр. и изд. с разрешения министра внутренних дел Д. Чудовского. – СПб., 1874. – 670 с.

## **КОНФЕССИОННЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЕВА 2-й ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА В ВОСПРИЯТИИ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ-ИНОСТРАНЦЕВ**

**Сидоренко Борис Игоревич**

доцент кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин  
Белорусского института правоведения (Могилевский филиал);  
кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Могилев 2-й половины XVII в. – крупнейший центр восточной части Речи Посполитой, сравниваемый по богатству с «древним Тиром», а по конфликтности, именуемый «столицей бунтов в Литве», находился на кратчайших путях из Западной Европы в Россию. В нем неоднократно останавливались представители миссий и посольств европейских королей и императоров, следовавших в Москву и русских посланников, ехавших в обратном направлении. Некоторые из них оставили свои воспоминания, в которых делились наиболее яркими и броскими впечатлениями о Могилеве. Следуя тогдашней европейской мемуарно-повествовательной традиции, путешественники внимание в первую очередь обращали на вероисповедальную принадлежность горожан. О личностном восприятии конфессиональной структуры населения Могилева дипломатами, относящими себя к апостольской церкви и пойдет речь в данной статье, тем более, что такое восприятие извне со стороны иностранцев, не знакомых во всех деталях с подоплекой религиозных противоречий в Речи Посполитой, будет наиболее независимым и ценным.

Узаконенное на сейме 1585 г. в качестве господствующей религии Речи Посполитой католичество, в равной степени как и провозглашенное по итогам Брестской унии 1596 г. униатство не имели в Могилеве массовых почитателей, [1, с. 214–224] тогда как государство Яна Казимира, Михаила Вишневецкого и Яна Собеского воспринималась в Европе именно как держава католическая. Между тем, во 2-й половине XVII в. к православной религии причисляла себя подавляющая часть городского населения восточной части Короны и Литвы. Это порождало многие парадоксы восприятия.

В 1662 г. в составе посольства императора Леопольда I Могилев посетил Августин Мейерберг, оставивший свои мемуары. Он в частности указывал: «Название Могилева, лежащего на возвышенном правом берегу реки Днепра, означает усыпальницу какого-нибудь рода, и долгое время был мало известен. Но белорусские купцы, привлеченные удобством места, переселились в него и, умножившись в числе, а сто лет назад так его заселили, что дали ему вид обширной пристани, знаменитой по всей России. Он исповедует Христианскую веру по еретическому Греческому обряду, хоть и имел две Римско-Католиче-

ские церкви: приходскую, разрушенную Москвитинами: место ее занято теперь одним Священником того же Ордена, чтобы не утратить права гражданского владения на это место, как бы уже покинутое его душою. Отцы Езуитского Общества никогда не имели тут никакого Коллегиума, и Александр Гонсевский учредил его для них в Витебске, а не в Могилеве, как не верно утверждает то Пясецкий... Ныне, гордясь двоякой изменой, он обороняет свои права с таким своевољством, что хоть католики и сохраняют свою долю в его Сенате, но он едва удостоивает признавать Польского короля своим верховным главой, и решительно отказывается принять в город его стражу, вверяя охранение своих ворот и стен одним своим горожанам, которых все еще считается до 4.000 способных носить оружие» [2, с. 203].

Другой европейский дипломат Бернгард Леопольд Франциск Таннер, останавливавшийся в Могилеве в 1678 г. на целую неделю также оставил свои воспоминания, в которых отразил и религиозную принадлежность горожан. Любопытный чех вспоминал: «Через деревню Павловичи, усадьбу Тетерин, небольшой и разоренный москвичанами городок Головчин мы прехали к Могилеву и под самым почти городом, в недавно воздвигнутом городе Княжицы сделали остановку, чтобы въехать попараднее и, приведя, в порядок всю сопровождающую нас свиту, с трубачем впереди въехать в городские ворота. Этим городом несколько лет владели москвитяне, но по мирному договору в целостности уступили его полякам. В нем очень много прекрасных церквей, но только схизматические (католиков мало и у них одна доминиканская капелла с небольшим монастырем); кроме того он состоит из домов, украшенных чем-то вроде картин, удивительных и изящных. Надо еще прибавить ряд укреплений: валы, видные в немногих здешних городах, да громадная, наваленная наподобие стены насыпь делают город сильной крепостью» [3, с. 25].

Оба уроженца Священной Римской империи отмечают подавляющее преобладание в Могилеве православных, при этом ремарка Мейерберга о квоте лиц католического вероисповедания в Могилевском магистрате не известна по местным нарративным источникам. И тот и другой обращают внимание прежде всего на малочисленность католических храмов и сетуют на «еретический Греческий обряд» и «схизматические церкви», что выдает в дипломатах истинных католиков. Ощущается скрытое недоумение на существование огромного по масштабам того времени православного города в католическом государстве.

В 1697 г. русский стольник П.А.Толстой, который побывал в Могилеве проездом в Италию, в своих подорожных записках отмечал: «Жители Могилева мещане, все благочестивой Греческой веры. В Могилеве монастырь благочестивый, называется Братским, живут в нем иноки. Около монастыря ограда каменная, и церковь в нем соборная каменная же немалая, изрядного строения. В том же городе другой монастырь благочестивый называется Спасским, в нем церковь деревянная. На посаде три церкви каменные, да восемь деревянных, всего 11 церквей благочестивых; да за городом, в двух верстах от Могилева, монастырь мужеский, в нем церковь каменная изрядного строения; за городом

же монастырь Николаевский, а в нем живут инокини благочестивой Греческой веры... В том городе Римской веры людей немного, и костелов Римских в Могилеве только два, и те гораздо небогаты, один каменный, зело древний, другой деревянный, в котором служат Езувиты, а каменный костел называют Фарою, и служат в нем Плебаны; да на предместье церковь Римская деревянная; у той церкви живут законники Римские» [4, с. 175].

Известия П.А. Толстого тем ценны для нас, что вместе с его безусловным приоритетом «благочестивой Греческой веры» в дневнике мы не найдем негативных оценок католичества. Кроме того, путешественник акцентирует внимание на то, что горожане в обрядности и обычаях имеют ряд отличий от московского православия («...в то время в той церкви не было действия омовения ног по обыкновению Греческого закона», «Могилевские жители к утрени на Святую Пасху яиц не приносят», «В день Святой Пасхи Могилевские жители благочестивой Греческой веры имеют обыкновение из домов своих никуда не выходить, все в своих домах пребывают тот весь день»).

Все трое путешественников сходились в одном, Могилев – город преимущественно православный и его жители, хотя и «по еретическому Греческому обряду (А. Мейерберг, Б. Таннер) или же по «благочестивой Греческой вере» (П. Толстой), все же являются христианами. В городе, где католичество и униатство насаждались усилиями государственной власти, а православие ассоциировалось правящим классом с оппозиционностью и симпатией к «восточному соседу» все же не наблюдалось крайних форм бытового религиозного антогонизма между жителями православной и католической ориентации. Здесь не было конфессионального экстремизма подобного религиозным войнам во Франции. Тем не менее конфессиональное равновесие было шатким, православие преобладало количественно, католичество господствовало на элитарном уровне. Проезжавшие через Могилев представители этих конфессий – дипломаты и мемуаристы с присущими им симпатиями и антипатиями передают картину собственного восприятия конфессиональной структуры городского населения, расширяя круг наших представлений об особенностях малозаметных сторон вероисповедальной повседневности Могилева позднего средневековья.

### **Литература**

1. Мелешко, В.И. Могилев в XVI – середине XVII века / В.И. Мелешко. – Минск : Наука и техника, 1988 – 264 с.
2. Путешествие в Московию барона Мейерберга. – Могилев – Чтения в Обществе любителей истории и древностей российских при Московском университете – Январь – Март – 1874 – Книга I – С. 203–204.
3. Бернгард Таннер. Описание польского посольства в Москву в 1678 году. Перевод с латинского И.Ивакина – М. : Издательство Московского университета, 1891. – 116 с.
4. Путевой дневник П.А. Толстого – Могилев на Днепре – Русский архив издаваемый Петром Бартеневым – 1888 – Книга I. – М. : В Университетской типографии на Страстном бульваре, 1888 – С. 174–179.

# ДИНАМИКА КАТОЛИЦИЗМА В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ И ЕЕ ВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ В СТАТИСТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

**Старостенко Виктор Владимирович**

проректор по научной работе учреждения образования «Могилевский  
государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

«Религиозно-церковный ренессанс» в Беларуси с рубежа 80–90-х гг. XX века отчетливо проявил себя в существенном увеличении численности религиозных организаций. Если на начало 1988 г. насчитывалось 8 официально признанных религиозных направлений (конфессий), то с 1995 г., как и в настоящее время – 25. За период с 1 января 1988 г. по 1 января 2015 г. количество зарегистрированных в установленном порядке религиозных общин возросло с 765 до 3314, т.е. в 4,3 раза. Наиболее значительный годовой прирост общин в истории современной Беларуси произошел в 1991 г. (216 общин) С середины 1990-х гг. наблюдается тенденция стабилизации роста числа общин, а с конца 1990-х гг. фиксируется снижение положительной динамики роста [1, с. 57–65; 2].

В конфессиональной структуре современной Беларуси наибольшую численность общин имеют Белорусская православная церковь (БПЦ), Христиане веры евангельской (ХВЕ), Римско-католическая церковь (РКЦ) и Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ).

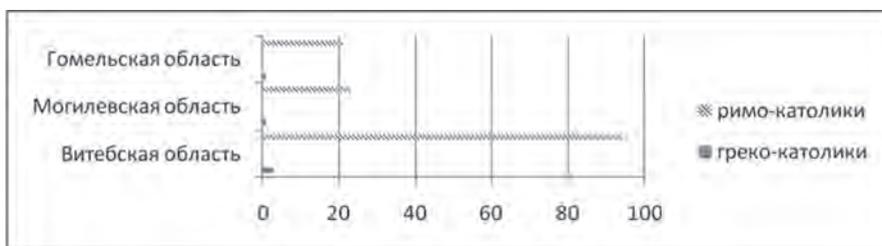
За годы суверенной Беларуси имело место стабильное увеличение числа общин РКЦ: в 1986 г. – 112, на начало 1988 г. – 121, 1991 г. – 222, 1994 г. – 330, 1997 г. – 389, 2000 г. – 405, 2003 г. – 432, 2006 г. – 438, 2009 г. – 467, 2012 г. – 479, на 1 января 2015 г. – 491 организация. Однако если первоначально (в финале советского периода отечественной истории и начале 1990-х гг.) доля общин РКЦ в общем объеме религиозных организаций всех конфессий республики увеличилась с 15,8% (на 1 января 1988 г.) до 20,1% (на 1 января 1993 г., когда был зафиксирован наивысший процентный рейтинг), то к концу 1990-х гг. уменьшилась до 16,1% (на 1 января 2000 г.), к концу первого десятилетия 2000-х гг. до 15,1%, а на 1 января 2015 г. составляет 14,8%.

Ситуация с ежегодным приростом численности римо-католических общин имела следующую динамику: если в первой половине 1990-х гг. он составлял от 53 (за 1992 г.) до 22 (за 1994 г.) организаций, то во второй половине 1990-х гг. – от 20 (за 1995 г.) до 12 (за 2000 г.), в первом десятилетии 2000-х гг. – от 17 (за 2007 г.) до нулевого прироста (за 2002 и 2003 гг.). По годам: если за 1990 г. количество общин увеличилось на 52, за 1992 г. на 53, за 1994 г. на 22, за 1996 г. на 17, за 2001 г. на 15, за 2005 г. на 5, за 2007 г. на 17, то за 2010 г. на 5, за 2011 г. на 4, за 2012 г. на 4, за 2013 г. на 5, за 2015 г. на 3 общины. Тем самым, с 1991 г. по настоящее время темпы ежегодного прироста количества римо-католических общин сократились примерно в 10 раз.

Количество общин других направлений католицизма (приход «католиков латинского обряда» и 15 греко-католических приходов, по состоянию на 1 ян-

варя 2015 г.) сравнительно невелико, и их доля в общем объеме религиозных организаций республики менее 0,5%. Но и здесь прослеживается определенная динамика развития. Направление «католиков латинского обряда» институировалось в Беларуси в 1997 г. (2 общины в г. Минске), и эта численность сохранялась до 2005 г., начиная с которого продолжила деятельность единственная, существующая и в настоящее время, община. Направление «Греко-католическая церковь» институировалось в Беларуси в 1991 г. (сразу 8 общин), и численность низовых организаций этого течения в 1992 г. увеличилась до 9, в 1993 г. до 11, в 1998 г. до 13, в 2001 г. до 14 (но в 2002 г. одна община была ликвидирована), в 2007 г. вновь до 14, а в 2010 г. возросла до 15 общин, как и в настоящее время.

Предметом исследования может быть динамика развития католицизма в областях Беларуси: как в контексте удельного веса областных организаций в совокупном католическом пространстве республики, так и в контексте представленности конфессии в религиозном пространстве самих регионов. Приведем некоторые данные применительно к периоду 2000-х гг.



**Количество общин католицизма в восточной Беларуси (на 1.01.2015 г.)**

### *Витебская область*

Удельный вес общин РКЦ Витебской области в общей численности общин этой конфессии в Республике Беларусь не являлся в рассматриваемый период статичным показателем, претерпел незначительную тенденцию роста. Если на 1 января 2000 г. он составлял 16,54%, то на 1 января 2005 г. – 19,17%, на 1 января 2010 г. – 19,57%, на 1 января 2015 г. – 19,14%. Иначе говоря, рост за 15 лет составило 2,6%. За период 1990-х – 2000-х гг. на 4,62% увеличился удельный вес общин ГКЦ Витебской области в общей численности общин ГКЦ Республики Беларусь: с 15,38% на 1 января 2000 г. до 21,43% на 1 января 2010 г. и до 20% 1 января 2015 г. В контексте конфессиональной структуры самой Витебской области численность действующих здесь общин РКЦ увеличилась за период 2000-х гг. на 40%: с 67 общин на 1 января 2000 г. до 94 на 1 января 2015 г. Однако если первоначально доля общин РКЦ в общем объеме религиозных организаций области составляла 18,46% (на 1 января 2000 г.), то за последующий период уменьшилась до 17,34% (на 1 января 2015 г.). Прирост численности римско-католических общин наблюдался не во все годы, наиболее значительный имел место в 2001 г. (на 10 общин). Количество общин другого направления католицизма – униатства – увеличилось в 2001 г. с 2 до 3 общин. Доля униатства в общем объеме религиозных организаций области оставалась практически неизменной – около 0,55%.

### *Гомельская область*

Удельный вес общин РКЦ Гомельской области в общей численности общин РКЦ в Республике Беларусь также претерпевал изменения, причем имела место незначительная тенденция его уменьшения. Так, на 1 января 2000 г. римско-католические общины области составляли 4,69% общей совокупности римско-католических общин республики, на 1 января 2005 г. – 3,93%, на 1 января 2010 г. – 3,62%, на 1 января 2015 г. – 4,28%. Иначе говоря, уменьшение за 15 лет составил 0,41%. За период 1990-х – 2000-х гг. существенно, более чем в два раза уменьшился удельный вес общин ГКЦ Гомельской области в общей численности общин ГКЦ Республики Беларусь: с 15,38% на 1 января 2000 г. до 7,14% на 1 января 2010 г. и до 6,67% 1 января 2015 г. В совокупной конфессиональной структуре самой Гомельской области численность действующих здесь общин РКЦ увеличилась за период 2000-х гг. на 11%: с 19 общин на 1 января 2000 г. до 21 на 1 января 2015 г. Однако если первоначально доля общин РКЦ в общем объеме религиозных организаций области составляла 6,60% (на 1 января 2000 г.), то за последующие 15 лет уменьшилась до 5,08% (на 1 января 2015 г.). Прирост численности римско-католических общин наблюдался только в 2012 и 2013 гг. Количество общин Греко-католической церкви сократилось с 2 до 1 (с 2003 г.). Доля униатства в общем объеме религиозных организаций области также сократилась – с 0,69% до 0,24%.

### *Могилевская область*

В 2000-х гг. имела место незначительная тенденция роста удельного веса общин РКЦ Могилевской области в общей численности общин РКЦ Республики Беларусь. Если на 1 января 2000 г. он составлял 4,2%, на 1 января 2005 г. – 4,16%, то на 1 января 2010 г. – 4,89%, на 1 января 2015 г. – 4,68%. Иначе говоря, рост за 15 лет составил 0,48%. За тот же период незначительно уменьшился удельный вес общин ГКЦ Могилевской области в общей численности униатских общин Республики Беларусь: с 7,69% на 1 января 2000 г. до 7,14% на 1 января 2010 г. и до 6,67% 1 января 2015 г. В контексте конфессиональной структуры самой Могилевской области численность действующих здесь общин РКЦ увеличилась за период 2000-х гг. на 35%: с 17 общин на 1 января 2000 г. до 23 на 1 января 2015 г. Однако если первоначально доля общин РКЦ в общем объеме религиозных организаций области составляла 10% (на 1 января 2000 г.), то за последующий период уменьшилась до 8,1% (на 1 января 2015 г.). Прирост численности римско-католических общин наблюдался только в 2001, 2007 и 2008 гг. Количество общин другого направления католицизма – униатства – оставалось неизменным: 1 община. Доля униатства в общем объеме религиозных организаций области сократилась с 0,6% до 0,4%.

### **Литература**

1. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с. : ил.
2. Старостенко, В.В. Современная религиозная ситуация и конфессии в Республике Беларусь: пособие / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2008. – 88 с.

## ОБРАЗ БОГА ВЕЛЕСА ПО ДАННЫМ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

**Суровегина Екатерина Сергеевна**

студент факультета гуманитарных наук исторического отделения  
Нижегородского государственного педагогического университета  
им. К. Минина (г. Нижний Новгород, Россия)

Велес (Волос) в русских летописях, повествующих о договорах Олега и Святослава с Византией назван «скотым богом» [1, с. 16–17] – покровителем скотоводства, плодovitости и богатства [2, с. 425]. Исследователи полагают, что культ данного божества уходит корнями в бронзовый век, когда праславяне приручили диких животных и главным богатством племени стал скот. Однако, по утверждению одного из идеологов современного язычества – так называемого «родноверия» Н.Н. Сперанского (волхва Велимира), ни один из «великих богов не может быть представлен одно фразой» [3, с. 44] и соответственно, одной функцией. Цель данной работы заключается в попытке определения набора функциональных характеристик бога Велеса, на основе систематизации историографических данных и нарративов лидеров ряда общин и союзов современных славянских приверженцев доавраамической религиозности.

Идеолог общины «Родолюбие» – волхв Велеслав (И.Г. Черкасов) считает Велеса хранителем мудрости и памяти предков, покровителем волхвов и сказителей, владыкой загробного мира (Нави), и богом богатств как материальных, так и духовных [4, с. 62–63]. Указанные характеристики, свидетельствуют о том, что Велес в данном нативистском объединении имеет значительный действенный спектр.

Во-первых, обращаясь к исторически фиксируемому функционалу божества, языческие исследователи Д.А. Гаврилов (волхв Иггельд) и С.Э. Ермаков рассматривают слово «скот» как синоним богатства и достатка [5, с. 86]. Бог, покровительствующий разведению скота автоматически становился подателем богатства, покровителем торговли, так как скот в древности зачастую служил меновой денежной единицей. Так же Велес как «скотий бог» упоминается так же в ряде древнерусских памятников. В «Слове святого Георгия» – источнике XII в. и в «Густынской летописи». А в эпоху двоеверия связь между Волосом и скотом сохраняется через почитание святого Власия, заменившего языческого Велеса.

Во-вторых, функция Велеса как «скотьего бога» соответствует представлениям индоевропейцев о «закрадном» (загробном) мире, как о пастбище, где бог пасет души умерших. Можно предположить, что такие представления восходят к верованиям в то, что одна часть души после смерти перевоплощается в зверя. Так Б.А. Рыбаков сообщает, что «этнография дает нам множество примеров верований в переселение душ, в перерождение человека после смерти в то или иное живое существо» [2, с. 362–363]. По мимо прочего с такими представлениями у славян связывались обрядовые жертвы скота, как при самом погребении умершего, так и во время праздников связанных с поминовением

предков. А.Н. Веселовский отмечает, что этимология имени Велеса имеет оттенки и значения, связанные с культом мертвых. В качестве доказательства специалист ссылается на ряд балтийских параллелей: «Velu mate – мать мира мертвых, welci – «души умерших», welis – «покойник» [6, с. 296–297].

В-третьих, если принять точку зрения, что Велес являлся «навийм богом», значит с большей долей вероятности, можно предположить, что он был и проводником в мир мертвых. Согласно распространенным мифологическим представлениям, чтобы попасть в «навий мир», нужно перебраться через реку. Так славянский Велес встречает умершего на Калиновом мосту и провожает его через реку, смердящую (мертвую) – Смородину [7, с. 196].

В-четвертых, Функционал Велеса не исчерпывается только покровительством над скотом и богатствами, а также связью с иным миром и путешествиями между мирами. Как отмечалось выше – Велес еще и бог мудрости, ремесел и магического волховского знания: «Так как наши предки оказываются после смерти во власти Велеса в его же власти оказывается так же их мудрость и память, о которой поют и рассказывают Баяны в многочисленных эпосах» [4, с. 310]. Данное высказывание современного волхва, подтверждается и материалом источников. В «Слове о полку Игореве» «Велесовым внуком» именуется вещий сказитель и певец Баян: «Чи ли въспети было, вещей Бояне, Велесовь внуче: комони ржуть за Сулоу – звенить слава въ Киеве...» [8, с. 12]. В.Н. Топоров указывая на поэтическую функцию Велеса выдвигает гипотезу согласно которой индоевропейский корень «wal/wel» в кельтском варианте звучит как «fil». Слово «волхв» так же напрямую связано с именем Велеса, из чего следует, что бог покровитель волхвов и всего жреческого сословия. Гаврилов и Ермаков отмечают, что в древности, после сожжения жертвы волхв вещал от имени бога. В «сказании о построении града Ярославля» прямо говорится, «что прежде скоморохов именно волхвы были непосредственными жрецами «скотьего бога»» [9, с. 119].

В-пятых, праздники, посвященные славянскому богу, были распределены по всему годовому циклу, что свидетельствует о большой значимости данного культа, как в древности, так и для современного варианта язычества. Главный же «святодень» Велеса отмечается приверженцами «родноверия» во второй половине февраля – 24 числа [4, с. 62].

Основываясь на приведенных данных, как исследовательской среды, так и современных последователей языческой традиции, можно сделать вывод о том, что функциональное насыщение образа Велеса весьма разнообразно: во-первых, еще в летописях Велес назван «скотьим богом», а значит покровителем скота, а, следовательно, богатства и достатка. Во-вторых, этот славянский бог почитается и как помощник в ведении торговли, на что указывает идол, стоящий в древности на реке Почайне, где по данным археологии были торговые ряды. В-третьих, исходя из представлений славян о загробном мире как о пастбище, Велес-пастух, встречал и провожал души, умерших на тот свет. В-четвертых, Велес назван и богом-покровителем мудрости предков, поэзии и вещих сказителей, а в особенности и жреческого культа, который служит указанному божеству. В-пятых, помимо всего прочего Велесу посвящены много-

численные праздники, распределенные в течение всего года. Главное торжество – Велесов день отмечается «родноверческими» общинами 24 февраля.

### **Литература**

1. Повесть временных лет / Перевод Д. С. Лихачева, О. С. Творогова. – СПб. : ВИТА НОВА, 2012. – 513 с.
2. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981. – 608 с.
3. Сперанский Н. Н. Книга природной веры. Книга 2 : Боги и праздники. – М. : Само-тека: МИД «Осознание», – 2015. – 582 с.
4. Влх. Велеслав. Родные боги Руси. – М., 2009. – 524 с.
5. Гаврилов Д. А., Ермаков С.Э. Боги славянского и русского язычества. Общие представления. – М. : Ганга, 2009. – 288 с.
6. Веселовский А. Н. Разыскание в области русского духовного стиха. Известия от-деления русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т.46. 1889. – 464 с.
7. Гаврилов Д. А, Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. – М.: Рефл-Бук, 2002. – 464 с.
8. Слово о полку Игореве: древнерусский текст / подготовка Д. С. Лихачева // По-вести Древней Руси XI–XII века. – Л., 1983. – 462 с.
9. Гаврилов Д. А., Ермаков С.Э. Древние боги славян. – М. : Вече, 2011. – 320 с.

## **КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ НА СТРАНИЦАХ «ВЕСНІКА МАГІЛЁўСКАГА ДЗЯРЖАўНАГА ўНІВЕРСІТЭТА ІМЯ А.А. КУЛЯШОВА» В 1998 – 2014 гг.**

### **Фролов Игорь Александрович**

аспирант Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка; магистр исторических наук (г. Минск, Беларусь)

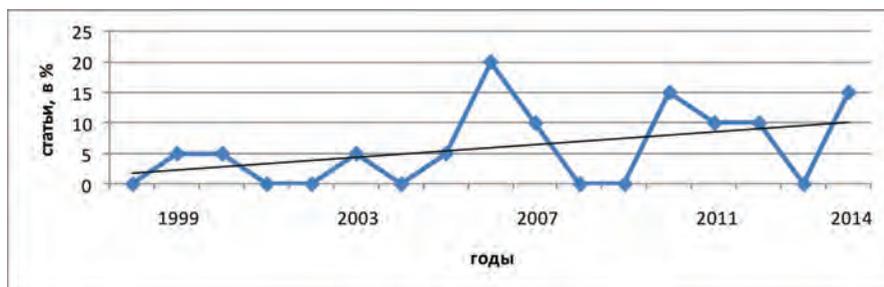
Возрождение духовной жизни в Беларуси значительно активизировало исследования конфессиональной истории. Историки обращали внимание на вопросы отношения властей к конфессиям, роли церкви в развитии образования и культуры, общественной жизни Беларуси, рассмотрели историографию проблемы (В.В. Табунов, Э.С. Ярмусик, А.А. Горбацкий, Е.В. Кулабухова, Е.В. Морозько, С.М. Восович, С.Ф. Веремеев и др). Разработка истории конфессий явилась заметным достижением белорусской историографии в новейшее время. Проследим тенденцию исследований конфессиональной истории отечественными историками на примере их публикаций в журнале «Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова».

Научное периодическое издание «Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова» (далее – Вестник) было основано Могилевским государственным университетом в 1998 г. Данному событию предшествовала тематическая и организационная перестройка научно-исследовательских и учебных центров страны в 90-х гг. XX в., увеличение количества аспирантов в вузах, расширение требований к подготовке аспирантов и докторантов. В журнале сочетаются разнообразие проблематики с широким хронологическим диапазоном. Издание активно предоставляет свои страницы для научных

публикаций аспирантов, магистрантов и студентов, а также для материалов, присланных зарубежными авторами.

Для решения поставленной задачи была сделана выборка 20 научных статей по конфессиональной истории из номеров Вестника с 1991 по 2014 год [1]. Для сравнения: выборка публикаций по конфессиональной истории из всей научной исторической периодики республики составляет 256 статей, или 8,5% от всего количества публикаций по истории Беларуси за 1991–2014 годы [1].

Динамика публикаций по конфессиональной истории в вузовском журнале представлена на рисунке 1. Несмотря на довольно резкие колебания, наблюдается тенденция роста публикаций, как и в целом по стране, особенно со второй половины 2000-х гг. Конфессиональной истории на территории Беларуси в период нахождения в составе ВКЛ посвящено 4 статьи, или 20% от всего количества статей в Вестнике. Аспектам конфессиональной истории в период вхождения белорусских земель в состав Российской империи посвящено 13 публикаций (65%). Конфессиональной истории в советский период времени посвящена одна научная статья (5%), на современном этапе – 2 статьи (10%).



**Динамика публикаций по конфессиональной истории**

Большинство публикаций (11, или 55%) отражают проблемы православной конфессии. Авторы статей подчеркивают приоритетное положение православной конфессии на всем протяжении истории Беларуси, что приводило иногда к борьбе со священнослужителями других конфессий, чаще всего католической, за влияние среди населения [2; 3]. О положительной деятельности священнослужителей, избранных депутатами в Государственную Думу повествует Д.С. Лавринович [4]. Несмотря на это, они были на стороне самодержавия в годы русских революций и использовали различные методы для отвлечения народных масс от революционных событий, отмечает Е.В. Кулабухова [5]. Положение православной церкви в советское время посвящена публикация Т.В. Опиок. По мнению автора, православная церковь как институт перестала существовать, чему способствовали антирелигиозная пропаганда и репрессии священнослужителей [6].

Лишь по одной научной статье (5%) посвящено аспектам изучения католической и старообрядческой церкви, неопятидесятников. Как отметил В.В. Табунов, условия деятельности Римско-католической церкви в конце XIX –

начале XX в. хотя и подвергалась некоторым ограничениям, всё же позволяли ей работать в достаточно полной степени [3].

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. [7].

Религиозной толерантности в Беларуси посвящена статья В.В. Старостенко. По мнению автора, ее истоки заложены еще в Древней Руси. Но катализатором религиозно-этнической терпимости стало Реформаторское движение в период вхождения Беларуси в состав Великого княжества Литовского [8].

Таким образом, в динамике публикаций по конфессиональной истории Беларуси в «Весніке Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова» наблюдается рост научных статей. Их анализ показал, что основное внимание отечественные историки уделяют проблемам православной церкви в различные периоды истории. И в меньшей степени изучаются проблемы истории других конфессий.

### Литература

1. Подсчитано по данным: *Летапіс друку Беларусі: Дзярж. бібліягр. паказ. / Нац. кн. палата Беларусі. – Мінск : НКП Беларусі, 1991–1994; Летапіс друку Беларусі. Летапіс часопіс. артыкулаў: Дзярж. бібліягр. паказ. / Нац. кн. палата Беларусі. – Мінск : НКП Беларусі, 1996–2014. – № 1–12.*
2. Поляк, Н.А. Барацьба за Магілёўскую (Беларускую) епархію (1687–1772 гг.) / Н.А. Поляк // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. – 2006. – № 2/3; Табунов, В.В. Религия в жизни белорусов в конце XIX – начале XX в. / В.В. Табунов // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. – 2006. – № 1; 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.***
3. Табунов, В.В. Положение православной церкви и католического костёла на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. – 2006. – № 4.*
4. Лавринович, Д.С. Деятельность представителей православной церкви от губерний Северо-Западного края в III Государственной думе Российской империи / Д.С. Лавринович // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2014. – № 2. – С. 4–10.*
5. Кулабухова, Е.В. Деятельность белорусских православных священнослужителей в годы революции 1905–1907 гг. / Е.В. Кулабухова // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2014. – № 2. – С. 39–46.*
6. Опиок, Т.В. К вопросу о политике Советского государства в отношении православной церкви в 1920–30-е гг. (по материалам архивов Могилевской области) / Т.В. Опиок // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2011. – № 2. – С. 9–15.*
7. Гарбацкі, А.А. Гісторыя стараабрадніцтва Магілёўшчыны у канцы XVII – першай палове XIX стст. / А.А. Гарбацкі // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. – 1999. – № 1. – С. 54–60.*
8. Старостенко, В.В. Истоки религиозной толерантности в Беларуси / В.В. Старостенко // *Веснік Магілёўскага дзярж. ун-та. Сер. А. – 2014. – № 2. – С. 52–58.*

## **БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТЕСТАНТСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ: НА ПРИМЕРЕ ХБОО «ТАБЕЯ» (г. Могилев)**

**Христенко Оксана Александровна**

младший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси  
(г. Минск, Беларусь)

Протестантские организации Беларуси в 1990-е гг. активно занимались благотворительностью. В своей деятельности они ориентировались на сотрудничество с многочисленными иностранными партнерами, прежде всего из США и стран Северной и Западной Европы, которые направляли гуманитарные грузы в Беларусь.

Примером проведения успешной благотворительной работы протестантскими организациями являлась Христианская благотворительная общественная организация «Табея» (далее – ХБОО «Табея»), которая возникла в 1991 г. в г. Могилёв. Представители руководства организации входили в Союз ЕХБ [3, Л. 116]. Евангелизация населения, создание новых церквей, материальная и духовная помощь социально незащищенным категориям населения были одними из основных целей ХБОО «Табея» [2, Л. 11; 4, Л. 112]. Востребованность в обществе деятельности подобных организаций в начале 1990-х гг. характеризуют слова представителя могилевского филиала миссии: «В Белоруссии – целина, в любом поселке можно организовать Церковь, люди жаждут Слова Божьего» [2, Л. 9].

Активная благотворительная деятельность велась ХБОО «Табея» с начала 1990-х гг. [1, Л. 5]. С 1994 г. организация содержала бесплатную столовую. В 2006 г. в столовой ежедневно получали горячие обеды 60 чел. (ок. 12 тыс. обедов в год). Работе благотворительной столовой содействовало сотрудничество ХБОО «Табея» с Могилёвским мясокомбинатом и РУП «Могилёвхлебпром» [3, Л. 43]. ХБОО «Табея» также организовала работу парикмахерской, сапожной мастерской, отдела распределения гуманитарной помощи [3, Л. 43; 4, Л. 112].

Распределение гуманитарной помощи также было частью работы организации. Так, на сентябрь 2005 г. была получена и распределена гуманитарная помощь на сумму 53 млн. руб., которой воспользовалось 8 тыс. чел.; в 2006 г. было получено и распределено 110 тонн гуманитарных грузов на сумму 134 млн. руб., которыми воспользовались 1567 чел. и 136 организаций, в том числе больниц и других социальных государственных учреждений [3, Л. 43, 87; 5, Л. 3].

В 1997 г. в д. Прибор (Бельничский район Могилёвской области) был введен в эксплуатацию детский оздоровительный лагерь, который принимал на оздоровление детей группы риска. За лето 2005 г. в лагере отдохнуло 400 детей, за лето 2006 г. – 480 детей [там же]. Для оздоровления детей в республике организация находила зарубежных партнеров и привлекала их финансовые средства в Беларусь [5, Л. 3]. Так, в 2004 и 2005 гг. организация «Диакония Верк» (Германия) для финансирования оздоровления детей в летнем лагере в д. Прибор перечислила 15 тыс. евро [3, Л. 81].

ХБОО «Табея» получала благотворительную помощь от общественных зарубежных организаций, в том числе: «Красный крест» (Германия), «Помощь детям Чернобыля» (Голландия), «Чернобыльская группа» (Швеция); католическая церковь «Св. Марии» г. Фреден (Германия) [4, Л. 4–7, 47–49, 93–94; 5, Л. 10–13]. Основными наименованиями гуманитарных грузов являлись бывшие в употреблении: одежда, обувь и игрушки; бытовые электроприборы, мебель, оргтехника, кровати и матрасы; спортивный инвентарь, велосипеды и коляски и др. Распределялась помощь среди социально незащищенных категорий населения как через организацию ХБОО «Табея», так и при посредничестве государственных учреждений, белорусских общественных организаций, единоверцев (представителей протестантских церквей, в основном ЕХБ) и других религиозных организаций [там же]. Организация сотрудничала с государственными организациями, в том числе, с отделом социальной защиты горисполкома г. Могилёва, управлением образования, центрами социального обслуживания населения г. Могилёва [3, Л. 87; 1, Л. 5]. Включение в перечень организаций, получивших помощь от ХБОО «Табея», представителей иных конфессий способствовало развитию межконфессиональных отношений в целом и создавало общее практическое поле для сотрудничества в гуманитарной сфере. Так, в 2006 г. ХБОО «Табея» предоставила помощь иудейской религиозной общине г. Могилёва одеждой, обувью и т.п.; Спасо-Преображенскому православному собору г. Дрибин – рождественскими посылками и велосипедами [5, Л. 10–11].

Начиная со второй половины 1990-х гг. гуманитарная деятельность религиозных организаций ставится под строгий надзор государства, создается принципиально новое законодательство, призванное регулировать данную сферу. По оценкам некоторых представителей НПО, бизнес-кругов и экспертов, Постановление Кабинета Министров Республики Беларусь от 28.10.1996 г. № 682 «О некоторых мерах по организации работы по приему имущества, поступающего в Республику Беларусь в качестве иностранной безвозмездной помощи», принятие Декрета Президента Республики Беларусь от 12.03.2001 г. № 8 «О некоторых мерах по совершенствованию порядка получения и использования иностранной безвозмездной помощи», Декрета Президента Республики Беларусь от 28.11.2003 г. № 24 «О получении и использовании иностранной безвозмездной помощи», а затем подписание Указа Президента Республики Беларусь от 01.07.2005 г. № 300 «О предоставлении и использовании безвозмездной (спонсорской) помощи» и введение ряда иных законодательных актов, по сравнению с ранее существующими НПА, усложнили процедуру получения и распределения иностранной гуманитарной помощи и осуществления благотворительной деятельности в целом [6; 7; 8; 3, Л. 43; 2, Л. 113–114]. При этом Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», который позволил государству перейти на новый уровень сотрудничества с религиозными организациями как социальными партнерами был ориентирован преимущественно на традиционные для Беларуси конфессии, а протестантские церкви, за исключением лютеран, не попали в приоритетный перечень государства.

На примере ХБОО «Табея» видно, что деятельность религиозных организаций в сфере благотворительности в 1990-х гг. была ориентирована на привлечение зарубежных партнеров и содействовала развитию международных контактов, решению ряда социальных проблем. Несмотря на наличие определенных сложностей для осуществления благотворительной деятельности в стране, белорусские протестантские организации занимали активную позицию в сфере благотворительности, что способствовало сохранению их статуса влиятельных религиозных институтов, имеющих серьезный потенциал для развития в будущем. Вместе с тем на сегодняшний день сложно говорить о конкретных перспективах развития протестантских церквей (и в частности ХБОО «Табея») в нашей стране.

### **Литература**

1. Государственный архив общественных объединений Могилёвской области (ГАОО Могилёвской области). – Ф. 537. О. 1. Д. 4.
2. ГАОО Могилёвской области. – Ф. 537. О. 1. Д. 7.
3. ГАОО Могилёвской области. – Ф. 537. О. 1. Д. 57.
4. ГАОО Могилёвской области. – Ф. 537. О. 1. Д. 62.
5. ГАОО Могилёвской области. – Ф. 537. О. 1. Д. 67.
6. Жураковский, В. Правовое регулирование благотворительности в Беларуси / Валерий Жураковский. – МПОО «АКТ». Электронный ресурс: <http://actngo.info/article/pravovoe-regulirovanie-blagotvoritelnosti-v-belarusi-0>. – Дата доступа: 01.03.2016.
7. Закрацкий, С. Использование и получение иностранной безвозмездной помощи в Республике Беларусь / Сергей Закрацкий. – Портал громадських об'єднань Республіки Беларусь. – Электронный ресурс: <http://www.ngo.by/legal-state/analysis-archive/gratis-aid/f4eb6f1f907e7a50.html>. – Дата доступа: 01.03.2016.
8. Социальные инвестиции не должны быть наказуемы. – ПРООН Беларусь. Электронный ресурс: <http://un.by/ru/undp/gcompact/05-12-07-gd.html>. – Дата доступа: 01.03.2016.

## **ГЛОБАЛЬНАЯ ДИПЛОМАТИЯ И РЕЛИГИЯ: ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ**

### **Циватый Вячеслав Григорьевич**

первый проректор Дипломатической академии Украины при МИД Украины;  
кандидат исторических наук, доцент (г. Киев, Украина)

В современном глобализирующемся мире возрастает роль религии и дипломатии, соответственно – меняется оценка действенности их инструментария. Эволюция международных, политико-дипломатических и социорелигиозных систем в глобальном пространстве XXI в. существенно влияет на формы, методы и функции этих институтов в социуме: в исторической ретроспективе и перспективе, как целостность мирового или европейского уровня. Динамичные и фундаментальные институциональные изменения глобального характера,

которые переживает мировое сообщество в условиях новых вызовов и угроз XXI в., оказывают существенное влияние на особенности развития, трансформации и усовершенствования моделей дипломатии, религиозных моделей и политико-дипломатических систем государств мира.

Ситуация глобализации не только создаёт новый всемирно-исторический контекст взаимодействия цивилизаций, институций, моделей дипломатии, религий и культур, но и ставит это взаимодействие в качественно новые условия – условия сложной диалектики национального и глобального, цивилизационного и постцивилизационного, институционального и неинституционального, перспективы и ретроспективы, а также в контексте изменения самой модели и форм политико-дипломатической, социорелигиозной и межкультурной репрезентации, механизмов распространения и восприятия политико-дипломатических, религиозных и культурных образов и т.п. В этой ситуации актуализируется идея диалогового мышления и культурного синтеза как взаимовлияния и взаимопроникновения политико-дипломатических, религиозных и культурных сфер и систем ценностей, приводящих к появлению новых социокультурных и социорелигиозных феноменов при сохранении многообразия его форм.

Кардинальное изменение политико-дипломатической и социорелигиозной картины мира потребовало и нового подхода в теоретическом осмыслении религии. В самых различных регионах именно религия во многом предопределяет остроту и трудности преодоления межцивилизационных столкновений и конфликтов. При этом религия «живёт» и проявляет себя в истории не только как совокупность различных верований, моральных предписаний, рассуждений на смысложизненные (экзистенциальные) проблемы, но и как особый «религиозный фактор», действующий внутри политических сил и придающий им определённую направленность и особый динамизм [1].

«Религия – политика – дипломатия» образуют своеобразную триаду и важный фактор политического развития многих государств и регионов. Влияние религиозного фактора в политико-дипломатических отношениях прослеживается на всех исторических временных отрезках развития общества, но особенно в периоды трансформации общества, например в период раннего Нового времени (XVI–XVIII вв.), или же, например в полицентричном мире XXI в. Глобальная дипломатия создаёт сложную картину взаимопересекающихся, многовекторных и многофакторных политико-дипломатических и социорелигиозных процессов изменения состояний человечества в межгосударственных отношениях с древнейших времён до наших дней. Глобальную дипломатию можно назвать надсобытийной историей, историей трансграничных, выходящих за пределы национально-государственной значимости, политико-дипломатических процессов [2; 3].

Глобализация периода Новейшего времени оказывает влияние и на глобальную специфику моделей дипломатии и моделей религии (религиозные модели) государств XXI в., поскольку в них отражается перестройка и адаптация дипломатических служб большинства государств мира и их инструментария к нынешним реалиям развития глобальных международных процессов, социорелигиозных и кросскультурных взаимодействий.

Таким образом, глобальная дипломатия и религия на сегодня рассматривают широкий спектр решений, институционально и юридически формализованных, нацеленных на системное построение нового политико-дипломатического мира и нового тренда в международной жизни в историко-культурной ретроспективе [4; 5, р. 136–142].

Рассмотрение институционализации религии в её историческом, эволюционном и глобальном измерениях предполагает использование аналитической системы координат, позволяющих соотнести стадии институционализации религии с динамикой её культурно-исторического развития. Завершением процесса развития религии следует считать отчётливую институционализацию религиозной модели общества – генерализацию социорелигиозных институтов. Показателем окончания историко-культурного развития доктрины является письменная фиксация рефлексии религиозной системы о самой себе – герменевтическое теоретико-понятийное осмысление уже сложившейся институциональной модели религии в контексте религиозно-философского дискурса. Дальнейшее изменение социорелигиозных институтов в условиях глобализованного мира XXI в. и полицентричной системы координат межгосударственных отношений – утрата какого-либо из них или реструктуризация – может выступать исключительно результатом социокультурной трансформации общества, а не религиозной системы как таковой.

Глобальные мировые процессы в современном обществе и исследование типов институционализации религии даёт возможность проанализировать стадии историко-культурного вызревания религиозной системы в её исторической ретроспективе. А исследование способов институционального воспроизведения религии позволяет обнаружить новые формы социокультурного функционирования религии. Сфера проявления «религиозного фактора» не ограничивается реакционными движениями или антидемократическими, теократическими режимами. Религия может успешно использоваться прогрессивными общественно-политическими силами, например, быть мощным импульсом широких народно-освободительных и демократических движений. Поэтому религия была и остаётся важным фактором социокультурного и политико-дипломатического развития общества.

## **Литература**

1. Религия в истории и культуре / под ред. М.Г. Писманника. – М., 2000. – 196 с.
2. Barbiche, B. Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne. XVI-e – XVIII-e siècle / Bernard Barbiche. – Paris : Presses Universitaires de France, 2012. – 369 p.
3. Циватый, В.Г. Институционально-исторические традиции политико-дипломатических систем и дипломатии: социологический аспект // Социология дипломатии: Гипотеза, структура и тематические исследования : монография / Милан Язбец, Вячеслав Циватый и др. – Киев: Дипломатическая академия Украины при МИД Украины, 2015. – С. 269–280.
4. Black, J. A History of Diplomacy / Jeremy Black. – Reaktion Books, 2010. – 312 p.
5. Pigman, G.A. Contemporary Diplomacy / G.A. Pigman. – Washington, 2010. – 288 p.

## **ЕПИСКОП, ВОИН, ДИПЛОМАТ: КОНРАД БАЙЕ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЛОТАРИНГИИ XV В.**

**Черкасов Дмитрий Николаевич**

доцент кафедры экономической истории  
Белорусского государственного экономического университета;  
кандидат исторических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

В истории средневековой Лотарингии епископы Меца всегда играли значимую роль, не смотря на то, что с течением времени их влияние постепенно уменьшалось. Они обладали не только церковной властью, но, в пределах епископства, исполняли обязанности суверенных светских правителей, активно участвуя в политической жизни франко-германского пограничья. Яркой фигурой среди епископов Меца, кто проявил себя не только в качестве духовного владыки, но и дипломата, администратора, воина, был Конрад II Байе де Боппар (1415–1459).

Конрад, ставший 77-м епископом Меца, принадлежал к известному роду Байе, по прозвищу Боппар (от названия города на Рейне). Он был настоятелем кафедрального собора Меца, когда в 1415 г. сменил на епископской кафедре Рауля де Куси [1, р. 113]. По словам современников, это был физически очень крепкий человек, но, вместе с тем, мудрый, знавший латинский, французский и немецкий языки [5, р. 141].

Его правление началось с борьбы с бандами грабителей, наводнивших Лотарингию. Для этого в 1418 г. Конрад Байе объединился с Луи, кардиналом и герцогом де Бар. В 1422 г. он заключил договор о взаимной помощи с Карлом II, герцогом Лотарингским, что способствовало политической стабилизации в раздираемой междоусобными конфликтами Лотарингии [4, р. 619, 621].

В ходе разразившейся войны между Карлом II Лотарингским и городом Мецем «из-за корзины яблок», шедшей в течение 1427–1429 гг., Конрад Байе выступал в качестве посредника в деле примирения сторон [2, р. XLI]. В июле-декабре 1429 г. он совершил ряд челночных поездок, «чтобы найти согласие между герцогом Лотарингским и добрым городом Мецем и осуществлал свою власть, как должен делать добрый пастор» [2, р. XLV]. Совместно с графом де Сальм, Конрад Байе добился заключения в декабре 1429 г. перемирия между сторонами конфликта [4, р. 629]. В ходе дальнейших переговоров, 1 января 1430 г., было объявлено о заключении договора о мире, хотя герцог Лотарингский позже отказался от его выполнения [2, р. XLVIII; 5, р. 168].

Вернувшись в июле 1430 г. из Рима, где он добивался избрания своего племянника, Жака де Сьерка, архиепископом Трирским, Конрад Байе продолжил выступать в качестве миротворца [2, р. LI; 5, р. 168]. В августе 1430 г. он вел переговоры с герцогом Лотарингским и горожанами Меца о соблюдении условий мира, но герцог Карл упорствовал [2, р. LII]. После его смерти в январе 1431 г., 19 марта 1431 г. был подписан окончательный мир, ставший немалой заслугой епископа Меца [5, р. 176].

В 1431 г. Конрад Байе участвует в войне за наследство Карла II, встав на сторону его зятя, Рене Анжуйского, против Антуана, графа де Водемона, представителя младшей ветви Лотарингского дома. В результате, 2 июля 1431 г., в битве при Бюльневиле, Рене потерпел поражение. Он и Конрад Байе, стали пленниками герцога Филиппа Бургундского, оказавшего поддержку графу де Водемону [2, р. LVII; 3, р. 58]. Выкупиться из плена епископу Меца удалось в сентябре 1431 г., уплатив 10 тыс. золотых салю [2, р. LVII; 5, р. 177–178]. Он участвует, как советник и представитель Рене Анжуйского, в деле об условиях выкупа последнего из плена. В 1436 г. он сопровождает Рене в его поездке во Фландрию на переговоры с герцогом Бургундским [2, р. LXXIII; 4, р. 631].

Важны были усилия епископа Меца по умиротворению Лотарингии после династической войны, приведшей к росту разбоя и усилению феодальной анархии. Так, он участвует в заключении 10-летнего союза с Мецем, герцогом Лотарингским и герцогиней Люксембургской в Понт-а-Муссоне 8 августа 1433 г. [2, р. LXIII; 4, р. 631; 5, р. 184]. 21 сентября 1433 г. епископ Меца, герцог Лотарингский и город Мец заключили союз против бандитов, грабивших страну [4, р. 631]. В августе 1434 г., Конрад Байе вступает в союз с правителями Лотарингии, Люксембурга, Меца против сеньора де Коммерси, одного из самых хищных феодалов франко-германского пограничья того времени, и участвует в осаде его замка [2, р. LXVIII; 3, р. 63; 5, р. 194]. В 1435 г. епископы Меца и Вердена объединились с рядом сеньоров Лотарингии, чтобы противостоять бандам из Франции во главе с Потеном де Ксентраем [4, р. 635].

Конрад Байе становится одним из самых доверенных людей герцога Рене Анжуйского. Уезжая в 1438 г. в Италию, чтобы отвоевать свое неаполитанское наследство, Рене назначил епископа Меца одним из 3 своих наместников в герцогствах Лотарингии и Бара [1, р. 115]. В этом качестве Конрад Байе продолжил политику борьбы с разбоем, для чего в феврале 1438 г. был заключен союз Меца, епископства Мец, герцогств Лотарингии, Бара и Люксембурга [2, р. LXXIX; 4, р. 639; 5, р. 202]. В ноябре 1438 г. Конрад Байе, у Вобекура, атаковал вторгшихся из Франции грабителей, убив и пленив многих из них [2, р. LXXVIII].

Антуан де Водемон, считавший себя обделенным в деле управления наследством Рене Анжуйского, в 1439 г. начал войну против регентов [2, р. LXXXIII; 4, р. 638]. Он привлек на свою сторону наемников во главе с Ла Гиром, Ксентраем, Флоке, Бланшфором. Конраду Байе удалось подкупить Флоке и Ла Гира и вернуть захваченный ими ранее Мирекур, на что ушло 5 тысяч салю [2, р. LXXXV]. Нужды войны требовали больших расходов, епископ Меца влез в долги. После перемирия, заключенного 15 августа 1439 г., Штаты Лотарингии и Бара ввели дополнительные налоги. Часть средств исчезла, чем воспользовались враги Конрада Байе, настроив против него Рене Анжуйского [4, р. 640]. Епископ был обвинен в хищении денег и плохом управлении. С согласия Рене Анжуйского его арестовали 18 октября 1439 г. в замке Аманс и отправили в Конде-сюр-Мозель, где держали 2,5 месяца [5, р. 206]. Освободившись из плена в конце 1439 г. Конрад, в 1440 г., вел частную войну, чтобы отомстить обидчикам [2, р. XCI; 4, р. 641].

В 1442–1444 гг. Конрад Байе выступил посредником в примирении своих родственников из рода Байе в их конфликте с Мецем. В сентябре 1442 и

июле 1443 г. мессенцы осаждали родовой замок Конрада – Шатель-Бреэн, где укрылись его брат и двое племянников [2, р. ХСІХ; 3, р.79]. Соглашение о мире было достигнуто 7 февраля 1444 г. [5, р. 217]. В 1444 г., во время похода короля Франции Карла VII в Лотарингию, основной целью которого был захват Меца, под власть короля перешел город Эпиналь, бывший частью владений епископов Меца. Карл VII, актом от 11 сентября 1444 г., даровал жителям Эпиналя независимость от власти епископа [4, р. 643]. В 1450 г. Конрад ездил во Францию, чтобы лично добиться от Карла VII возвращения города. Для этого он примирился с Рене Анжуйским, рассчитывая на его посредничество, но, пробыв во Франции 12 недель, вернулся без результата [3, р. 90].

В последние годы жизни Конрад Байе отошел от активной политической деятельности и занимался делами своего диоцеза [1, р. 116]. Он хотел передать управление епископством племяннику, Жаку де Сьерку, архиепископу Трирскому, но тот умер раньше его [4, р. 653]. Тогда Конрад взял коадьютором сына маркграфа Баденского, Георга, который по договору от 28 октября 1457 г., должен был добиваться возвращения города Эпиналя из рук короля Франции [4, р. 654]. Конрад Байе умер 20 апреля 1459 года в Меце, оставив о себе память, как о «добром епископе» [3, р. 95; 4, р. 654; 5, р. 291]. Его политическая деятельность, направленная, прежде всего, на умиротворение Лотарингии, может быть оценена, как положительная.

### **Литература**

1. Bégin, E.-Au. Boppart (Conrad Bayer de) / E.-Au. Bégin // Biographie de la Moselle. En 4 t. – Metz: Verronnais, 1829. T. 1. – P. 113–116.
2. Chronique, ou Annales du Doyen de S. Thiébaud de Metz // Dom Calmet. Histoire de Lorraine. En 7 t. – Nancy: Leseur, 1752. T.5. – P. V–CXVII.
3. Chronique de Metz de Jacomin Husson (1200–1525). Publié d'après le manuscrit autographe de Copenhague et celui de Paris, par H. Michelant. – Metz : Rousseau-Pallez, 1870. – 380 p.
4. Histoire de Metz, par des religieux bénédictins. En 2 t. – Metz : J.-B. Collignon, 1775. T. 2. – 703 p.
5. Huguenin, J.-F. Les chroniques de la ville de Metz : 900–1552 / J.-F. Huguenin. – Metz : S. Lamort, 1838. – 896 p.

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ БЕЛОРУССИИ (1920–1930 гг.)**

### **Юдин Виктор Викторович**

старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Могилевского государственного университета продовольствия (г. Могилев, Беларусь)

Государство в 1920-е – 1930-е гг. последовательно осуществляло комплекс мер, ограничивающих экономическую и хозяйственную деятельность религиозных объединений, общин, церкви, минимизировало пропагандистские возможности священников, проповедников. Где удавалось, государство под-

держивало и культивировало раскол внутри церкви, как это было в Русской Православной Церкви.

Государство направляло на антирелигиозную деятельность огромные человеческие и материальные средства, однако большинство населения продолжало нуждаться в вере в Бога и никак не переходило на атеистические позиции в соответствии с программными документами партии. Постоянно контролировалась и эффективность всех составляющих антирелигиозной конфессиональной политики в СССР в целом и в отдельных его республиках, в том числе и в БССР. В своей антирелигиозной деятельности государство не могло не учитывать специфики БССР, которая является страной многонациональной и поликонфессиональной.

В конце 1920-х органы ОГПУ констатировали снижение уровня религиозности населения в целом и среди молодежи в частности: «В православную церковь молодежь ходит для времяпровождения», «...люди работают в дни церковных праздников, исповедь и причастие исполняются на 50%» [1, с. 231].

Кафедрой Марксизма-Ленинизма Белорусской Академии Наук в 1929–1930 г. было проведено социологическое исследование посвященное религиозности населения. По данным опроса в 1929 году верующих было 30%, опрос более чем трех тысяч респондентов в 1930 показал уже 26,7% верующих [2, с. 14]. Среди основных национальностей наименьшее количество верующих зафиксировано среди евреев – 23,6% от общего числа опрошенных. Среди поляков зафиксировано 44% верующих от общего числа опрошенных. Верующих среди белорусов и русских практически одинаково – по 28% [2, с. 20].

Атеистическая пропаганда, новая система образования, административный ресурс власти, закрытие и изъятие молитвенных домов, храмов, уголовные преследования священнослужителей привели к тому, что «атеизм практически и теоретически глубоко проник в среду простого народа, растет быстро, развивается молниеносно». Как отмечал, председатель Могилевского епархиального управления на съезде духовенства, который проходил в Орше в 1934 г.: «... не может не бросить в глаза отношение современного, особенно молодого, подрастающего поколения к делам веры. Вы теперь часто увидите полное равнодушие к вере, а нередко и ненависть к ней. Молитв не знают и потребности в молитве не ощущают. К таинствам исповеди и причащения не приступают. Других церковных установлений, как посты и прочее, не соблюдают. Богослужения почти не посещают...» [3, с. 236].

В 1937 г., когда началась очередная перепись населения, в переписной лист был включен вопрос о религиозной ориентации (в переписном листе под номером 5) и результаты переписи не показали полной атеизации взрослого населения СССР. Только 42 млн. или 43% взрослого населения признали себя неверующими [4, с. 100–101].

Перепись в целом прошла благополучно, при доброжелательном отношении населения, но вопросы – о религии, общественной группе и гражданстве – порой вызывали раздражение, даже страх. Во многих районах – Белоруссии, Узбекистане, Красноярском крае. Киевской, Свердловской, Московской областях и др. – поползли слухи, что верующих «будут обладывать налогами»,

что тех, кто записался верующим, «должны забрать», что всех неверующих «выжгут фашисты, а война скоро будет», что «верующих выселят из района, а детей выбросят из школы». На вопрос 7 – «Гражданин какого государства?» – встречались ответы типа: «Гражданин Российской державы», «антисоветский элемент», «только не советского» [5, с. 7] .

В Белоруссии, в Чечерском районе баптисты проводили агитацию против переписи, подобное отмечалось и в Полоцком районе. Переписчики, которые работали в БССР, столкнулись с разного рода слухами о том, что верующим будто бы будут «прикладывать печати», «верующих будут обкладывать налогами», «верующих будут судить», «неверующим ставить клеймо». В Лепельском районе 200–250 евангелистов дали обет молчания. В Вегольском районе говорили, что «всех, кто записывался верующими должны забрать» [4, с. 97].

Некоторых районах люди «решили, что перепись выявляет сколько религиозных и наверняка будут открывать церковь» [6, с. 68]. В это же время со стороны некоторых священников была развернута агитация, чтобы люди писались верующими, чтобы открыли церковь и вернули священнослужителя. В некоторых колхозах число записавшихся верующими доходило до 90–95% при предварительном заполнении бланков. В Заславльском районе работники райкома вынуждены были провести агитацию на местах, после чего многие переписали себя в «неверующие» [4, с. 97].

Ходили также слухи, что, если записаться единоличником, то «будут высылать», некоторые колхозники спешили подать заявления о выходе из колхоза: «Если перепишут в колхозе, там и навек придется остаться, лучше выйдем, и будем умирать». Единоличники в некоторых районах закрывали избы и не пускали счетчиков. В Мстиславском районе Белорусской ССР единоличник отказался от переписи, четыре раза не пускал в дом счетчиков. «Когда пришли к нему, дом был заперт. Выломали окно и нашли пять спрятавшихся единоличников». Хозяина дома арестовали, а остальные согласились переписаться [5, с. 7].

В Крупском, Узденском, Плещеничском районах боялись, что ночь переписи будет Варфоломеевской ночью, думали, что обложат верующих налогами, что не станут продавать хлеба, вышлют в специальную республику. В отдельных колхозах говорили, что после переписи через 15 дней будет конец света и все неверующих направят в ад [4, с. 98].

В течение 20 лет прошедших после 1917 г. разворачивается культурная революция, частью которой стала активная антирелигиозная пропаганда. В ходе проведения культурной революции, власть постепенно переходит к преимущественно административным методам ликвидации религии, предпочтя их методам массовой пропаганды, «массовой, разъяснительной работы» и инициативе «сознательного» активного населения на местах. Административная борьба с религией загоняла религиозность населения в «подполье». Мы можем сказать, что развернувшееся индустриальное строительство приводило к сокращению численности религиозных общин, т.к. требовались рабочие руки и началась усиленная внутренняя миграция населения в 1920-е – 1930-е гг. Утрата прежних социальных связей приводила к снижению религиозности. Однако

население Белоруссии в целом сохранило религиозные настроения, даже, несмотря на то, что закрывались храмы и молельные дома. Данные исследований, которые проводились в 1929–1930 гг. показали, что более трети населения республики верующие. Перепись населения 1937 г. добавила новые факты о религиозных настроениях и показала, что граждане страны в большинстве своем не утратили еще связи с религией.

Наблюдается противоречие с одной стороны репрессивная политика государства в отношении религии и церкви, с другой сохранение религией значительного влияния на общество. В 30-е гг. религия постепенно переходит на «нелегальное положение».

### **Литература**

1. Опиок Т.В. Об использовании властями обновленческого раскола в Русской Православной Церкви для ослабления ее влияния в БССР в 1920-е гг. / Т.В. Опиок // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе : сб. науч. ст. / ГрГУ им. Я. Купалы ; редкол.: М.А. Можейко (гл. ред.) [и др.]. – Гродно : ГрГУ, 2012. – С. 227–232.
2. Вольфсон С.Я. Сучасная рэлігійнасць / С.Я. Вольфсон. – Менск : Выд-не БАН, 1930. – 120 с.
3. Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии. – Минск : Беларусь, 1964. – 272 с.
4. Жиромская В.Б. Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года / В.Б. Жиромская, И.Н. Киселев, Ю.А. Поляков. – М. : Наука, 1996. – 152 с.
5. Поляков Ю.А., Полвека молчания (Всесоюзная перепись населения 1937 г.) / Ю.А. Поляков, В.Б. Жиромская, И.Н. Киселев // Социс. – 1990. – № 6. – С. 3–25.
6. Поляков Ю.А., Полвека молчания (Всесоюзная перепись населения 1937 г.) / Ю.А. Поляков, В.Б. Жиромская, И.Н. Киселев // Социс. – 1990. – № 7. – С. 50–70.

# РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

## НЕОМИФОЛОГИЗМ И НЕОАРХАИКА КАК ЯВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

**Аленькова Юлия Васильевна**

доцент кафедры философии учреждения образования  
«Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Тенденции современной социокультурной динамики противоречивы. С одной стороны, они обусловлены процессами модернизации общества, с другой стороны – наблюдается возвращение к архаическим пластам сознания, к возрождению культурных и социальных форм, выражающихся в ослаблении рациональных способов упорядочивания мира, росте иррационализма, что воплощается в явлениях неомифологизма и неoarхаики. Эти феномены стали реалиями повседневной жизни, массовой культуры и форм общественного сознания. Они оказывают также существенное влияние на развитие системы образования. Выявление сущности этих феноменов представляется актуальным для формирования стратегий управления культурным, образовательным, воспитательным процессом.

Проблема неомифологизма как формы культуры актуализирована в научных исследованиях в XX – начала XXI вв. Такие понятия как «ремифологизация», «неомифологическое сознание», «неомифологический нарратив» и пр. вошли в научный дискурс. Выводы ученых относительно сущности мифа, анализ реалий современной социокультурной ситуации позволяют рассматривать неомифологизм как феномен массового сознания, в котором доминируют формы социальной и политической мифологии, но более всего – мифы массовой культуры. Неомифологическое массовое сознание опирается на архаические пласты коллективного бессознательного, на архетипические сюжеты. Исследованию феномена неомифологизма посвятили свои работы Э. Кассирер, К.Г. Юнг, Р. Барт, Ж. Бодрийяр и пр. В современной культуре существует особая индустрия «производства» мифов».

Э. Кассирер утверждает, что XX век породил «технику» мифологического мышления, не имеющую аналогов в истории: мифы изобретаются и производятся, как боевое вооружение. Политический миф начинает формироваться с изменений функции языка, когда на первое место выходит не семантическая, а магическая функция слова, а современный политик предстает как *homo magus* [3, с. 62]. Специфической чертой социального мифа, как показал Р. Барт, является его превращение в идеологию, когда «в понятие влагается не столько сама реальность, сколько известное представление о ней» [2, с. 244]. «Миф – это мифическое слово, а его носителем способно служить все – не только письменный дискурс, но и фотография, репортаж, спорт, реклама [2, с. 234]. Миф

активирует в человеке архаические черты сознания и психики: «...всегда и всюду, сталкиваясь с мифами, человек всякий раз отбрасывается ими к своему неизменному прототипу, который начинает жить вместо него, душит его изнутри подобно огромному паразиту и ставит его деятельности узкие пределы...» [2, с. 283].

Выводы обоих мыслителей говорят о том, что в любом типе общества социальная мифология – способ манипулирования общественным сознанием.

Актуальными для анализа современного неомифологизма являются работы М. Элиаде. Одной из важнейших функций неомифа, по мнению ученого, является преодоление историзма. Одна из его форм выражена фразой «убить время». Культура предоставляет нам такие способы «убить время», как чтение и зрелищные развлечения. Но любая форма «убивания времени» – выход «из своего собственного течения времени, чтобы идти в другом ритме, жить в иной истории» [6].

Неомифологизм генетически связан с таким явлением как неоархаика. Феномен неоархаики сегодня стал предметом исследования российских историков, культурологов, социологов, философов. Если ранее этот феномен относили, прежде всего, к сфере искусства, то сегодня ученые рассматривают его как социальный феномен, тип построения общественных, экономических отношений, способ мышления. Российскими авторами создано немало оригинальных теорий неоархаики. Большинство из них признает, что возвращение к архаическим формам культуры есть ответ общества на модернизацию, которая ведется по догоняющему сценарию и не является органичной для общества.

Одной из наиболее известных и теоретически глубоких концепций архаизации, на наш взгляд, является концепция философа А.С. Ахиезера. В анализе социальной динамики он вводит понятия инверсии и медиации. Инверсия – форма сознания и деятельности, которая нацеливает человека и общество на воспроизводство идеалов прошлого, медиация – ориентирована на новое. Архаизация, таким образом, рассматривается как вариант инверсии: «Архаизация – результат следования субъекта культурным программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей. Архаизация выступает как форма регресса, в которой программы деятельности носят специфический для догосударственного общества характер, связанный с доосеовой культурой, с господством чисто локальных миров, где отношения основаны на эмоциях людей, чей кругозор ограничивался лично знакомым и членами локального сообщества, не знавшими развития как культурной ценности» [1, с. 89]. Формы архаического сознания формируют отношение к государственной власти как к роду, в сфере экономики порождают тяготение к формам натурального хозяйства.

В культурной жизни наблюдается рост мистичности, поэтизация смерти, использованием в искусстве нехристианских образов и пр. [4]. Как полагают исследователи неоархаические культурные формы – результат дерационализации сознания. «Согласно данным опросов, проведенных отечествен-

ными и зарубежными исследователями, вера в различные иррациональные силы – от инопланетян до домовых – распространена у 80% населения, а каждый четвертый – пятый был свидетелем чуда или различных сверхъестественных явлений; вера в приметы распространена у 47% опрошенных, в колдовство – у 33%, причем 7% проявляют к магии и колдовству активное отношение» [5, с. 1].

В сфере массовой культуры архаизация проявляется феномен шоуизации культуры. Шоу – не просто зрелище. Оно сопряжено с возрождением элементов архаических ритуалов, сопровождающихся пусканием дыма, зажиганием огней и пр. для усиления эмоционального воздействия на участников. Феномены «звезд» и «фанатов» также имеют генетические связи с архаическим сознанием. Сегодня процесс шоуизации охватил и систему образования. Внесение элементов шоу в процесс проведения уроков, лекции, семинарских занятий стало сегодня реальностью. Волна иррационализации захлестывает воспитательный процесс в вузе. Мероприятия превращаются в зрелища, сопровождающиеся визгом публики, громкостью децибелов, световыми эффектами. Внешне яркие формы выражение доминируют над раскрытием смысла и сущности того повода, по которому собственно проводится мероприятие.

Теоретический анализ неомифологизма и неоархаики имеет большое значение для преподавания гуманитарных дисциплин, в частности философии, культурологии, религиоведения и пр. В ходе анализа этой проблематики студенты формируют представления о мифе и архаике не только как об исторических типах мировоззрения и формах культуры, но и как о феноменах современной культуры. Это позволяет им формировать критическое отношение к некоторым реалиям социокультурного процесса, определять свое отношение к ним и выработать собственную жизненную позицию.

## **Литература**

1. Ахиезер, А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема / А.С. Ахиезер // *Общественные науки и современность*. – 2001. – № 2. – С. 89–100.
2. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М. : Академический проект, 2008. – 351 с.
3. Кассирер, Э. Техника современных политических мифов / Э. Кассирер // *Вестник МГУ*, сер.7. – 1990. – № 2. – С. 58–65.
4. Недугова, И.А. Архаизация в культуре: рассмотрение феномена / И.А. Недугова – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/1101/>. – Дата доступа: 02.02.2016.
5. Костина, А.В. Массовая культура : архаические истоки или «новая религиозность»? / А.В. Костина. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2009/professor.ru/Kostina\\_AV.pdf](http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2009/professor.ru/Kostina_AV.pdf). – Дата доступа: 02.02.2016.
6. Элиаде, М. Мифы современного мира / М. Элиаде. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: / [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Eliade/Mif\\_SovrMir.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliade/Mif_SovrMir.php). – Дата доступа: 12.10.2012.

## МУЗЫЧНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСАЎ XVI–XVIII стст. (КАНТЫ)

**Бароўская Ірына Анатольеўна**

заведуючы кафедрай іностранных языков

УО «Гомельскі госудаственный медицинский университет»;

кандидат филологических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

Асноўная крыніца рэлігійных вартасцей хрысціянскай культуры – Біблейны тэкст. Біблія з’яўляецца значымым інтэртэкстам для велізарнай колькасці іншых тэкстаў і займае цэнтральнае месца ў еўрапейскай культурнай прасторы. Кананічны біблейны тэкст з’яўляецца адным з рэгулятараў жыццядзейнасці чалавека. На працягу тысячагоддзяў біблейныя выразы і сімвалы замацаваліся ў свядомасці людзей. Нязменная цікавасць да біблейнага тэксту абумоўлена шэрагам прычын: значнасцю, агульнавядомасцю і аўтарытэтам Святога Пісання.

У жыцці насельніцтва Беларусі царкоўная музыка займала значнае месца. Да нашых часоў захаваліся помнікі праваслаўнай музыкі – царкоўных гімнаў, кантаў (уласна кантаў і псалмоў), ірмалоі XVI–XVIII стст. (Супрасльскі, Віцебскі, Жыровіцкі, Слуцкі, Мірскі і інш.).

Больш за чатыры стагоддзі таму ў Нясвіжскай друкарні быў надрукаваны «Канцыянал» – адзін з першых на Беларусі нотных зборнікаў, які змяшчаў больш за сотню песень (кантаў) з прыкладзенымі да іх нотамі. У 1594 г. «Канцыянал» быў перавыдадзены ў Вільні. У Нясвіжы была створана адна з першых на Беларусі майстэрня па вырабу музычных інструментаў, а таксама падручнік па харавых спевах. Яго напісаў каля 1794 г. мясцовы выкладчык Антон Варанец. Праз паўтара дзесяцігоддзі падручнік быў выдадзены ў Вільні на польскай мове пад назвай «Пачатак музыкі – як фігуральных, так і харавых спеваў» з дабаўленнем італьянска-польскага слоўніка музычных тэрмінаў.

У свецкай музыцы XVI–XVIII стст. найбольш характэрным жанрам быў кант: шматгалосая песня свецкага зместу. Вытокі канта – у старажытных гімнах і песняспевах яшчэ дахрысціянскіх часоў, якія трапілі ў праваслаўную і каталіцкую музыку і знайшлі свой працяг у свецкіх песняспевах. Разнастайныя па сваёй тэматыцы (філасофскія, павучальныя, пакаяльныя, жартоўныя, лірычныя, сатырычныя), канты набылі шырокае распаўсюджанне на Беларусі, Украіне і Расіі.

Брытанскі даследчык беларускай культуры Гай Пікарда у канцы 1950-х гг. адправіўся з экспедыцыяй на Падляшша, дзе збіраў старажытныя беларускія царкоўныя спевы. Ён вывучаў творчасць беларускіх кампазітараў М. Равенскага, М. Куліковіча (Шчаглова), распрацоўваў гісторыю перакладаў Бібліі на беларускую мову. Акрамя таго, займаўся пошукам старажытных беларускіх царкоўных спеваў і іх выданнем. У 1959 Гай Пікарда адшукаў у Кіеве Супрасльскія і Жыровіцкія ірмалоі – рукапісныя музычныя зборнікі XVI ст. рэлігійнага зместу. Брытанскі даследчык выдаў «Беларускі царкоўны спеўнік. Св. Літургія» (кн. 1-2, 1979–91), «Беларускі духоўны спеўнік» (Вільня, Лондан, 1989), анталогію беларускіх шматгалосых песняспеваў «Залатая Беларусь» (1998).

У XVI–XVIII стст. Беларусь стала своеасаблівай «сталіцай» кантавай культуры Усходняй Еўропы (кант – ад лац. *cantus* — спевы, песня, шырока вядомая ў Цэнтральнай і Заходняй Еўропе вакальна-харавая песня-гімн, што бытвала ў колах духавенства і манастырах). Паэтыка кантаў бярэ пачатак ад літаратурнай (кніжнай) паэзіі, а не народнай песні. Ствараліся канты на словы прадстаўнікоў сілабічнай паэзіі (С. Полацкага, Я. Славінецкага, Д. Растоўскага і інш.). Тэксты і напевы кантаў існавалі ў шматлікіх варыянтах, уваходзілі ў рукапісныя зборнікі і выконваліся групай спевакоў альбо хорам без інструментальнага суправаджэння. Інтанацыйна ў кантаў вылучаюць сінтэз элементаў беларускай, украінскай і рускай народнай песні, «знаменнага распева» (самага старажытнага з рускіх царкоўных распеваў), а таксама польскай мелодыкі. На Беларусі канты набылі ярка выяўленыя нацыянальныя рысы дзякуючы спалучэнню з традыцыйнай народнай музыкай. Вылучаюць свецкія канты (уласна канты) і рэлігійныя (псалмы). У XVII–XVIII стст большасць свецкіх кантаў на Беларусі мела любоўна-лірычны змест – пра каханне, сустрэчы, смутак у разлуцы, здраду, супрацьдзеянне бацькоў і інш. «Большасць кантаў стваралася на старабеларускай мове з адхіленнямі ў царкоўнаславянскую і польскую. Беларускія канты і псалмы нясуць у сабе элементы пазацаркоўнай песеннай культуры (фальклору), што было характэрна і для гусіцкіх гімнаў, і для лютэранскіх і кальвінісцкіх харалаў» [1, с. 36].

Менавіта з Беларусі ў канцы XVI – пач. XVII стст. жанр кантаў распаўсюдзіўся на Украіну, а ў XVII–XVIII стст. – у Расію. Такая прагрэсіўная роля Беларусі ў пашырэнні новай дэмакратычнай музычнай плыні невыпадковая: рост гарадоў у XVI ст. спрыяў развіццю разнастайных прафесійных рамёстваў, у тым ліку і музычнага. Таму раней за іншыя краіны Усходняй Еўропы канты набылі папулярнасць менавіта ў беларускіх гарадах. Такі росквіт кантавага жанру паўплываў на тое, што шмат беларускіх паводле мовы і матываў песняў трапіла ў замежныя зборнікі XVIII ст.: «Варшаўскі зборнік», розныя маскоўскія зборнікі.

Сярод замежных збораў беларускіх кантаў найбольш вядомыя «Куранты» (1733) – рукапісны зборнік вакальнай лірыкі цалкам свецкага зместу, запісаны кіеўскай натацыяй. Зборнік «Куранты» ўпершыню апісалі і надрукавалі ў 1970 г. англійскія прафесары Макмілін і Дрэйдж («Oxford Slavonic Paper » 5.08.1970).

### **Літаратура**

1. Сасноўскі, З. Гісторыя беларускіх музычных уплываў / Зміцер Сасноўскі. – Мінск : Медысонт. – 2009. – 140 с.

## **ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ «НОВОЙ» ЕВРОПЫ**

### **Бучнева Наталья Болеславовна**

младший научный сотрудник Витебского регионального центра социально-экономических исследований ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь)

В начале XXI в. в европейском обществе начался период коренных преобразований социально-культурного характера. Благодаря процессам интеграции

стали более прозрачными европейские границы, изменилось мировоззрение людей в духе идей космополитизма. Это привело к постепенной трансформации европейской культуры, в условиях которой рождается «новая» Европа.

Проблематика культурного диалога в современных условиях, в первую очередь, касается традиционно христианского европейского региона и мусульманского мира арабских стран. Европейская культура, благодаря увлеченности европейцев Востоком, постепенно становилась реципиентом, уступая восточным традициям. Проявляя лояльность и допуская широкое проникновение восточной культуры в свой быт, европейская культура, спустя недолгое время, оказалась не в состоянии выстоять перед подобной культурной экспансией. В свою очередь, традиционная культурно-религиозная изолированность Востока послужила основой устойчивости в новых условиях существования, тогда как европейские традиции стали постепенно растворяться при культурном синтезе. Ожидая нового импульса в развитии, Европа переживает настоящую культурную революцию, в условиях которой утрачивает свои позиции, подчиняясь более устойчивой арабской социально-культурной общности.

Процесс трансформации европейской культуры происходит на фоне активных политических процессов, является их неотъемлемой частью. Нестабильность политической обстановки в арабском регионе становится катализатором потока переселенцев, направляющихся в страны Европы, которые в глазах «новых европейцев» выступают символом социальной стабильности. Итогом данного процесса неизбежно должно было стать стремление наладить диалог религий и культур как необходимое условие интеграции вновь прибывших в европейское сообщество. Вместе с тем, как можно наблюдать, конструктивного взаимодействия между христианскими и мусульманскими культурными традициями не наблюдается. Социальная неустроенность переселенцев, усугубляемая неспособностью европейских регионов своевременно и эффективно решать растущие проблемы, рождает культурный и конфессиональный антагонизм, разрушающий традиционную для европейского общества толерантность. На смену культурному диалогу приходит отчуждение, противопоставление культур и религий, вплоть до разрушения национальных традиций. Европейский регион становится зоной ожесточенных конфликтов отдельных конфессиональных групп, нетерпимых к проявлению инакомыслия и нарушающих основы традиционной европейской свободы совести и вероисповедания.

В условиях активной восточной экспансии присущая европейцам широта взглядов преломляется. Разрушение традиционных устоев приводит к небывалой популяризации в европейских странах идеи патриотизма как стремления сохранить свою аутентичность, противостоять внешнему воздействию, разрушающему привычный уклад жизни, в первую очередь, с точки зрения социального благополучия. Постепенно часть европейского общества приходит к осознанию пагубности происходящих изменений для национальной культуры. Формируется необходимость переломить этот процесс, возродить традиционную культуру и на ее основе сформировать культуру нового поколения, не противоречащую европейскому мировоззрению. Вместе с тем, европейское общество понимает, что прежних условий для социально-культурного развития уже не существует, воз-

врат к ним стал невозможен ввиду произошедшей в течение последних десятилетий значительной арабизации европейского социума. Этническое самосознание европейцев постепенно изменилось. В этих условиях особую тревожность вызывает тот факт, что в истории существуют примеры, когда под влиянием арабизации исчезли многие народы, в том числе обладавшие развитой богатой культурой, такие, как египтяне, арамеи, финикийцы и другие.

В связи с этим возникает вопрос: не наблюдаем ли мы «закат» Европы, который, начинаясь как процесс культурного поглощения, перейдет, спустя некоторое время, в социально-политический? Каким же видится диалог религий и культур в условиях «новой» Европы? Активное общественное обсуждение данной проблематики все чаще сводится к констатации того, что европейцы проиграла в борьбе за свою культурно-религиозную самобытность, что время для диалога на равных условиях уже упущено. На наш взгляд, возможность компромисса остается, но его практическая реализация потребует от европейских стран выработки нового социально-политического курса, ориентированного, в первую очередь, на защиту интересов своих граждан, в том числе в конфессиональной и культурной сфере. Необходимо осознать, что в современном мире защита культурной самобытности неразрывно связана с процессом совершенствования нормативно-правовой базы, развития государственно-церковных отношений в европейских государствах в духе толерантности, но при неоспоримом приоритете интересов именно традиционно европейских христианских традиций. При этом для арабской диаспоры единственной возможностью стать новыми гражданами Европы должно быть абсолютное принятие европейского образа жизни, социальных, культурных норм как неоспоримой основы, не противоречащей поддержке своих национальных традиций, но доминирующей по праву исторических истоков цивилизации.

## **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ПО МАТЕРИАЛАМ ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX в.**

**Валитов Александр Александрович**

научный сотрудник Лаборатории истории освоения Сибири,

Тобольская комплексная научная станция УрО РАН;

кандидат исторических наук (г. Тобольск, Россия)

Проникновение и освоение русскими Западной Сибири сопровождалось появлением сети городских и сельских поселений, которые не мыслились без таких структурных элементов, как православные храмы. А.Ю. Маничевой выявлена зависимость духовной освоенности и обжитости территории, где расселялись русские, от количества часовен и престольных праздников в календарном цикле [1, с. 75]. Многоуровневость организации православными храмами общественной жизни и социокультурного пространства обеспечивали их уникальную значимость для сибирских поселений, основанных русскими.

Тобольская губерния по своей площади занимала четвертое место среди губерний и областей Российской империи, уступая в этом отношении только Енисейской губернии, Якутской и Приморской областям. Более 2/3 губернии приходилась на север занимаемые Березовским и Сургутским уездами [2, с. 3]. В национальном составе абсолютно преобладали русские. В 1897 г. их доля в общей численности населения составляла 90% [3, с. 258].

Процессы освоение территорий и формирование религиозной инфраструктуры протекали одновременно, и ко второй половине XIX в. Церковь занимала важное место в социокультурном пространстве региона.

Общие направления трансформации культуры, формирование светской культуры и её усиление к концу XIX в., расширение досуговой сферы, и как отмечают исследователи, постепенно снижали роль Церкви в общественной жизни города и в частной жизни граждан. Центрами притяжения становятся общественные учреждения и организации.

Однако на рубеже XIX–XX вв. Церковь занимала ведущее место в культурно-пространственной системе городских и сельских поселений. В архитектурном пространстве православные храмы оставались градообразующими доминантами. Во второй половине XIX в. в городах губернии действовали 88 храмов (68 каменных и 20 деревянных) и 746 церквей и часовен в округах (106 каменных и 640 деревянных). Больше всего храмов было в Тобольске и округе 146, а меньше всего в Березове [4, с. 360].

Храмы несли в себе глубокое эстетическое напряжение. Построенные в XVIII – первой половине XIX в., они придавали поселениям ансамблям красоту, гармоничность и законченность. Барочный, позднее классический стили выявляли величественность, грандиозность зданий на фоне по большей части одно- и двухэтажной застройки, подчеркивая значимость сооружения и крепость веры. В течение исследуемого периода храмовое строительство не прекращалось. Так к 1913 г. в Тобольской губернии уже насчитывалось 500 церквей, 9 монастырей, около 100 часовен и молелен. Активно открывались новые приходы в переселенческих поселках, так за несколько лето было открыто около 20 приходов [5].

В социокультурном пространстве региона на церковь были возложены задачи попечения о духовно-нравственном состоянии граждан. Традиционно церкви устраивались при учебных заведениях, больницах или лазаретах, воинских гарнизонах, тюрьмах. С точки зрения традиционной культуры православный верующий обязан был посещать церковь, и прибегать к православным таинствам.

В социокультурном пространстве городских и сельских поселений на церковь возлагалась забота о народном просвещении. Здесь можно выделить несколько направлений. При духовном ведомстве формируется сеть школьных учреждений, включавшая в себя церковно-приходские школы, школы грамоты и другие образовательные учреждения [6, л. 3].

Начальное церковное образование было формой эстетического воспитания, прививавшего детям рядовых горожан чувство прекрасного, возвышенно-го, гармонической стройности музыкальных звуков.

Одним из средств духовного просвещения взрослого населения, кроме проповедей, считалось распространение духовной литературы, которым успешно занималось Тобольское епархиальное братство св. вел. Дмитрия Солунского. По данным Православной энциклопедии, в России за 1891 г. 58 братств, занимавшихся издательской деятельностью, продали 66 6371 и бесплатно раздали 491 594 книги, брошюры и листовки [7, с. 205].

В рамках церковной просветительской деятельности в городах работали библиотеки и проводились народные чтения. С 1899 г. библиотека-читальня функционировала при Тобольском братстве. В 1905 г. ее фонд состоял из 434 книги духовного содержания и 348 – светского, а также 822 тома периодических изданий: 624 духовных и 198 светских. О популярности библиотеки свидетельствует ежегодное увеличение ее читателей. В год основания их было 1 896, а к 1904 г. их число возросло до 3 183 человек [8, с. 112].

В 80–90-е гг. XIX в. большое распространение получили религиозно- нравственные чтения как одна из форм просветительной работы духовенства. Сельские школы были признаны самыми удобными для этих целей, не столько с точки зрения предоставления помещений, сколько в связи с возможностью привлечения к проведению массовых мероприятий преподавательского персонала и использования книжных фондов библиотек. Так, в течение 1909 г. в селах Тобольской губернии в общей сложности состоялось 692 чтения.

В конце XIX – начале XX в. развитие общественной инициативы, стало оказывать влияние на формирование социокультурной среды в городах Тобольской губернии, и привело к развитию светской культуры. Многие исследователи стали отмечать, что центр внимания горожан смещается в сторону светских учреждений. При этом православная церковь, при поддержке государства, стала расширять поле для своей деятельности. Ее влияние охватывало все основные сферы жизни городских и сельских поселений. Православная церковь стала играть важное значение в распространении грамотности, за нехваткой мест в светских училищах, были созданы церковные образовательных учреждения. Церковная школа давала элементарные образовательные навыки для детей слабозащищенных сословий, бесплатные библиотеки были доступны всему населению.

Таким образом, Русская Православная Церковь играла значительную роль в развитии социокультурного пространства Тобольской губернии в конце XIX – начале XX в., своей деятельностью она охватила основные сферы жизнедеятельности социума.

### **Литература**

1. Курилов, В.Н. Освоение Сибири и трансформация русской культуры в XVII–XX вв. : Историко-этнографические очерки. [Текст] / В.Н. Курилов, А.А. Люцидарская, А.Ю. Майничева.– Новосибирск, 2005. – 99 с.
2. Обзор Тобольской губернии за 1909. – Тобольск, 1910. – 36 с.
3. Историческая энциклопедия Сибири : в 3 т. Т. 3. / гл. ред. В.А. Ламин.– Новосибирск : Ист. наследие Сибири, 2009. – 764 с.
4. Памятная книжка для Тобольской губернии на 1864 год. – Тобольск, 1864. – 463 с.
5. Подсчитано по Справочная книга Тобольской епархии за 1913 г. из-ние ТЕБ им. Д. Солунского. – Тобольск, 1913. – 433 с.

6. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области Государственный архив в г. Тобольске (далее ГБУТО ГА в г. Тобольске). Ф. 61. Оп. 1. Д. 18.
7. Православная энциклопедия. Т. 6. – М. : Православная Энциклопедия, 2003. – 753 с.
8. Мавлютова, Г.Ш. Тобольское православно-церковное братство святого великомученика Дмитрия Солунского конец XIX – начало XX вв.) [Текст] / Г.Ш. Мавлютова, Н.С. Половинкин // Культурное наследие Азиатской России. – Тобольск, 1997. – С. 111–112.

## **КОНЦЕПЦИЯ АНТИХРИСТА В КОММЕНТАРИЯХ БРЕСТСКОЙ БИБЛИИ**

**Габрусевич Олег Владимирович**

пастор Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня г. Жлобина,  
РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня  
в Республике Беларусь»; магистр богословия (г. Жлобин, Беларусь)

Протестантская Реформация в Европе, начавшаяся в Германии в 1517 г., получила широкое распространение в XVI столетии и в землях Великого Княжества Литовского. Ключевую роль в популяризации идей Реформации в ВКЛ сыграл канцлер ВКЛ, брестский староста, виленский воевода – Николай Радзивилл Чёрный. В 1553 г. он принял кальвинизм и начал активную просветительскую деятельность. В этом же году Николай Радзивилл основал в Бресте (первую на территории современной Беларуси) типографию, в которую были приглашены книгоиздатели с Польши: гуманист и ученик Эразма Роттердамского Бернард Воевудка, Станислав Мурмелиус и талантливый переводчик, поэт и композитор Киприан (Циприан) Базылик. В период с 1553 по 1570 в Брестской типографии было издано более 40 книг на польском и латинском языках различного содержания, в том числе светского характера. В этих изданиях отразились духовные и светские взгляды прогрессивных деятелей белорусской, польской и литовской культуры и науки [1, с. 237].

Важным событием XVI ст. стало издание «Брестской Библии» известной также как «Радзивилловская Библия». Этот перевод стал первой протестантской Библией на польском языке, самым большим по объёму печатным изданием в ВКЛ в XVI–XVIII стст. Для перевода Библии были приглашены богословы, переводчики, литературоведы, церковные деятели из Польши, Франции и Италии. На создание этого перевода ушло несколько лет. В сентябре 1563 г. Брестская Библия вышла из-под типографского станка. Это было первое белорусское издание снабжённое предметным указателем. Однако главной особенностью Брестской Библии стало наличие богословских примечаний и комментариев на полях. Римо-католическая церковь включила это издание в индекс запрещённых книг, но несмотря на данное решение Виленский синод 1617 г. постановил, чтобы Радзивилловская Библия была при каждом сборе (церкви) ВКЛ [1, с. 264].

В XVI в. практически все протестанты считали власть Католической церкви антихристианской. Так, к примеру, булла Льва X, подвигла Лютера к следую-

щему высказыванию: «Ибо я знаю, наконец, что папа – это антихрист, и его престол – это престол самого дьявола», а Жан Кальвин в своём комментарии на 1-е послание Иоанна написал: «Все признаки, коими Дух Божий наделяет Антихриста, ясно различимы в папе, но умы глупых папистов занимает другой трехгодичный Антихрист, так что они и, видя, не могут узреть». Такой взгляд нашёл своих последователей и в среде белорусских сторонников Реформации. Радзивилловская Библия была названа «протестантской» не только потому, что её издали протестанты, но ещё и потому, что в этой Библии содержатся комментарии на некоторые отрывки книг Ветхого и Нового Заветов, подчёркивающие антихристианский мотив Католической церкви. Хотя слово «антихрист» встречается в Священном Писании только в 1-ом и 2-ом посланиях Иоанна (см. 1 Ин. 2:18, 22; 4:3; 2 Ин. 1:7), в Библии содержится ряд других образов («человек греха», «зверь», «рог» и т.д.), которые тоже отображают концепцию антихриста. Так, к примеру, об антихристе говорится в комментариях Брестской Библии к книге Даниила, ко 2-ому посланию Фессалоникийцам, а также к книге Откровение.

Уже в самом начале Библии в своём обращении к королю Сигизмунду II Августу Николай Радзивилл писал: «*Lecz iesliże czego Panie Boże nie day uwodząc sie dłużej za światem nie bącząc omylności iego lekaiąc sie ieszcze iakey obludy a cienia poidziem w tenże błąd który wedle Danielowego prorocstwa then niesromieźliwey twarzy Książd Rzymskiej Bożnice Bałwan zruszyłel dzis iawnny pokoju Krzesćiańskiego rozsiewasz kąkolu który w swey zaraźliwey winnicy hoinie rosplodził tho ziarno iako własny a prawdziwy Antykryst*»<sup>1</sup> [2].

В комментарии к 2-ому Фес. 2:6-8 говорится: «*To jest iż Ewańgelia pierwey miała być opowiedziana wszystkim poganom. A niektorzy czytaią co panuie y rozumieią tho o Rzymskim Państwie kthore poki trwało nie mogli Papież zostać panem w Rzymie. Abowiem już za onych czasow wiele było Antykrystow o czym i Jan święty przypomina (1Jan 2:18). Abo który panuie abo będzie panował aż zginie. A gdy będzie odjęt tedy sie obiawi on złośnik gdzie tu okazuje iż iako skoro państwo Rzymskie zginęło tak sie Antykryst okaża*»<sup>2</sup> [2].

В заметках на полях к книге Даниила 7:8 мы читаем: «*Ten rog mały znaczy krolesthwo ktorego pochątek miał byc barzo podły y nie znaczny a pothym pryśc ku wielkiej żacności i podbić pod swoje moc trzy wielkie ony rogi przerzeczone to jest wiele ich a przez ten rog mały rozumieć sie Antykryst bądź Machomet bądź theż Antykryst Rzymski <...> miał oblicze człowiecze ktore znaczy to zwierzchnią*

---

<sup>1</sup> Если, не дай Бог, мы пойдём за миром, не замечая его ошибочности, боясь какого-то обмана, мы уйдём ещё дальше в ошибки, которые, по пророчеству Даниила, творит священник с бесстыдным лицом, идол римского храма, явный разрушитель христианского покоя, сеять плевел, который в своём заразном винограднике щедро расплодил эти зёрна, являющийся реальным и ныне действующим Антихристом.

<sup>2</sup> Это значит, что Евангелие, в первую очередь, должно проповедовано всем язычникам, хотя некоторые читают (тем язычникам), которые господствуют, и относят это к Римскому государству, которое существовало раньше. Однако тогда бы Папа не мог стать правителем в Риме. Потому что уже в те времена много было антихристов, о чём и упоминает святой Иоанн (1 Иоан. 2:18). Или тот, который господствует или будет господствовать (антихрист) до того времени, пока не погибнет. А когда будет отнята власть и исчезнет Римское государство, тогда он, человек греха, объявится как Антихрист.

*ludzkość y świętobliwość a wždy był rog to iest gwal()szczyry a okrućichstwo»<sup>1</sup> [2].*

А вот, что говорят два комментария к книге Откровение (17:1 и 17:10): «*Antykryst iest podobny nierządniczy przeto iż zwodzi świat łagodnemi y falszywemi naukami y postawą zwierzchnią o błudnych ceremoniy swoich»<sup>2</sup> [2]. «*Wielki on Antykryst iest ktory przyidze gdy państwo Rzymskie y papiestwo ustanie»<sup>3</sup> [2].**

Подводя итог исследуемому вопросу можно отметить, что концепция антихриста, представленная в Радзивилловской Библии, многогранна. Во-первых, образ антихриста соотносится в Брестской Библии с личностью основателя ислама Магомета. Во-вторых, под антихристом подразумевается религиозно-политическая власть Римо-католической церкви, институт папства, провозгласивший себя *Vicarius Filii Dei*. В-третьих, в примечаниях к Радзивилловской Библии антихрист представлен как эсхатологическая фигура, которая должна явиться в конце времён, после ослабления папства.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что концепция антихриста в комментариях Брестской Библии носит собирательный характер и не исчерпывается каким-либо одним историческим явлением или персонажем, однако комментаторы в своих разъяснениях особо акцентируют внимание на антихристианской власти папского Рима противодействующей Христу в лице людей проповедующих освобождающую силу Евангелия. По их мнению, именно в Римо-католической церкви власть антихриста явилась во всей своей полноте: во-первых, как власть папы, затмившая собой власть Христа (*anti* в значении «вместо»), и, во-вторых, как власть инквизиции восставшая на власть церкви, которая не от мира сего (*anti* в значении «против»).

## Литература

1. Берасцейскія кнігазборы: матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Берасцейскія кнігазборы: праблемы і перспектывы даследавання», Брэст, 30–31 кастрычніка 2008 г. / УК «Абласная бібліятэка імя М. Горкага»; складальнікі А.М. Мяснянкіна, Т.С. Кавенька. – Брэст, 2010. – 464 с.
2. «Biblia swieta, to jest ksiegi Starego i Nowego zakonu wlasnie z zydowskiego, greckiego i laciniego nowo na polski jezyk z pilnoscia i wiernie wylozone» [Электронный ресурс] / Malopolska Biblioteka Cyfrowa. – Kraków, 2010. – Режим доступа: <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/docmetadata?id=83322&from=pubstats>. – Дата доступа: 05.02.2016.

---

<sup>1</sup> В начале власть малого рога была не значительной и не заметной. А затем, с помощью своей силы уничтожив ранее упомянутых три малых рога, он добился величия. Этот малый рог указывает на Антихриста (в личности Магомета, а также на римского Антихриста). Человеческое подобие малого рога означает, что он является святейшим главой над народами, хотя на самом деле он всегда был жестоким угнетателем.

<sup>2</sup> Антихрист подобен блуднице (Откр. 17:3–6), имеющей власть, которая своим притворством и лезтью обманывает мир своими ложными учениями и отступническими церемониями.

<sup>3</sup> Когда Римская и папская власть исчерпает себя, тогда придёт «великий Антихрист».

## ИЗ ИСТОРИИ КАФЕДРАЛЬНОГО КОСТЕЛА СВЯТОГО СТАНИСЛАВА: КОСТЁЛЬНЫЙ ОРГАН И ЕГО СУДЬБА

**Горбачкий Александр Владимирович**  
краевед (г. Могилев, Беларусь)

История Могилёва, как, наверное, и история любого древнего города овеяна многочисленными легендами и мифами, порой ничем не подтверждёнными, переходящими из уст в уста, из поколения в поколение, и, нередко, приживаемыми в справочной литературе. Не стала исключением и история костёла Св. Станислава, имеющего ещё одно именование: костёл Успения Пресвятой Девы Марии.

Некогда, на том месте, где сегодня размещается величественный кафедральный костел св. Станислава располагался старинный кармелитский монастырь, который основали с разрешения польского короля в 1633 г. белыничские кармелиты. С 1640 г. этот монастырь самостоятельный [1]. Монастырь с костёлом в нём были деревянными и нередко горели во время частых в то время больших пожаров. Самое большое опустошение кармелитский монастырь понёс после большого пожара в городе в 1708 г., который связывают с приказом Петра I. Монастырь сгорел полностью и был восстановлен лишь к 1730 г. [1].

И тут возникает один из самых живучих мифов. В те времена в имени Любуж близ Могилёва жил жестокий шляхтич Зенкович, который регулярно, вместе с вооружёнными слугами нападал на могилевчан, торгующих на торговой площади города, избивал их и грабил. Однажды в 1733 г. могилевчане, вооружившись, дали отпор дерзкому разбойнику. Слуги Зенковича разбежались, сам он попытался укрыться в кармелитском костеле, но горожане ворвались туда, выволокли его на торговую площадь, где и казнили. При этом костёл был осквернён и богослужения в нём проводиться не могли. И тут возник миф, что по повелению короля Яна Собеского был построен новый костёл из кирпича от разборки каменных домов и печей горожан. Этот миф оказался настолько живуч и стоек, что до сих пор живёт во многих справочниках и учебниках, хотя он совершенно неправдоподобен. Во-первых, Ян Собеский умер в 1696 г., а Любуж Зенкович был убит в 1733 г. Во-вторых, в то время в Могилёве было лишь несколько каменных домов, принадлежавших богатым купцам, членам магистрата, и разборка их домов нашла бы отражение в документах. С другой стороны, здание костёла выложено из однородного кирпича, размерами 28-30см\*16см\*5-6см, из которого строили здания в то время, и никаких следов использования кирпича от разборки нет [1]. Согласно решениям ряда судебных инстанций на протяжении многих лет, город поплатился лишь крупной денежной суммой в пользу вдовы Зенковича и его малолетнего сына, ни в одном из судебных вердиктов не указывается о сносе зданий [1].

Документов магистрата о времени начала строительства костела не сохранилось, лишь в «Хрониках города Могилёва» Сурты-Трубницких говорится, что в 1740 г. была разобрана каменица Василевских на стройку кармелитского костела [2, с. 13]. Эту дату многие и считали датой начала строительства костела. Однако, в 1993 г. в энциклопедическом справочнике «Архітыкура

Беларусі» указано начало строительства костёла – 1738 г. [3, с. 289]. Добавлю, что в июле 1982 г. при прокладке теплотрассы в 15 м. перед главным входом в здание костела были обнаружены остатки какого-то старого здания из кирпича XVII–XVIII вв. [1]. Не исключено, что это была каплица для проведения богослужений на период строительства костела, на которую и был использован кирпич от разборки каменицы Василевских, что и породило миф о строительстве костела из домов горожан. Так или иначе, но в 1752 г. костёл был построен, 13 лет ушло на выполнение росписей и отделку интерьера, а в 1765 г. он был освящен в честь Успения Богородицы. Костёл был построен в стиле барокко, росписи красочные и выразительные.

В 1770-х г. на белорусских землях Российской империи создается Белорусская католическая епархия. В жалованной грамоте от 6 февраля 1774 г. говорилось, что, «учредя Белорусскую Епархію Католическую, определили Мы быть въ ней Епископомъ избранному Нами почтенному Станиславу Сестренцевичу де-Богушъ... которому назначили иметь место свое Епархіальное въ городе Могилеве, определивъ на домъ его Епископскій и членовъ Консистоіи довольное годовое содержаніе» [4, с. 30]. Во время посещения Екатериной II в 1780 г. Могилёва костёл произвел на неё такое впечатление, что она повелела кармелитов из него изгнать, и быть ему кафедральным с резиденцией в нем католического епископа Богуш-Сестренцевича. Костёл был переименован в честь Святого Станислава. В 1788 г. он был модернизирован в стиле классицизма путем фасадной пристройки четырёхколонного ионического портала, завершенного фронтоном, справа и слева сделаны фланкирующие пристройки с небольшими 8-ми угольными башенками, что придало зданию эклектический вид [1].

Во время посещения Могилёва в 1780 г. Екатериной II костёл произвел на неё такое впечатление, что она повелела кармелитов из него изгнать, а костёлу быть кафедральным с резиденцией в нем католического епископа Богуш-Сестренцевича. Костёл был переименован в честь Святого Станислава. В 1788 г. он был модернизирован в стиле классицизма путем фасадной пристройки четырёхколонного ионического портала, завершенного фронтоном, справа и слева сделаны фланкирующие пристройки с небольшими 8-ми угольными башенками, что придало зданию эклектический вид [1].

Отдельную историю имеет костельный орган. Известно, что костёлы обязательно ведут богослужения в сопровождении органа. Какой орган в костёле был первоначально, доподлинно неизвестно. Возможно, это была физгармония, возможно, как изображено в росписи на хорах, орган-портатив. В фондах областного краеведческого музея есть данные, что в 1848 г. из закрытого в Шклове доминиканского костела был передан в Могилёвский архиепископский костёл орган, который простоял в нём до 1959 г. [1]. Это подтверждается указом Могилёвской римско-католической духовной консистории 1848 г об установке органом мастером Полоцкого доминиканского мужского монастыря Богушевичем органа в Могилёвском кафедральном костёле [5]. В энциклопедическом справочнике «Каталіцкія храмы Беларусі» указывается, что на хорах был установлен уникальный орган с редкими керамическими трубками, каких в мире

было всего 4 [6, с. 211]. Действительно, музыкальные лабиальные трубы известны с древних времён, а к XIX в. итальянец Джузеппе Донати изобрёл на их основе профессиональный музыкальный инструмент флейтового звучания – окарину. Этот инструмент был очень популярен, но весьма индивидуален в звучании, поэтому собрать оскарину в одном регистре в органе весьма сложно (вероятно, поэтому таких органов всего 4) [7].

Когда я обсуждал этот вопрос с органистом кафедрального собора Евгением Захаровым, он высказал предположение, что, скорее всего, эти оскаринки были добавлены в высокие регистры для предания органу микстурного звучания. Тем не менее, орган звучал немало лет. Прихожанка Татьяна Шестопалова, которая в детстве жила в районе Лютеранского пер. (ул. Мигая) и часто, вначале с родителями, а потом сама посещала Станиславовский костёл, рассказывала, что орган очень берегли, на нём играли только в воскресенья и по большим праздникам, и летом, когда окна костёла были открыты, его звуки были слышны возле Иосифовского собора (гостиница Днепр). В 1935 г. костёл был закрыт, в нём в 1935–1941 и 1946–1964 гг. размещался государственный исторический архив, в 1964–1986 гг. – госархив Могилёвского облисполкома. В годы ВОВ костёл был вновь открыт. В 1958 г. орган ещё был на месте, а потом исчез [1]. В ряде источников утверждается, что он был разломан и выброшен. В подтверждение этой версии говорят следующие факты. Органист костёла Евгений Захаров показал мне 4 органных клавиши, найденных во время реставрации возвращённого верующим костёла на высокорасположенном окне. При опросе мной старожилов Могилёва, Георгий Дубников вспомнил, что в конце 1950-х его сосед по улице Кедровой, Артёмов, строил себе дом и у этого дома были странные водосточные трубы. На вопрос, что это за трубы, сосед объяснил, что это трубы от органа, которые ему продали люди, разбиравшие костельный орган. Сегодня этот дом перестроен, трубы не понадобились, новый хозяин дома с трудом нашёл одну-единственную сохранившуюся трубу из ранее бывших здесь трёх. Органист Евгений опознал в ней лабиальную трубу из органного проспекта костёла. Но есть ещё одна, более романтическая версия.

После ВОВ постепенно сложились условия, позволившие Минкульту СССР упорядочивать органный фонд со строительством новых и капремонтом старых органов, для чего в 1958 г. был создан Совет по органостроению [8, с. 117]. Видимо, узнав об этом, тогдашний начальник архива Шпаков обратился в Министерство культуры с предложением забрать орган, который занимает много места и требует немало средств для создания условий его сохранности [1]. Моя мать-москвичка, большая поклонница органной музыки, говорила, что для капитального ремонта органа фирмы «А. Ковалле – Коль в Париже» в Большом зале Московской консерватории был использован орган Станиславовского костёла. Как раз в 1958–1959 гг. и производился этот капремонт. Во время ремонта в органе Ковалле были заменены регистры Violoncelle 8` и Flu-te kopigue 8` [9]. По-видимому, начинку (основное в органе) забрали, а ненужное, включая декоративные трубы органного проспекта, выбросили. Хочется верить, что хоть так орган костёла Св. Станислава получил свою новую жизнь.

## Литература

1. Кафедра́льный костёл / Журнал изысканий // Фонд Могилевского областного краеведческого музея. – КП30082/13.
2. Сурта-Трубни́цкие. Хрони́ки города Могилёва. Рукопись // Фонд Могилёвского областного краеведческого музея. – КП30082/4-8.
3. Глі́ннік В., Церамчатава В. Магілеўскі касцёл камялітау / Архітэктура Беларусі : энцыклапедычны даведнік. – Мінск, 1993.
4. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие : в 4 ч. – Ч. 3 : Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост.: В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 260 с.
5. Полоцкий доминиканский мужской монастырь, город Полоцк Полоцкого уезда Витебской губернии. – ВУНИАБ, фонд 218.
6. Кулагин А.М. Ката́лі́цыя храмы Беларусі. – Мінск, 2008.
7. Борисов В. История музыкального керамического инструмента – окарины. – Омск, 2014.
8. Бакеева Надежда. Орган. – М. 1977.
9. Большой зал Московской консерватории им. П.И.Чайковского. [Электронный ресурс]. – 2010 г. – Режим доступа: <http://www.mmv.ru/p/organ/konservatorj1.htm>. – Дата доступа 01.02.2016 г.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ БУДДИЗМА КАК ЖИЗНЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ СОВРЕМЕННОГО НОМО ECONOMICUS

### Дедолко Юлия Владимировна

преподаватель кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета; магистр философии (г. Минск, Беларусь)

Одним из наиболее востребованных направлений современного социогуманитарного знания является направление междисциплинарных исследований, проводящихся на стыке различных дисциплин, и осознание значительной взаимозависимости между различными, ранее разделявшимися сферами общественной жизни: экономической, политической, социальной, культурной. Появление институциональной экономики, развитие концепций различных типов капиталов в экономике и социологии (человеческого, интеллектуального, социального) вынуждает современных исследователей постепенно уходить от общепринятой модели человека экономического, руководствующегося в своей жизнедеятельности исключительно целерациональным принципом максимизации дохода, единственным, но не обязательным ограничителем деятельности которого является соблюдение закона. Глобальные экономические и экологические кризисы, с которыми человечество столкнулось в XX – нач. XXI вв., непрекращающиеся войны, развязывающиеся не только по причине борьбы за ресурсы, но и на религиозной почве, вынуждают нас пересмотреть свое отношение к роли человека в мире и значение социокультурных и религиозных традиций в жизни современного человека и человечества в целом.

Возникшее в начале XX в., но ставшее востребованным лишь к его концу, направление институциональной экономики уходит от принятой в неоклассической экономической теории модели экономического человека и рассмотрения экономических законов по образцу естественнонаучных. Представители институциональной экономики находят несостоятельную позицию неоклассиков, исходящую из автономности экономической сферы жизни и исключительной рациональности действующих в ней людей и организаций. Кроме того, происходит трансформация понятия «капитал»: уходит сложившееся в XIX в. представление о капитале как исключительно экономическом феномене, проявляющемся лишь в средствах производства и денежном эквиваленте. Все больше современных экономистов, социологов и философов говорят о необходимости учета влияния на экономические процессы таких феноменов как культурные обычаи и традиции, неформальные нормы социального взаимодействия, религиозные предпочтения, трудовая этика и доверие.

В связи с этим особый интерес представляет вышедшая в 2009 г. (опубликована на русском в 2014 г.) книга «Путь истинного лидера», написанная в соавторстве главой и духовным лидером государства Тибет Его Святейшеством Далай-ламой и консультантом по вопросам управления Лоренсом ван ден Майзенбергом. В работе авторы обсуждают проблемы современного мира, вызванные процессами глобализации, и бизнеса, трансформирующегося в связи с появлением новых организационных форм, развитием информационных технологий и ростом общественного движения. Одной из важнейших задач современного руководителя авторы единодушно считают не рост производительности и прибыльности предприятий, а повышение степени ответственности за принимаемые решения не только перед акционерами и работниками, но в целом перед мировым сообществом и даже природой. Возможным путем реализации этой непростой задачи авторы считают использование духовных практик буддизма, в частности реализации принципов правильного воззрения и правильного действия, в сфере бизнеса. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает, что реализация этих принципов не обязывает руководителей становиться адептами буддизма, но может принести им несомненную пользу, поскольку позволит принимать обдуманые, взвешенные решения, учитывающие интересы всех людей, которых в последствии коснется принятое решение, с минимальным риском причинения вреда как людям, так и природе.

Первым шагом на пути к применению принципов правильного воззрения и правильного действия является осознание целостности мира, реализующееся в понимании причинности и взаимозависимости всех элементов мирового устройства, а также их изменчивости, что соответствует научному методу системной динамики. Это требует изменения привычного для европейского и американского руководителя стиля мышления, но позволяет обрести большую гибкость и уверенность в процессе принятия решений. Кроме того, руководитель должен понимать, что только своим поведением и личным примером соблюдения этических норм он может должным образом мотивировать и воспитывать своих подчиненных и даже партнеров по бизнесу. Честность, уважительное и внимательное отношение к нуждам окружающих людей порождают

такой важнейший фактор социального взаимодействия как доверие, высокую роль которого подчеркивают исследователи социального капитала (Ф. Фукуяма, Р. Патнэм, Д. Коулман).

Величайший духовный лидер, политический и общественный деятель Индии Махатма Ганди сказал: «Чтобы изменить мир вокруг, вы должны изменить себя». Этот императив развивает и Далай-лама XIV, призывающий начать преобразование мира к лучшему с тренировки собственного сознания путем созерцания или медитации. Целью и следствием подобной тренировки сознания является достижение спокойствия, собранности и сосредоточенности в любой жизненной ситуации, обретение способности анализировать сложные проблемы с разных точек зрения в условиях ограниченной информированности и принимать взвешенные решения для дальнейшего правильного действия. Лоренс ван ден Майзенберг делится собственным опытом приобретения навыка медитации и отмечает ее благотворное влияние на свою жизнь в целом, а не только в сфере бизнеса, что также подтверждают многочисленные современные научные и медицинские исследования.

Далай-лама и Лоренс ван ден Майзенберг приводят примеры того, как лидеры ряда современных транснациональных корпораций (Nissan, IBM, American Express, Royal Dutch/Shell, BP, Philip Morris) приходят к осознанию своей социальной ответственности, и какие конкретные шаги предпринимают на пути ее повышения, вплоть до независимого аудита и разработки соответствующих инструкций для своих сотрудников и партнеров. Кроме того, согласно данным опроса, опубликованного в докладе Всемирного банка за 2005 г., 20% компаний отмечают, что следование рекомендациям Организации экономического сотрудничества и Глобального договора значительно повышает доверие к организациям и приносит пользу обществу в целом, а также оказывает влияние на их бизнес, в том числе на котировки акций на фондовом рынке.

Далай-лама отмечает также, что морально-этические принципы буддизма находятся в гармонии с общечеловеческими ценностями, зафиксированными в Декларации прав человека, принятой Организацией Объединенных Наций: право на жизнь, свободу и безопасность личности; свободу и равенство в достоинстве и правах. Удовлетворение этих прав в государстве и обществе и тренировка собственного сознания самим человеком делают достижимой цель жизни всех людей – быть счастливым. Ведь как показывают многочисленные современные исследования, рост материального благосостояния и потребления делают человека счастливым лишь до определенного предела, а в условиях современного товарного производства и быстроменяющейся моды скорее являются источником чувства постоянной неудовлетворенности, растущей тревоги и зависимости от мнения окружающих, подкрепляемой чрезмерной открытостью собственной жизни в социальных сетях.

Одним из ключевых тезисов данной книги является также тезис об искоренении социального и экономического неравенства во всем мире, не только на уровне межличностных отношений внутри организации и государства, но и на уровне стран. В современном мире разнообразие, включающее в себя различные культурные традиции и религии, должно служить не источником кон-

фликтов и порождаемых ими страданий, а миру и дальнейшему конструктивному развитию, возможными только в условиях взаимного уважения и доверия и подкрепляемыми личной социальной ответственностью каждого человека.

### **Литература**

1. Далай-лама XIV, Путь истинного лидера / Его Святейшество Далай-лама, Лоренс ван ден Майзенберг; пер. с англ. Натальи Яцюк ; под общ. ред. В. Дорофеева. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 227 с.

## **РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТУРИЗМА**

**Ким Роман Дмитриевич**

студент географического факультета Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Алтайский край, Россия)

В современной литературе принято считать, что религиозное разнообразие – фактор, влияющий и формирующий многие аспекты жизни общества. Такими, например, являются: культурная, историческая, поведенческая, этическая и многие другие составляющие социума. Это, в свою очередь, влияет на развитие многих отраслей экономики, в том числе и на туризм [2].

Религиозное разнообразие может являться или уже является мощным фундаментом для формирования крупной и сильной туристской индустрии во многих регионах мира. Ориентирование в туризме на историко-культурные объекты, созданные под влиянием религии и разнообразия религий в регионе, может являться положительной перспективой как для туризма, так и для экономики региона в целом.

В то же время, религиозное разнообразие создает и ряд проблем, отрицательно влияющих не только на туристскую отрасль, но и на политическую, экономическую и социальные сферы. Поэтому рассмотрение особенностей изучаемого явления особенно необходимы для дальнейшего развития и предотвращения некоторых проблем в туристской индустрии в глобальном смысле.

В литературе становится популярным понятие «туристическая привлекательность», однако до настоящего времени не выработан единый подход к определению его сущности как самостоятельной категории. В то же время единодушно отмечается, что туристская привлекательность связывает предложение и спрос на рынке туристских продуктов и услуг [3, с. 124–128]. Наличие благоприятных факторов приводит к лидерству отдельных регионов и стран в мировом туризме, а нежелательные факторы снижают туристский поток. К основным факторам, влияющим на развитие туризма (или факторы привлекательности) можно отнести: культурно-исторические факторы; фактор географического положения; политическую обстановку; политику государства в отношении туризма; социально-демографические факторы [1, с. 15–17].

В свою очередь религиозное разнообразие какого-либо региона определяет факторы развития региона как положительные, так и отрицательные. Зная уровень религиозного разнообразия, можно прогнозировать тенденцию развития региона по многим показателям.

Так, для определения уровня религиозного разнообразия, американским независимым исследовательским центром «Pew Research Center», на основе ряда исследований, был разработан индекс, который оценивает каждую страну и ее перспективы развития. Среди шести регионов, которые были проанализированы в процессе исследования, Азиатско-Тихоокеанский регион имеет самый высокий уровень религиозного многообразия, далее следует Африка к югу от Сахары. Европа и Северная Америка имеют умеренный уровень религиозного многообразия, в то время как Латинская Америка – Карибский бассейн и Ближний Восток – Северная Африка имеют низкую степень религиозного многообразия [5].

Наглядным примером влияния уровня религиозного разнообразия на туризм является Израиль с его историческим центром – Иерусалимом. Можно сказать, что именно религиозное разнообразие как один из основных факторов привлекательности играет важнейшую роль в развитии туризма в регионе, так как именно этот фактор с течением времени обуславливает формирование мощного историко-культурного потенциала, который является основой для развития культурно-познавательного и религиозного видов туризма. Именно религиозное разнообразие формирует многообразие культур, что формирует благоприятные условия для осуществления туристской деятельности в этом регионе.

В ходе истории город попадал под влияние различных религиозных течений, что обусловило его многоконфессиональность, многонациональность и, как следствие, поликультурность. Этот один из древнейших городов мира является центром сразу трех крупнейших религий: христианства, ислама и иудаизма. При этом каждая из этих религий внесла свой вклад в формирование современного облика города. Ежегодно Иерусалим посещает более трех миллионов иностранных туристов, преследующих самые разные цели. Религиозное многообразие, а также многообразие культур, этносов позволяет развиваться туризму в самых разных направлениях. Но все же основным видом туризма в Иерусалиме является религиозный туризм, в частности, паломнический.

Развитие культурно-познавательного туризма в Иерусалиме идет за счет мощнейшего историко-культурного потенциала. Из этого можно выделить подвиды культурно-познавательного туризма, которые преобладают в этом регионе: культурно-исторический, культурно-религиозный, культурно-археологический, культурно-этнографический, культурно-этнический, культурно-антропологический. Сегодня «въездной туризм» в Израиле является важным источником доходов. Только 2015 г. доходы исключительно от туризма составили более 12 млрд \$, что составляет около 3% от ВВП страны. Стоит учесть, что большая часть этих доходов приходится именно на Иерусалим, как крупнейший в стране туристский центр.

В то же время, религиозное разнообразие как компонент туризма может как развивать туристическую отрасль, так и тормозить ее развитие. Все зависит от религиозного состава того или иного региона, политики, менталитета населения региона. В мире до сих пор встречаются случаи конфликтов, возникающих на религиозной почве. Эти процессы отрицательно влияют на стабильность, экономику, безопасность и как следствие на развитие туризма в регионе.

Очень ярким примером таких проблем может послужить арабское государство, расположенное на юге Аравийского полуострова – Йеменская Республика, больше известное как Йемен. Вследствие религиозных и политических конфликтов экономика страны до сих пор является достаточно слабо развитой. По одной из классификации «значение международного туризма в национальной экономике», на сегодняшний день Йемен относится к классу I (страны с малой ролью международного туризма в национальной экономике). Развивающиеся страны данного класса, обладающие богатым природным и культурным потенциалом, имеют все необходимые предпосылки для дальнейшего развития международного туризма. Но, чтобы расширить своё участие в мировом туристском обмене, большинство из них должны преодолеть хроническое отставание в инфраструктуре, повысить качество туристского обслуживания, ликвидировать угрозу террористических актов, основой которых является разногласия крупных религиозных групп, и предпринять меры по снижению общего уровня преступности [4].

В заключение можно сделать следующий вывод: проблемы развития туризма, связанные с религиозным разнообразием, имеют достаточно высокое значение. Религиозное разнообразие является важным фактором формирования серьезной базы туристской отрасли. Решение проблем, связанных с этим явлением, и акцентирование внимания на особенностях историко-культурных объектов, созданных под влиянием многообразия религиозного состава региона, могут послужить предпосылкой для образования новой ветви туризма и его развития в целом. В то же время разногласия и конфликты различных религиозных групп могут повлечь за собой значительный отток туристов, утрату у них авторитета данного региона, желания к его посещению, а в особо сложных ситуациях и исчезновению туризма как явления.

### **Литература**

1. История туризма : сборник/ Составители Макаренко С.Н., Саак А.Э. – Таганрог : Изд-во ТРТУ, 2003. – 94 с.
2. Сибирцева, Ю.А. Религиозный фактор в трансформационном пространстве современного российского общества : дис. ... канд. филос. наук. – Архангельск, 2005. – 160 с.
3. Шубаева, В.Г. Индикаторы привлекательности региона как туристской дестинации и маркетинговая стратегия ее развития/ В.Г. Шубаева, Н.В. Бурова // Известия Санкт-Петербургского университета экономики и финансов. – 2012. – № 2. – С. 124–128.
4. Щербакова, С.А. Международный туризм и его роль в экономике стран мира : дис. ... канд. геогр. наук. – М., 2004. – 162 с.
5. Pew Research Center: Religion Diversity [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pewresearch.org/>.

## **РОЛЬ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИИ В СОХРАНЕНИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЫХ ЭМИГРАНТОВ<sup>1</sup>**

**Климович Людмила Валерьевна**

доцент кафедры философии, социологии и политологии Ульяновского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент

**Лукичева Любовь Юрьевна**

младший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и культуры Ульяновской области имени Н.М. Карамзина (г. Ульяновск, Россия)

Социальная система – одна из важнейших составляющих современного общества. Именно от эффективности функционирования социальной системы зависит его развитие. Важным условием жизнеспособности социальных систем является идентификация членов общества. Особая роль в формировании механизмов идентификации принадлежит религии и культуре.

Элементы культуры и религии образуют ценностные ориентации, складывают картину мира характерную для определенного этноса. Нравственные нормы, которые складываются в процессе исторического развития, закрепляются в обычаях, традициях, обрядах и передаются из поколения в поколение [1, с. 117].

Под этнокультурной идентичностью ученые понимают осознание индивидом своей принадлежности к той или иной этнической общности на основании общей территории проживания, устойчивых особенностей культуры и языка. Выделяются три основных критерия идентичности: территориальный, культурный и языковой [2, с. 140].

Особую остроту этот вопрос приобретает в условиях эмиграции, когда молодое поколение вынуждено идентифицировать себя со своей родной культурой или с культурой принимающей страны. Идентичность помогает адаптироваться к новой среде. С целью изучения факторов влияющих на процесс адаптации молодых мигрантов и траекторий формирования идентичности было проведено пилотажное социологическое исследование.

Объектом прикладного исследования выступили выпускники Ульяновского государственного университета 2000–2013 гг. в возрасте от 23-х до 34 лет, в настоящее время проживающих в Великобритании, США, Германии, Канаду, ОАЭ, Турции, Франции (интернет-опрос, проведен в мае 2014 года, общее число участников 20 человек).

Согласно результатам исследования 81,8% респондентов удовлетворены своим решением о переезде, такой же процент опрошенных чувствует себя среди представителей местного сообщества как дома. Образ Родины в сознании респондентов выражается как позитивными воспоминаниями (природа, семья, друзья, родные места, пейзажи), так и негативными (коррупция). Основными причинами, по которым хотелось бы вернуться в Россию, эмигранты

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФГФ научного проекта № 15-33-01044-а1

назвали – воссоединение с родственниками (63,6%), выпадение из привычной культурной среды (22,7%) и деловые интересы (13,6%). Культурная среда важна для четверти эмигрантов, последствия разрыва с родной культурой могут быть настолько сильными, что станут причиной возвращения на Родину. При этом русскоговорящее население не стремится к созданию анклавов на территории эмиграции. Жить автономией не хотят 77,3% опрошенных, 13,6% респондентов даже не задумывались над этим вопросом – положительного ответа не дал ни один из опрашиваемых респондентов. Это связано с тем, что положение своей национальности на фоне других народов в странах миграции респонденты оценивают как равноправное (63,6%), местами привилегированное (4,5%), ущемление прав отмечают только 9,1% опрошенных.

При определении национальности главными критериями должны быть, по мнению респондентов: национальность отца (31,8%), собственное желание (22,7%) и место проживания (22,7%), принятый в семье язык (9,1%). Если мать и отец принадлежат к разным национальностям, то национальность ребенка следует обозначать по месту жительства (31,8%) и желанию ребенка (31,8%), по национальности отца (22,7%).

Более половины мигрантов склоняются к тому, что не стоит указывать национальность в личных документах (58,5%). 50% респондентов не согласны с высказыванием, что национальность – это то, что всегда будет разъединять людей.

Основными элементами этнокультурной идентификации, по мнению респондентов выступают:

- родной язык 18,8%;
- обычаи, традиции, обряды 12,5%;
- общее историческое прошлое 12,5%;
- черты характера 10,4%;
- родственные связи 10,4%;
- культура, музыка, песни танцы 9,4%;
- религия 8,3%;
- внешнее сходство 8,3%;
- поведение 7,3%.

Религиозная принадлежность для эмигрантов не выступает важным элементом идентификации. При поиске общих характеристик с другими народами 17,2% называют религию, культурные традиции называют 13,8%. Эти же характеристики выступают элементами отличия: 20,3% респондентов видят отличия в культуре, 10,8% в религии. На первых местах оказались черты характера и поведение, но мы должны помнить, что эти характеристики формируются как устойчивые под влиянием определенной культурной и религиозной среды.

Достаточно хорошо оценивают знание обычаев и традиций своего народа 36,4% респондентов, выразили сомнения в достоверности своих знаний 54,5%. Никто из опрошенных не дал отрицательного ответа на данный вопрос. Соблюдение всех традиций и обрядов придерживаются 4,5% мигрантов, большей части – 45,5%, в отдельных элементах – 22,7%, не придерживаются 18,2% респондентов.

Религия, как и культура, является важным элементов этнической идентификации. Верующими себя считают 59% опрошенных, 22,7% респондентов считают себя атеистами, 9% затруднились ответить на данный вопрос. 40,9% придерживаются православной религии, 27,2% мусульманской религии. Респонденты при переезде в другую страну свое вероисповедание не меняли. При анализе ответов необходимо учитывать уровень религиозности. Мы видим, что верующими себя считают 59%, при этом праздники предписанные религией 50% респондентов отмечали в России, за рубежом – 45,5% продолжают это делать.

По результатам пилотажного исследования при определении идентичности культуре и религии молодые эмигранты отводят определенную роль. Социальное самочувствие опрошенных в значительной степени зависит от страны проживания. Основными элементами идентификации выступают родной язык, обычаи, традиции, религия, культура.

### **Литература**

1. Савруцкая Е.П. К вопросу об основаниях этнокультурной идентичности // Русское православие как основа сохранения национальной идентичности : XVI Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород : Нижегородский гуманитарный центр, 2007. – С.116–122.
2. Морзавченков Г.А. Критерии этнокультурной идентичности в условиях глобализации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки, 2010. – № 1 (17). – С. 139–142.

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖЕНСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в. (на примере Пинского женского еврейского благотворительного общества)**

**Коженевская Маргарита Геннадьевна**

аспирант кафедры истории Беларуси, археологии и специальных исторических дисциплин Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (г. Гродно, Беларусь)

Среди представителей различных конфессий, проживающих на территории Беларуси, издревле была традиция помогать нуждающимся. Со временем подобная помощь стала приобретать организационные формы. Во второй половине XIX – начале XX вв. на территории белорусских губерний Российской империи стали активно создаваться женские благотворительные организации, которые своей деятельностью охватывали здравоохранение, воспитание, образование, социальное обеспечение и т.п.

Законодательные акты, принятые в этот период (Положение “Об учреждении мелкого кредита”, “Примерный устав общества пособия бедным”, “Положение об обществах и союзах” и т.п.) вызвали всплеск учредительства благотворительных обществ [1]. Нередким было создание обществ, которые оказывали помощь представителям той или иной религии. Наличие черты оседлости объ-

ясняет тот факт, что среди действующих в городах и местечках женских благотворительных обществ немало было таких, которые помогали нуждающимся евреям. В качестве примера, можно привести Пинское женское еврейское благотворительное общества, которое действовало на рубеже XIX–XX вв. и оказывало помощь своим единоверцам.

Устав этого общества был утвержден 10 июня 1897 г. Располагалось оно в Пинске по ул. Завальная, в доме А. Гольдман [2, с. 32].

Пинское женское еврейское общество было создано с целью доставления средств к улучшению материального и нравственного состояния бедных евреев Пинска, без различий пола, возраста, званий и состояний. Помощь общества выражалась:

- в снабжении одеждой, пищей, приютом неимущих, если они не могли приобретать их собственными трудами, то выдачей им денежных пособий;
- в снабжении бедных больных медицинскими пособиями под наблюдением врача на дому;
- в определении малолетних в ремесленные и учебные заведения;
- в распространении в народе книг нравственного содержания.

По мере развития средств, обществу разрешалось открывать общественные столовые, дешевые квартиры, ночлежные дома, приюты и т.п.

Общество состояло из неограниченного числа лиц женского пола, иудейского вероисповедания всех званий, состояний. Членами общества не могли быть несовершеннолетние и учащиеся учебных заведений, а также подвергшиеся ограничению прав по суду.

Первоначальный состав женского благотворительного общества образовывался из 36 учредительниц, которые, по утверждению устава и немедленного созыва общего собрания, получали звание членов почетных, действительных или сореволюционеров, согласно принятыми на себя обязательствами. Члены, которые не уплатили до ближайшего общего собрания годовых взносов, не имели права участвовать в этом собрании.

Члены общества, действия которых нарушили интересы оно, исключались из состава, по постановлению общего собрания [4, с. 5].

В 1909 г. председательницей Пинского женского еврейского благотворительного общества являлась Эляш Шарлотта Осиповна, товарищем председательницы – Каган Анна Монисовна, казначеем – Левин Рахиль Иосифовна, секретарем – Лурье Григорий Ааронович. В члены правления входили Блюменталь Регина, Лурье Ревекка, Лев Сима, Любжинская Вера, Рубинштейн Клара, Семезовская Фанни, Сольц Роза, Страшун Евгения, Тюкель Ольга, Фрадман Ревекка, Френкель Геня [4, с. 9].

Средства Общества состояли из членских взносов, доходов от капиталов и имущества общества, пожертвований от посторонних лиц, различных учреждений (деньгами и вещами), а также отказов по духовным завещаниям. Все поступившие в Общество суммы, по назначению своему, подразделялись на капиталы неприкосновенный и расходный [4, с. 7].

Одним из способов получения средств на благотворительные нужды являлась организация драматических представлений, концертов, лотерей и и

т.п. Так, в 1910 г. правление Пинского женского еврейского благотворительного общества обратилась с прошением к Минскому губернатору с целью добиться разрешения на устройство лотереи-аллегри в пользу Общества. Лотерею планировалось устроить в октябре или ноябре 1910 г. в г. Пинске на увеселительном вечере на сумму 1250 руб. Разыгрывать планировалось разные предметы домашнего обихода разной ценности [3, Л. 160–162].

Женское еврейское благотворительное общество оказывала нуждающимся иудеям Пинска разнообразную помощь, чему способствовала хорошо организованная финансовая деятельность. Согласно отчетам о деятельности общества, с 1902 по 1913 гг. обществом было оказано содействие по обучению в 1574 случаях, предоставлена медицинская помощь в 625 случаях, назначено денежных пособий 1971 раз [1, с. 31].

Нередко благотворительными обществами содержались мастерские, где дети из бедных семей могли получить те или иные навыки труда, которые в будущем помогали им зарабатывать средства на жизнь. Не было исключением и данное Общество, которое с 1899 г. содержало в Пинске мастерскую для девочек иудейского исповедания от 11 до 16 лет. Они бесплатно обучались грамоте и швейному мастерству. В мастерской обучались в 1907 г. – 60, а к 1911 г. – 106 учениц, которые обеспечивались одеждой и учебными пособиями. Женское общество представляло свои услуги и в поиске работы. Например, в 1903 г. ее получили 40 человек.

Общество заботилось о предоставлении средств, для улучшения материального положения и физического состояния родильниц. Оно выдавало беспроцентные ссуды, снабжало родильниц необходимыми предметами, пищей и денежным пособием.

Пинское женское еврейское благотворительное общество имело также специальный капитал в пользу пострадавших от погромов [1, с. 32].

Таким образом, в конце XIX – начале XX в. на территории белорусских губерний Российской империи активно создавались благотворительные организации. Часть из них были созданы представителями прекрасного пола с целью оказания помощи различным категориям нуждающихся. Некоторые женские благотворительные общества формировались по религиозному принципу и стремились помогать своим единоверцам, ярким примером такой организации является Пинское женское еврейское благотворительное общество.

## **Литература**

1. Функ, Ю. Общая характеристика еврейских благотворительных обществ на территории белорусских губерний в середине XIX – начале XX вв. / Ю. Функ // Веснік БДУ. Серыя 3. Гіст. Філас. Псіхал. Палітал. Сацыял. Экан. Права. – 2011. – № 2. – С. 5–10.
2. Помалейко, О.Л. Женские организации в Беларуси на рубеже веков (конец XIX – начало XX в.) / О.Л. Помалейко ; науч. ред. И.Р. Чекалова. – Минск : Тесей, 2012. – 128 с.
3. Отчёты и уставы благотворительных и пожарных обществ // НИАБ в Минске. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7950.
4. Устав Пинского женского еврейского благотворительного общества. – Пинск : Типо-литография Р. Вильковича, 1898. – 23 с.

## ПРАВОСЛАВНАЯ ЭТИКА VERSUS ДУХ КАПИТАЛИЗМА

**Козловец Николай Адамович**

заведующий кафедрой философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

Рыночные преобразования на постсоветском пространстве, развитие капитализма требуют субъектов с определенными духовными качествами, ценностными ориентациями, психологическим складом. Они должны быть готовы к рыночным отношениям и конкуренции, способными обеспечивать развитие предпринимательства, восприимчивыми к инновациям. Еще М. Вебер, исследуя историческую логику зарождения капитализма в странах Европы, не отрицая материальных условий его формирования, настаивал на том, что для генезиса капитализма решающим был нравственно-религиозный фактор [1, с. 61–70]. Подобно тому, как модель западного капитализма возникла на почве реформаторского христианства – протестантизма, так и украинская модель капитализма не может быть понята вне ее культурно-цивилизационной основы – православия с его особым отношением к собственности и предпринимательству.

М. Вебер выдвинул предположение о существовании определенного внутреннего родства между догматическими принципами протестантизма (особенно его аскетических разновидностей) и «духом капитализма». «Дух капитализма» – это определенная ценностная ориентация, когда люди целенаправленно стремятся к обогащению в пределах своей профессиональной деятельности, в то же время сознательно ограничивая себя в расходах на потребление и придавая, опять же вполне сознательно, своему образу жизни аскетические черты. Люди с такой ментальностью, с одной стороны, способны без особых трудностей адаптироваться к требованиям капитализма как рационально действующей экономической системы, а с другой, – сама эта система быстро внедряется и эффективно функционирует там, где такая психология приобретает массовое распространение. В противном же случае развитие «рационального капитализма» наталкивается на серьезные психологические препятствия, связанные с неумением или нежеланием «рационально» перестраивать свое экономическое поведение и в некоторой степени весь жизненный уклад. Именно таким духом проникнуты, как считал М. Вебер, те капиталистические отношения, которые утвердились в хозяйственной жизни развитых стран Запада. Отметим, что постиндустриализм существенно преобразует «дух» раннего промышленного капитализма и конструирует постмодернистский «этнос».

Воплощение в жизнь аскетических максим протестантизма, носителями которых были прежде всего представители буржуазных слоев, стимулировало быстрое развитие промышленного капитализма. Протестантский аскетический пиетизм противопоставил себя аристократическому духу расточительства и безделья, вызвал к жизни дух экономии (бережливости), что способствовало в дальнейшем первоначальному накоплению капитала, инвестированию его в промышленность. Вместо, например, католического отречения от мира и всего

«мирского» протестантский аскетический дух предложил самоотречения в работе и профессионализме. Благодаря протестантизму, прежде всего его кальвинистскому течению, труд превратился в основную социальную ценность, а христианские добродетели получили экономическую интерпретацию. Существенным проявлением этого рационального аскетизма было категорическое осуждение бездействия, безделья и борьба с иждивенчеством, тунеядством.

Восточно-славянский мир (к которому относится и Украина) изначально не был склонен к экономическим новациям. Он предстал огромным пространством нереализованных экономических инициатив. Мировосприятию православия не хватает подвижности, гибкости, динамичности. Православие характерно преимущественно для народов, которые на протяжении многих веков существовали в условиях аграрного хозяйства со слабым промышленным и банковским капиталом. Оно давало человеку ощущение причастности к природно-космическому миру. Собирая плоды своего труда, насыщаясь ими, человек считал, что он созидает и свое тело с той же космической энергии, которая составляет основу всего сущего. Труд представлялся как дело, одобряемое Богом, а предпринимательство – наоборот. Получение денег путем коммерции, организация производства по капиталистическому типу не способствует спасению души. Эти деньги – как знак раскаяния – должны в конце концов послужить спасению души того, кто вносил пожертвования.

Капитализм пришел в Украину (как и в Россию, в составе которой она была) с опозданием. Он не смог поставить себе на службу религию, как это произошло в Европе с протестантизмом. Православие было прежде всего феодальной духовной формой, которой присущи определенный консерватизм, ортодоксальность, недостаток внутреннего динамизма. Оно было ориентировано в основном на обслуживание натуральных хозяйств. Поэтому православная традиция не способствовала инициативам в сфере экономики, которые выходили за пределы устоявшихся отношений, а предпринимательство именно выводило экономическую деятельность за пределы религиозно-нравственных норм – и по этой причине оно осуждалось. Когда в конце XIX – начале XX вв. Россия вошла в капитализм, христианство начало готовить себя к принятию происшедших изменений. Развернулось движение за обновление православия, возникли протестантские течения (духоборы, молокане и др.). Начали появляться взгляды на хозяйственно-экономическую деятельность как главное предназначение человека. Но настоящего реформирования морально-религиозных норм не произошло.

Несмотря на революционные изменения и атеистическое воспитание, православный тип духовности сохранился и в СССР, но в преобразованных формах служения коммунистической идее. По его логике, труд, теперь уже в соответствии с официальной идеологией, был почетным, а бизнес – наоборот. Приоритет общественных, коллективных ценностей перед личными, негативное отношение к индивидуализму и экономическим свободам, идейно-психологическая изолированность от внешнего мира – все это унаследовала административно-командная система. Радикальная ломка всей системы религиозно-нравственных устоев обнаружила неправомочность их разрушения как

в экономике, так и в морали. Охвативши постсоветское пространство, капитализм оказался основанным на православных традициях и создал множество квазикапиталистических форм. Возник автохтонный капитализм, в котором ренимировались архаические пласты общественного сознания.

Одним из препятствий на пути развития предпринимательства, демократического капитализма в постсоветских республиках, в том числе и в Украине, есть психологические особенности населения этих стран, которое еще массово имеет патерналистские установки, в значительной мере демонстрирует неготовность к инновационной предпринимательской деятельности. Менталитет значительной части украинцев сохранил черты традиционного общества. Абсолютно большую часть городского населения составляют люди, которые перестали быть крестьянами, но так и не превратились в рабочий класс техногенного общества. От западного рабочего их отличает, прежде всего, мышление: даже выполняя относительно сложные технические операции, получив техническое образование, они не чувствуют себя, по выражению К. Маркса, собственниками своего товара – рабочей силы, которую могут свободно продавать на рынке труда. При отсутствии частной собственности в обществе «развитого социализма» они не могли усвоить этику личной предприимчивости, ответственности и бережливости, повсеместно распространенных в западных техногенных обществах.

Вместе с тем, исследователи указывают, что в украинской ментальности преобладают индивидуалистические мотивы, которые, с одной стороны, создают благоприятную ценностную базу для развития институтов частной собственности и предпринимательства, а с другой, – не содержат присущего представителям западной цивилизации рационализма и механизмов соблюдения общих интересов. Рыночные преобразования в Украине требуют соответствующих этических основ предпринимательства и социальной ответственности капитала.

### **Литература**

1. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер, М. Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 61–272.

## **ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ОСНОВАНИЯ КРИЗИСА «СОВРЕМЕННОСТИ»**

### **Колядко Илья Николаевич**

аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета;  
магистр философских наук (г. Минск, Беларусь)

Философская рефлексия разнообразных феноменов культуры является необходимым условием для «высвобождения их вневременного содержания» (Г. Зиммель), поскольку только философское освоение мира делает его *понят-*

ным и значимым для человека. Представляется важным рассмотреть проблему возможности построения культуры на христианских началах в связи с системным социокультурным кризисом обществ, сформированных под влиянием идеологии, мировоззренческого проекта модерна. Экспликация сущностных точек соприкосновения христианства и культурного проекта «современности» позволит определить направленность и характер процессов социодинамики в условиях системного социокультурного кризиса, а также поставить вопрос об основаниях и принципах нового типа цивилизационного развития.

1. «Современность» (modern society) – *социальная парадигма* и конструкция, хронологически связанная со становлением периода Нового времени в Европе в XVI–XVII вв. и возникшая вследствие интеллектуальной революции в философии (Ф. Бэкон, Р. Декарт). Для большинства человечества остается и по сей день решающим, *конститутивным* феноменом («метафизикой») для социального самосознания, составляя ядро «сверхсистемы культуры» (П. Сорокин) в целом. Парадигма (греч. *παρά* – через, *σверх*; *δείγμα* – явление, проявление) представляет собой конституирующую *матрицу культуры*, которая воплощается в определенной «мифологии» (А.Ф. Лосев), составляя живую ткань социального бытия конкретного общества. Новое время, «modernity» – специфический *культурный проект*, среди основополагающих принципов которого можно выделить такие как: понимание человека как активного существа, находящегося в деятельностном отношении к *внешнему* миру; использование инновационных технологий для преобразования природы и сферы социальных отношений, идеи господства силы и власти и ряд других. Фундамент, на котором выстроена культура «modern society» – «индивидуалистическая и субъективистическая мифология», основоположником которой по праву считается Р. Декарт [1, с. 46].

Парадигма, «основной принцип» (П. Сорокин) пронизывают собой все области человеческой деятельности: социальной, культурной, экономической, политической, религиозной, определенным образом истолковывая сущее и человека (часто *помимо* нашего сознания), а также предопределяя характер и специфику разворачивающихся в социуме процессов. Влияние парадигмы настолько фундаментально, что ее структуры проникают и человеческое мышление (причем непосредственно и в первую очередь). «Юрисдикция новоевропейского мышления» распространяется на все сферы человеческой деятельности, в т.ч. и на область религии, которая отныне «перетолковывается в мировоззрение» и становится на путь обмирщения [2, с. 41–42]. В новоевропейской культуре субъективности христианство становится значимым только в силу его «оценки» субъектом, который отныне становится опорой сущего. Этот кардинальный переворот в истории Европы стал определяющим для большинства человечества, в той степени, в которой их развитие определяется направленностью к *модернизации* различных подсистем социума.

Социокультурный кризис «modern society», кульминация которого пришла на вторую половину XX – начало XXI вв. и связана с феноменом «постмодернизма», претендующего стать новым парадигмальным основанием, матрицей «постсовременной» культуры, с новой силой ставит вопрос о сущ-

ности и смысле культуры как специфически человеческого «бытия-в-мире». Обусловленность культурой – это *изначально человеческое состояние*, так что воспринимать мир вне культурного контекста – значит перестать быть человеком. Культура обладает конститутивным потенциалом, образуя пространство смыслов и значений, которые и составляют ткань общественного бытия.

2. В свете вышесказанного вопросы о том, что такое культура, возможна ли *христианская* культура в принципе и в чем заключается ее специфика, сохраняют свою актуальность перед лицом зафиксированного на рубеже XX–XXI вв. системного социокультурного кризиса «современности». На наш взгляд, точная постановка этих вопросов позволит эксплицировать смысл культуры как *откровения о человеке* и его духовном состоянии и, следовательно, обосновать стратегии посткризисного социокультурного развития современных обществ. Итак, в чем же состоит сущность *культурной* деятельности человека? «Мы называем культурой, – отмечает З. Бауман, – как раз тот тип человеческой деятельности, который в конечном счете состоит в превращении неуловимого в осязаемое, связывании конечного с бесконечным или, иначе, в строительстве мостов, соединяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» [3, с. 301].

Кризис культуры, ее «трагедия» и патология *par excellence* заключаются, выражаясь словами Г. Зиммеля, в «отставании совершенствования людей от усовершенствования вещей», поскольку культура есть «то совершенство души, которого она достигает <...> обходным путем через образование духовно-исторической деятельности рода» [4, с. 489]. Вне нашего личного усилия все свершения человеческого духа, объективированные в культуре, останутся музейными экспонатами, мертвыми идолами исторической памяти. Разразившийся системный социокультурный кризис, основанием которого является диссонанс в содержательном и формальном развитии целостного поля человеческой деятельности, является напоминанием о том, что «дополнительным, все время восполняющим условием культуры является свершение», животворящий акт, поддерживающий культурное состояние в стихии «хаоса и бескультурия, которые окружают каждую историческую точку» [5, с. 144].

3. Проблема христианской культуры – это проблема поиска *верных* и наиболее *совершенных* форм, способных адекватно выразить духовное содержание христианства. Полагаем, что перед лицом системного социокультурного кризиса «современности», которое «перетолковало христианство в мировоззрение» (М. Хайдеггер), философское постижение (такое постижение, которое делает известное понятным) истин христианского Откровения может стать фундаментом новой культурной матрицы, в которой, перефразируя Г. Зиммеля, «объективная сторона культуры будет находиться в соответствии с достигнутой мерой развития личностей» [4, с. 464–465]. Вкупе с реализацией «одного из первых христианских требований – внутренней работы души, результатом которой станет взрослое состояние, «способность мыслить своим собственным умом» (Кант), действовать, не нуждаясь во внешних авторитетах и опеке» (М. Мамардашвили) общество сможет справиться с последствиями социокультурного и иных модификаций кризиса. Полагаем, что это созидатель-

ное *евангельское начало* может вдохнуть в «расколотый Запад» (Ю. Хабермас) новую жизнь, восстановить в правах тот исконный «духовный образ Европы» (Э. Гуссерль), одним из *измерений* которого, «прорывом совершенно нового рода духовной структуры», является религия распятого и воскресшего Бога. Основанная на этом «краеугольном камне» культура может стать связующим звеном с вечностью, в свете которой «творение рук человеческих» получит подлинное оправдание.

### **Литература**

1. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 320 с.
2. Хайдеггер, М. Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления : пер. с нем. В.В. Библихин / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 41–62.
3. Бауман, З. Индивидуализированное общество : пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева / З. Бауман. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
4. Зиммель, Г. Избранное : в 2 т. / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – Т. 1 : Философия культуры. – 671 с. – (Лики культуры).
5. Мамардашвили, М.К. Сознание и цивилизация : Выступления и доклады / М.К. Мамардашвили. – СПб. : Издательская группа «Лениздат, «Команда А», 2014. – 384 с.

## **ДУХОВНОСТЬ И РЕЛИГИЯ КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ В ВОЗЗРЕНИЯХ А. МЕНЯ**

### **Копылов Олег Владимирович**

старший преподаватель Пермского института (филиала)  
РЭУ им. Г.В. Плеханова (г. Пермь, Россия)

Российский ученый, историк религии и культуры богослов и мыслитель, протоиерей Русской православной церкви Александр Владимирович Мень (1935–1990) хорошо известен в России и за рубежом, как толерантный, веротерпимый человек, всегда открытый на диалог. Его взгляды на духовную культуру и религию, диалог и толерантность могут послужить методом для анализа и практической методологией в религиозноведческих и культурологических исследованиях социокультурного пространства.

В статье проводится анализ духовности и религии в качестве парадигмальных социокультурных форм, выделяемых из работ А. Мень. Рассматривается возможность использование этих форм в исследовательской деятельности.

Обращаясь к анализу парадигмальных социокультурных форм, следует рассмотреть термины «парадигма», «социокультурный» и более узкого понятия «социокультурные формы», используемые для описания концептуальных воззрений А. Мень.

Термин «парадигма» стал широко использоваться в общенаучной тезаурусе после опубликования работы известного американского историка науки Томаса Куна (1922–1996), «Структура научных революций» (1962 г.). Т. Кун

предложил использовать этот термин применительно к социальному институту «наука». Но еще ранее этот термин использовали античные философы, для обозначения духовных идей (образцов), воплощенных в реальных вещах.

Другой термин «социокультура» (социокультурное пространство, социокультурная система) в научный оборот ввел известный русско-американский социолог и культуролог П.А. Сорокин (1889–1968). В своей фундаментальной и центральной работе американского периода «Общество, культура и личность; их структуры и динамика» (1947 г.), П. Сорокин постулирует надорганику или социокультурное пространство (социокультуру) в качестве тождественной «сознанию во всех своих явно выраженных проявлениях».

В дальнейшем понятие «социокультура» в научном дискурсе стало пространственным, позволяющее исследователям интегрировать в своих научных работах три измерения человеческого бытия: человека в его соотношении с обществом, характер культуры, тип социальности.

Социокультурные формы, выступающие всеобщими культурными универсалиями для социума, обосновываются в работах американского этнолога, антрополога Джорджа Питера Мердока (1897–1985). На основе кросскультурных исследований по 600 отдельным культурам, этнологами во главе с Дж. Мердоком удалось выделить более 60 так называемых культурных универсалий. Культурные универсалии это единообразные культурные формы общие для всех национальных культур мира, существование которых обусловлено всеобщей логикой культур.

Опираясь на вышесказанное, парадигмальная социокультурная форма видятся в качестве типовой, универсально-образцовой структуры определяющей единство смыслового содержания основ человеческой жизни и человечества в целом. В качестве универсально-образцовых структур определяющих единство смыслового содержания социокультурного пространства человечества, в работах А. Меня выделяются: диалог и толерантность, духовная культура и религия. Рассмотрим духовную культуру и религию более подробно.

Обращаясь к воззрениям А. Меня на духовную культуру и религии, напомним, что изначально и веками само понятие «духовное» в массовом сознании отождествлялась исключительно с религией. Однако в минувшем столетии под влиянием секуляризации это понятие все более часто и правомерно используется расширительно. В тезаурус формируемой культурологии термин «духовная культура» входит «как совокупность идеальных составляющих культуры» [3, с. 180] и применяется для обозначения сферы человеческой деятельности, охватывающей различные стороны духовной жизни личности и общества, включая в себя все формы общественного сознания. В том числе, и религию.

Следует уточнить, взгляд А. Меня на духовную культуру и религию, как идеи единства человечества, не предполагает создание единых, вечных и неизменных культурных, либо религиозных форм, которые должны стать общепоблительными независимо от конкретной ситуации, либо национальной и/или этнической традиции. По мнению А. Меня, концепция «панрелигии», равно «духовной панкультуры» в качестве желательной эволюции человеческих идей, при глубоком проникновении в суть такой концепции выясняет разруши-

тельность подобного подхода. Происходит нивелировка, аморфизация, утрата живых ценностей, которые лишаются своих неповторимых особенностей. Яркий пример этому индийский храм «всех религий», являющийся одним из наименее посещаемых [2, с. 208].

Рассмотрение духовности и религии в качестве идеи единства человечества дает понимание того, что эти парадигмальные социокультурные формы являются основополагающими в жизни социума. «Возьмем, к примеру, – рассуждает А. Мень, – причудливый индийский храм, индуистский или буддийский, ступу или мусульманскую мечеть с ее строгими формами, собор св. Петра, храмы Христа Спасителя, Покрова на Нерли, египетские пирамиды, проект Дворца Советов, словом, любое произведение архитектуры или живописи, церковное или светское: каждое из этих сооружений есть внешнее воплощение того видения, которое есть у людей, того, как они интуитивно осознают сущность бытия...», «мы всегда можем точно определить какой дух стоит за культурой» [1, с. 17–18]. Действительно, духовность и религия присутствуют в различных, как индивидуальных, так и в общественных начинаниях. В подтверждению этого факта приведем аргументы:

- правильное понимание и осознания истории любого народа или всей человеческой цивилизации невозможно, без рассмотрения духовных и религиозных основ;

- без знания и понимания духовных и религиозных исканий, невозможно разобраться в проблемах искусства, что актуально как для древнего и средневекового, так и для современного творчества;

- духовность и религия являются значимым фактором современной медиакультуры;

- адекватное понимание современной политической ситуации, как внутренней, так и внешней, без обращения к проблеме духовности и религии невозможно;

- частная жизнь любого члена общества не может быть изолирована от проблем связанных с духовностью и религией;

- и наконец, свобода совести, мысли и выражения мнения, являющихся правовой, нормативной формой духовности и религии, обязательны для становление и развитие демократического общества, как эталона современного общежития.

Подытоживая поднятые в работе проблемы, укажем, выделенные в творчестве А. Мень парадигмальные социокультурные формы, при всей своей дискуссионности, остаются актуальными для научно-гуманитарного и богословского знания. Применение и анализ этих структур в культурологическом, религиоведческом знании дает возможность сконструировать работающую научную методологию, позволяющую расширить теоретические основы гуманитарной науки.

## **Литература**

1. Мень А., протоиерей. Мировая духовная культура. – М. : Издательский дом «Жизнь с Богом», 2009.

2. Мень А., протоиерей. Трудный путь к диалогу. – М. : Издательский дом «Жизнь с Богом», 2008.
3. Флиер А.Я. Культурология для культурологов : учебное пособие для аспирантов, докторантов и соискателей. – М. : Согласие, 2010. – 496 с.

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ТАИНСТВА: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ТРАНСКРИПЦИИ**

**Костенич Владимир Анатольевич**

доцент кафедры философии учреждения образования «Могилевский  
государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Религиозное сознание, по мнению Гегеля, представляет собой такую размерность «абсолютного» Духа, которая в семантике литургических форм практикует пафосные священнодействия с некими «предельными мировоззренческими событиями», выступающими в качестве «таинств». Таинства не поддаются лобовой атаке рационалистического дискурса; свидетельствуют об «Абсолютном» в лексике иносказаний; вызывают к экстатическому отклику наших душевных треволнений; переводят человеческие переживания бытия из статуса «обыденных» в ранг «откровений» Истины и Смысла. *В актах крещения, причастия и иже с ними*, (религиозный) человек экзистенциально соучаствует в приобщении к «духу святому» трансцендентальной «плоти» Изначального. Взыскует и вкушает «божественные», по своей сути, содержания бытия. Прорывается к неопалимой купине «светлой тьмы Первых Слов Творения».

Таинства не столько «утаивают», сколько «таят». Они приобщают к драматическому путешествию в «недра несказанного», опосредуют (солнечные) Лики (божественного) смысла от ожогов гордынь разума. Человек вовлекается в глубинную порождающую грамматику «страха и трепета» перед иконописным лицом «говорящего молчания». Он испытывает очищающее смятение сакральных недоумений; вступает в пронзительный диалог с лабиринтами своих повседневных забот; начинает слышать глубинный ропот своей растревоженной сущности.

О какой же «Тайне» беседуют с человеческим естеством религиозные таинства? Какова их бытийная мелодия? Из какого мировоззренческого источника черпают они свою сюжетную нарративность? Каким образом они *длят* свою «смыслосущность» в иных (например, философских) практиках существования? Для ответа на поставленные вопросы следует, на наш взгляд, обратиться к некоторым мифологическим архетипам структурирования (смыслов) бытия, фокусирующим мировоззренческую герменевтику духовного освоения мира на центральном «событии» всего мироздания: «синергетических» сюжетах «сотворения» Космоса из Хаоса.

Хаос, в его мифологическом переживании, характеризует собой не столько «банальный беспорядок» в основах бытия, сколько, временно не артикулированную в каких-либо опредмеченных формах и версиях, «бездну (неоднозначных) возможностей», нелинейную динамику виртуальных состояний, бифуркационно чреватую как «порядком оформившейся стабильности», так и катастрофами революционных турбулентностей. Хаос – это и бытие в его изначальных проявлениях, и *бытие Смыслов (бытия)* в их темпоральной перспективе.

Космос же символизирует собой все то, в свершившихся проявлениях сущего, что обретает «антропологическую вменяемость» человекообразности бытия, оказывается «накопителем» антиэнтропийных «долгоВечностей» бытия и Смысла; *чудесным (таинственным!)* образом расширяет территории, *отво- еванной у Хаоса смертности, символической Вечности!*

Отсюда проистекает и тот особый интерес, который обнаруживает (уже) мифологическое сознание к «тайнам-таинствам» рождения Космоса из Хаоса. К описаниям (хотя бы ритуального) «подключения» (каждого!) человека в это «знаменательное событие». К испытаниям на «вселенскую отзывчивость» человека к судьбам бытия в микроблогах его индивидуальной биографии и интенции (с)мыслить.

Зарождается духовная *традиция причастного побратимства и срод- ственности* божественных трансцендентностей («внешнего») изначального бытия (точнее, зовов «хаосоподобных изначальностей») и, зеркально симметричных им, «имманентных трансцендентностей» собственной человеческой «глубины», по-платоновски «вспоминающей» свою «смысловую высоту» в актах религиозных литургий и философских напряжений.

Ключевым словом, объемлющим все эти варианты «борьбы за Смысл» (в «бездне флуктуирующих возможностей») оказывается слово «испытание», как мировоззренческая «пытка попыткой» общаться на «языке временностей» с чем-то «навсегда» (за)горизонтным, манящим «крупицами прозрений» в на- граду за «мужество быть» вечным странником по катакомбам своей нужды в подлинном существовании.

Центральным «местом-событием» мифологического Мира является «праздник», который *разворачивается посредством различного рода «риту- альных практик»,* вокруг так называемого «Мирового Древа». Последнее является символическим маркером того «Места-События», где (однажды «впер- вые») Космос возник из Хаоса. «Таинство» осваиваемого «хаосного» бытия происходит в «праздничной атмосфере обрядов Инициации», в процессе прохождения «болезненного междумирья» телесных, душевных и духовных «пе- регрузок». Они (кон)центрируют испытуемого на встречах с его способностью ответственно самоопределяться со своим (уникальным) «предназначением», через усилия преодоления инфантильностей «детства» и сопутствующих им «откатов разума» в свету исполнительства.

Во время (первобытного) праздника, как правило, отменялось подавляю- щее большинство социальных запретов и табу. Обычному человеку позволя- лось вести себя достаточно стихийно и самопроизвольно (т.е. «хаосно»). Это «инобытие» допускалось с той целью, чтобы:

Иносказательно поместить человека в ситуацию «отсутствия» Космоса (или «первичного Хаоса»)

Превратить самого человека в (символическое) подобие Хаоса и источник (творящего) Хаоса, посредством его «своевольного существования и иномыслия».

Побудить человека, исходя из *собственных усилий*, превозмочь соблазны, искушения и «втиеватости» хаосного бытия и восторжествовать над ними, осуществив их духовную ассимиляцию и смысловое (само)преображение.

В результате этой победы, каждый (обычный) человек оказывался *индивидуально приобщен к соавторству порождения Космоса из Хаоса, к торжеству космических содержаний над шифrogramмами Хаоса*. В самой этой процедуре «праздничного опробывания» своих собственных бытийных ресурсов, человек начинал конституировать будущие сценарии своего духовного подвижничества. В дальнейшей человеческой Истории, мифологическая последовательность ритуальных алгоритмов, предписывавшая определенную «канву» жизнедействий, постепенно трансформировалась в религиозную хореографию литургических канонов, а также в мировоззренческие штудии над смыслом жизни различного калибра «мудрецов-любимодров».

Более того, «внутри» этих технологий смыслополагания, как их «таинственный голос и код», как «Космос в виртуальностях Хаоса», как «Бог в кантатах Творения», как «Мудрость в сетях словопрений» имплицитно обнаруживаются и культурно-исторически тиражируются *порывы к пониманию*, богоискательство Творца, жизнестроительство экзистенциалов мудрости, диалектика воссоздания универсальных смыслов из какофонии номиналистических разнообразий.

Если «мировым деревом» религиозного дискурса, экспонирующим его центростремительные конфигурации, выступают «таинства» приобщения верующего человека к «вездесущности Творца» и литургическое празднество их сакрального бракосочетания под сводами храмов и молитв, то в архитектуре философского дизайна бытия эту роль играет «междумирье философствования».

Именно здесь, в духовных событиях потрясенности «обычного человека» *таинствами его смысложизненных тревог*, в антиномичном распытии между объективным и субъективным, вселенским и личным, идеальным и несовершенным, анонимным и самобытным, «своим и чужим», рациональным и иррациональным, испытываются на осмысленность и жизнестойкость гимны человеческой антропологии!

В актах философствования человек свидетельствует о своей «священной потребности» причащаться к тайнописям рождения Смысла, извещающего его о встрече со своей «космической мощью» Понимать мироздание и Ответственность за свое «сотворческое» место в нем!

Философствование – это секуляризованное таинство крещения Смыслом, духовное испытание исповедями бытия! (Про)зрение...тайн!

## **ХРИСТИАНСКАЯ ГЛОБАЛИСТИКА И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР**

**Круглова Галина Анатольевна**

профессор кафедры политологии юридического факультета  
Белорусского государственного университета,  
доктор философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Глобальные проблемы уже несколько десятилетий находятся в центре исследований различных наук. Глобалистика становится неотъемлемым элементом современной культуры. Обострение общечеловеческих проблем все больше волнует все человечество. Все эти процессы приводят массы верующих к пониманию необходимости нового осмысления религиозной идеологией основных проблем развития общества. Осмысление глобальных проблем в современных условиях все чаще происходит в контексте современной культуры.

Подобная установка на анализ сложнейших современных проблем в философских исследованиях выработана уже давно. Именно поэтому глобальные проблемы и требуют сегодня рассмотрения всевозможных трактовок и подходов к их исследованию. И уже вполне очевидно, что «речь должна идти не только о науке, но, – как справедливо отмечает И.Ф. Кефели, – и о других элементах духовной культуры, которые также способны и призваны включиться в гуманистическое измерение процессов глобализации» [1, с. 146].

Решение глобальных проблем сегодня во многом влияет на развитие и расширение межкультурного диалога. А, кроме того, именно решение глобальных проблем предполагает и создание новой системы глобальных ценностей. Можно даже говорить о том, что именно глобальные угрозы станут той основой, которая позволит сгладить противоречия Восток–Запад. К тому же не следует забывать о том, что в современной политике мировым религиям принадлежит далеко не последняя роль в установлении давно утраченной связи между Востоком и Западом на основе согласования интересов и взаимопроникновения ценностей двух сосуществующих миров.

Христианские церкви – это один из древнейших социальных институтов. И включение деятелей христианства в разработку глобальных проблем современности вполне закономерно и обосновано. Разработки в рамках христианской глобалистики вносят свой вклад в развитие духовной культуры. Не вникать в разработки теологов или полностью отвергать их недопустимо и безответственно. Сегодня можно говорить о том, что «одним из основных подходов к решению глобальных проблем является смена императива: не силовая политика, а поиск способов коэволюции сложных социальных и геополитических систем» [2, с. 229].

В современных условиях, когда процесс глобализации из сферы экономики переместился и в сферу культуры, для решения глобальных проблем должны быть задействованы все силы, ориентирующие на их решение. При этом активное включение христианских церквей в решение глобальных проблем современности показывает, что происходящая модернизация религиозного веро-

учения не временное и преходящее явление. Оно является новой ориентацией религиозных структур для усиления своей значимости в обществе. Наработки теоретиков христианства в сфере осмысления глобальных проблем позволяют говорить о самостоятельном направлении – христианской глобалистике.

Наибольшее развитие католическая глобалистика получает в работах папы Иоанна Павла II, который указывая на «планетарные масштабы современных проблем (мир во всем мире, права человека, охрана окружающей среды)», подчеркивал, что ни одна страна не может «решить их в одиночку... мы не будем счастливы одни без других и еще менее – одни против других» [3, с. 170]. Развивая эти установки, папа Бенедикт XVI утверждал, что «в современной трудной ситуации... социальное учение Костела стало основным направлением, которое предлагает заслуживающие внимания действия даже за границами Костела» [4, п. 27].

Необходимость детальной разработки концепции глобальных проблем современности неоднократно подчеркивается и иерархами Русской православной церкви. Об этом свидетельствует разработка православием экологической этики и православной мирологии еще в середине 70-х гг. прошлого века.

А идея иерархов экуменизма о том, что «самые глубинные проблемы человеческого рода являются по существу духовными» свидетельствует о достаточно твердых позициях большинства протестантских течений в плане рассмотрения и оценки глобальных проблем современности.

Христианская глобалистика предстает в начале XXI ст. как своеобразная целостная парадигма миропонимания и мироописания, основанная на базовых постулатах религиозного мировоззрения. Комплекс идей христианской глобалистики в целом возможно и оправданно трактовать как существенный элемент интеллектуального потенциала людей, направленного на преодоление все новых и новых вызовов противоречивой эволюции современного человечества.

На фоне современных процессов глобализации, интерес к рассмотрению данных проблем постоянно возрастает не только у теоретиков христианства. Подобными исследованиями сегодня занимаются и представители других религиозных конфессий. Об этом свидетельствует ряд экуменических конференций, посвященных глобальным проблемам, в работе которых в последние годы активно участвуют представители ислама, буддизма и других религий.

Поэтому в современных условиях уже целесообразно говорить не просто о христианской глобалистике, а о широком интеллектуальном направлении религиозной глобалистики, которое уже достаточно заняло свое особое место в теоретических исследованиях наиболее острых проблем развития нашей цивилизации. Именно подобным разработкам принадлежит ведущая роль в плане ликвидации огромного напряжения, которое возникло между носителями гражданских (секуляризированных) и трансцендентных (религиозных) и др. программ, каждая из которых не преминула выдвинуть универсалистские претензии.

Трудности анализа христианских подходов к глобальным проблемам современности сопряжены не только с наличием различных взглядов на общественные процессы, многообразием мировоззренческих, социальных и цен-

ностных ориентаций в христианстве, но и отсутствием у самих конфессий единого понимания этих проблем.

Чисто теоретические христианские разработки глобальных проблем часто не доходят до массового верующего. Тем не менее, они имеют положительное значение, привлекая внимание населения к осмыслению важных современных проблем, прививая верующим такие нравственные качества, как бережливость, уважительное отношение к природе, милосердие, взаимопомощь, чувство единения со всеми людьми планеты

С одной стороны, пытаясь противостоять унификации глобализма, идет укрепление мировых религий, и как в периоды различных социальных кризисов роль религии усиливается. Поэтому вполне закономерно, что религия обретает новый импульс и ее влияние в духовной культуре усиливается. Но с другой стороны, сам процесс глобализации превращает мир в единое целое и соответственно делает встречу религий и культур неотвратимой.

Подчеркивая определенную ограниченность концепций христианской глобалистики, следует все-таки признать их влияние на формирование глобального сознания. Поэтому идеи христианской глобалистики возможно и оправданно трактовать как существенный элемент интеллектуального потенциала людей, занимающий важное место в современной культуре и направленный на преодоление все новых и новых вызовов, предъявляемых противоречиями эволюции современного человечества. И они вполне могут оказать серьезную помощь в поиске новых направлений развития духовной культуры.

### **Литература**

1. Кефели, И. Ф. Проблемы формирования идеологии гуманизма в условиях глобализма // Человек. Государство. Глобализация : сб. ст./ С-Петерб. филос. об-во; Ин-т политологии АН Грузии ; под ред. В.В. Парцвания. – СПб.; Тбилиси, 2005. – Вып. 3. – 587 с.
2. Философия. Наука. Цивилизация / под ред. В.В. Казютинского. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 368 с.
3. Иоанн Павел II. Мысли о земном / Иоанн Павел II. – М. : Новости, 1992. – 420 с.
4. Энцикліка "Deus caritas est" Святого Айца Бэнэдыкта XVI. – Гродна : Гродзенская Рыма-каталіцкая Дыяцезія, 2006. – 66 с.

## **«ПЕСНОПЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ» П. ДЕМУЦЬКОГО В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ПРАКТИКИ НА МЕЖІ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ**

**Марущак Мария Богдановна**

аспирант кафедри теорії і історії культури, НМАУ ім. П.І. Чайковського;  
магістр музики (Київ, Україна)

Ім'я Порфирія Даниловича Демуцького – відомого українського фольклориста, композитора, лікаря – все частіше починає звучати в осередку церковної хорової практики. Слід згадати роботи молодих науковців, що досліджували

церковну спадщину композитора. Так, серед невеликої кількості робіт зазначимо дослідницю О. Засадну з дисертаційною працею [3] та автора даної роботи [4]. Хоча ці дві праці розглядають літургійну композицію П. Демуцького, проте опираються на два різні музичні матеріали. Так, в першій роботі досліджується Літургія для жіночого хору П. Демуцького, що була видана у 1922 році [1], а в другій – рукописний матеріал Літургії [2] (для мішаного хору), який був написаний приблизно на п'ятнадцять років<sup>1</sup> раніше і був заборонений до друку<sup>2</sup>. Хоровий склад, мовні версії, кількість номерів обумовлюють різницю двох Літургій П. Демуцького:

<p><b>Літургія П. Демуцького</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• жіночий хор (триголосся, епізодично – двоголосся, чотириголосся)</li> <li>• українська мова у всіх номерах</li> <li>• 27 хорових номери</li> </ul>	<p><b>«Піснопіння Божественної Літургії. Муз. П. Демуцького</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• мішаний хор (триголосся, епізодично – чотириголосся)</li> <li>• старослов'янська, українська (частково) мови,</li> <li>• 53 хорових номери</li> </ul>
--	--

Предметом даної статті є постать хорового диригента, церковного діяча Порфирія Демуцького, об'єктом – твір композитора «Піснопіння Божественної Літургії. П. Демуцького». Нотним джерелом, що розглядається в статті, слугує знайдений автором рукопис «Піснопіння Божественної Літургії П. Демуцького» [2], який знаходиться в Рукописному фонді бібліотеки ім. В. І. Вернадського.

Новизну та актуальність даної роботи становлять дослідження мовних особливостей даного твору, що проаналізовані вперше.

«Піснопіння Божественної Літургії. П. Демуцького» (рукописний варіант) з'являється в творчому доробку композитора в кінці XIX ст., в часи заборони церковної творчості та канону церкви, як такої. Це пояснює той факт, що твір не був виданий. Вибрані композиції з твору «Піснопіння Божественної Літургії П. Демуцького» були переосмислені Порфирієм Демуцьким в жіночий хор. Так, паралітургійні пісеспіви з оригінальною назвою «Літургія П. Демуцького» вийшли друком 1922 року в Київській друкарні І.І. Чоколова. [1]

Слід зазначити, що доля першоджерела склалася таким чином: хоча збірка і не була видана, проте з очевидністю можна сказати, що виконання її могло здійснюватись Порфирієм Демуцьким, адже композитор був регентом церковного хору ( село Янишівка ) та засновником, керівником Охматівського народного хору ( село Охматів). Можливо через велику хорову діяльність (як церковну так і народну), що тривала протягом всього його життя в сільській місцевості, Порфирій Демуцький дає назву своїй Літургії «Песнопения Божественной Литургии преспособленные для сельских хоров». Композитор завж-

<sup>1</sup> В рукописі «Піснопіння Божественної Літургії. Муз. П. Демуцького» композитором не вказана дата написання твору.

<sup>2</sup> В Рукописному фонді бібліотеки ім. В. І. Вернадського (фонд І, колекція 35932 – «Піснопіння Божественної Літургії. Муз. П. Демуцького» був знайдений документ наступного змісту (збережено стилістику рукопису): «Цей твір П. Демуцького ще за часів царату було надіслано по умовах того часу до Синодської цензури, але десять років пройшло, поки його було повернуто з написом що «за простонародності изложения и искажение тональности воспрещается к печатанию и употреблению в церквах».

ди підтримував ідеї розвитку сільської церковної культури та популяризації народної творчості.<sup>1</sup>

Слід зазначити, що Порфи́рій Демущкий не мав професійної музичної освіти і являється композитором – самоучою. Проте, завдяки його багатолітній практиці збирання українського фольклору, регентській діяльності митець створює унікальний зразок Літургійних піснеспівів. [4]

Мовна особливість твору «Піснопіння Божественної Літургії П. Демущкого» відображається перш за все в назвах рукописного джерела. На титульній твердій палітурці міститься – «Піснопіння Божественної Літургії. Муз. П. Демущкого»<sup>2</sup>, а в автографі першої сторінки, перед нотним матеріалом – «Песнопения Божественной Литургии преспособленные для сельских хоров П. Демущким»<sup>3</sup>.

Номери Літургії розподіляються на три розділи:

Основний розділ 53 номери	Акафістні піснеспіви 11 номерів	Додаток (незавершені твори) 9 номерів
------------------------------	------------------------------------	--

З прийняттям рішення про відродження та популяризацію української духовної музики на Вселенському Соборі 1921 році, активно створюються зразки автентичного, народного релігійного музикування. Перш за все це проявилось в текстологічних особливостях створюваних зразків. Не виключення стала і збірка «Песнопения Божественной Литургии», що спочатку являла зразок старослов'янської текстологічної основи, і потім частково набула українського текстового переосмислення. Про це свідчить підписана українська мова (частково) під старослов'янським текстом та поява у 1922 році видання «Літургія П. Демущкого».

Твори з двомовний текстом знаходимо лише в основному розділі «Песнопения Божественной Литургии». Всього чотирнадцять номерів<sup>4</sup>.

№ 4 «Едиnorodный Сине»	№ 20 «Херувимская песнь» (№ 7)
№ 5 «Во Царствии Твоем»	№ 21 «Херувимская песнь» (№ 8)
№ 6 «Приидите поклонимся»	№ 25 «Милость мира» (№ 1)
№ 7 «Святы́й Боже» (№ 1)	№ 26 «Тебе поем»
№ 15 «Херувимская песнь» (№ 2)	№ 38 «Творяй Ангелы Своя духи»
№ 16 «Херувимская песнь» (№ 3)	№ 44 «Видехом свет истинный»
№ 18 «Херувимская песнь» (№ 5)	№ 45 «Да исполнятся уста наша»

Джерелознавчі особливості збірки: авторські композиції П. Демущкого; мелодії до яких взяті з церковного обіходу за різні роки; без вказівки про джерело; із позначкою «из старых нот»; різні церковні розспіви; записані з голосу. Таке різноманіття джерел виявляється досить цікавим в світлі майбутніх наукових пошуків.

<sup>1</sup> Порфи́рій Демущкий закінчивши Київську духовну семінарію в 1882 році, Київський інститут Святого Володимира в 1889 році, студіюючись в хорі М. Лисенка в студентські роки, все ж повертається до рідного села Янишівка. Пізніше разом з дружиною переїздить в село Охматів (тепер Черкаська область).

<sup>2</sup> Збережено стилістику оригіналу.

<sup>3</sup> Збережено стилістику оригіналу.

<sup>4</sup> Назви номерів подаватимуться за першим текстовим варіантом (тобто старослов'янською мовою).

Підсумовуючи, слід сказати про активність творчих пошуків композиторів, що базувались на ідеях розвитку української церковної музики. Також слід підкреслити важливе значення твору П. Демуцького «Песнопения Божественной Литургии» для сучасної церковної практики.

### **Литература**

1. Демуцький, П. Літургія / П. Демуцький. – К. : 7я Гостип., 1922. – 16 с.
2. Демуцький, П. Піснопіння Божественної Літургії. Музика П. Демуцького / П. Демуцький. – І 35932. – рукописний фонд НБУ ім. В. І. Вернадського. – 68 с.
3. Засадна, О. Українська церковно-музична творчість 20-х років ХХ століття: жанрові пріоритети та стилістичні особливості (на прикладі доробку композиторів київської хорової школи) : дис. канд. мистецтвознавства : 26.00.01 Мистецтвознавство / О. Засадна ; ( Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського) – К., 2014. – 207 с.
4. Шелепко, М. (Марущак М.) П. Демуцький. Відоме та невідоме в творчій біографії митця в контексті української музичної культури / М. Марущак // Київське музикознавство, 2013. – Вип. 46. – С. 30–35.

## **НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК ИГРОВОЙ ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ**

### **Марченко Зоя Николаевна**

старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук  
Гродненского государственного медицинского университета  
(г. Гродно, Беларусь)

Проблема использования интерпретационного ресурса игры занимает одно из заметных мест в философии культуры. В данной статье сделана попытка рассмотрения феномена неоязычества с точки зрения современных игровых концепций культурологии.

Игра сопровождает человечество на протяжении всего процесса его эволюционного развития и определяет способ его бытия, позволяет эффективно и качественно воздействовать на сознание человека, содействует правильному формированию мировоззрения, росту духовного развития, трансформации культуры быта людей. Любой культуре присущ игровой элемент, являющийся неким внутренним механизмом, развивающим и организовывающим данную культуру. Игра, утверждает Й. Хейзинга, изначально существовала прежде самой человеческой культуры, собственно и культура возникает в форме игры, разыгрывается [5, с. 21]. Культуру иногда рассматривают либо как одну специфическую игру, в которую вовлечены все представители данной культурной традиции, либо как совокупность различных игр, многие из которых присущи различным культурам [6, с. 290].

Игра, с точки зрения игровой концепции культуры Й. Хейзинги, это некоторая свободная деятельность, которая осознается как «ненастоящая», несвязанная с обыденной жизнью, но, тем не менее, могущая полностью захватить играющего; которая не обуславливается никакими ближайшими интересами (материальными или доставляемой пользой); которая протекает в особо от-

веденном пространстве и времени, упорядочена и в соответствии с определенными правилами, и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружить себя тайной или подчеркивает свою необычность по отношению к прочему миру своеобразной одеждой и обликом [5, с. 31]. Все приведенные характеристики так или иначе характеризуют проявление феномена неоязычества в современной культуре, а потому новое язычество может рассматриваться в контексте игровой концепции в культурологии.

Конечно же, неоязычество в узком смысле этого слова является фактом религиозного сознания и религиозной жизни. Новые язычники обращаются к традиционной национальной культуре (мифологии, фольклору, обрядам и обычаям), делая попытку сформировать непротиворечивую мировоззренческую и религиозно – культовую систему, дополнив её недостающие элементы религиозными построениями из различных древних языческих культур.

Однако последние опросы населения фиксируют затухание собственно «религиозного ренессанса» и указывают на то, что большинство современных людей имеет неопределенное мировоззрение, которое нельзя назвать ни религиозным, ни атеистическим. Оно формируется под воздействием массовой культуры, в которой эклектически сочетаются парарелигиозные и паранаучные мифологемы. Согласно концепции исследователя новых религиозных движений – М. Эпштейна, новые религии XX в. зачастую вырождаются в идеологию, заявляя о своей непогрешимости и абсолютном характере догм, отправление религиозного культа превращается в игру (имитацию), а мировоззренческие установки используются различными политическими и общественными движениями для достижения своих собственных целей [7]. В «чисто религиозной религиозности» остается все меньше непосредственной связи с конкретной жизнью, беднеет её мирское содержание, она замыкается на «чисто религиозном» учении и практике и всё её значение сводится к религиозному освящению кульминационных пунктов жизни – рождения, бракосочетания, смерти [2]. Мы становимся свидетелями усиления подчеркнуто рассудочного отношения к религии, обращение к последней оказывается обусловленным либо возникшем в обществе неким подобием моды на религиозность, либо своеобразным расчетом, выраженном в обеспечении «благополучия в загробном мире». Люди зачастую ищут в религии спасение от чувства одиночества и восполнения эмоционального голода, который они испытывают в повседневной жизни.

Неоязычество уникально по разнородности своих проявлений в культуре. Следует отметить, что в целом неоязыческое мировоззрение основано на основных принципах, привнесенных в этот мир постмодернистской философией, которые характеризуются неопределенностью, фрагментарностью в восприятии и описании мира, принципом монтажа, “деканонизацией”, смешением, синкретизмом, театральностью, парадоксальным игровым конструированием. Рассмотренное в терминах постмодернистского дискурса, неоязычество может быть представлено как симулякр – «муляж, эрзац действительности, чистая телесность, правдоподобное подобие» [3]. В таком ракурсе неоязычество выступает как псевдорелигия, простая имитация – «книжное, умозрительное неоязычество, искусственно созданное городской интеллигенцией» [4, с. 168].

Мир, в котором жили предки, для наших современников, является миром, устроенным наилучшим образом. Правила как сокровенное знание древности обожествляются, им приписывается сверхъестественное происхождение. Обряд, ритуал, культ приравниваются к игре и представляют собой «изображение, предъявление, драматическое переживание в образах, замещающее претворение» [5, с. 19]. Архаические культовые действия воссоздаются современными носителями языческой традиции, имеют игровой характер: «Игра дарована нашему Духу как способность к Освобождению...Игра может быть и не Бог, но совершенно явственное присутствие в ней Божественного» – заявляет один из приверженцев современного язычества [1].

Творчество адептов неоязычества – своеобразный выход из рамок обычной жизни во временную сферу деятельности с вполне определенной направленностью. Реконструкция и вымысел переплетаются в трудах неоязычников, часто конечные результаты их изысканий являются плодом их воображения. Игровой фактор в неоязычестве создает особый аспект восприятия мира адептами.

Неоязычество как игровой феномен культуры расширяет контекст существования человека, горизонт его самосознания и самопознания. В игре происходит выход человека за собственные пределы, трансцендирование к новым смыслам и ценностям.

### **Литература**

1. Андреев, А. Игра и игрецы / А. Андреев // Мифы и магия индоевропейцев. – М., 1996. – Вып. 2. – С. 130–133.
2. Гвардини, Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 125–163.
3. Маньковская, Н.Б. Симулакр в искусстве и эстетике / Н.Б. Маньковская // Философские науки. – 1998. – № 3–4. – С. 63–75.
4. Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В. Шнирельман. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 180 с.
5. Хейзинга, Й. Homo Ludens / Человек играющий. Статьи по истории культуры / пер. с нидерландского и сост. Д.В. Сильвестрова. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 496 с.
6. Шикаренко, В.Д. Игра и культура / В.Д. Шикаренко // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 4. – С. 288–297.
7. Эпштейн, М. Новое сектанство / М. Эпштейн. – М. : Изд-во «Лабиринт», 1994. – 181 с.

## **BIZANTYŃSKO-RUSKA POLICHROMIA KAPLICY TRÓJCY ŚWIĘTEJ NA ZAMKU LUBELSKIM**

**Mianshenina Hanna**

**(Меньшенина Анна Владимировна)**

докторант Люблинского Католического Университета Яна Павла II  
(г. Люблин, Польша)

Kościół Świętej Trójcy, wchodzący do zespołu architektonicznego wzgórza zamkowego w Lublinie, nazywany jest powszechnie kaplicą zamkową. Pierwsze wzmianki pochodzą z lat 1325-1327 roku. W drugim dziesięcioleciu XV wieku, z ini-

cjatywy Władysława Jagiełły, na koszt rady miejskiej lubelskiej we wnętrzu świątyni zostały podjęte prace malarskie pod kierunkiem mistrza Andrzeja. W 1418 roku malowanie polichromii zostało ukończone. W połowie XVI wieku kościół zamkowy uległ częściowym przeobrażeniom w związku z przebudową zamku lubelskiego w stylu renesansowym. W czasie wojen szwedzkich i kozackich kaplica uległa znacznym zniszczeniom. W latach 1823–1826 na miejscu zrujnowanego zamku wzniesiony został neogotycki gmach, przeznaczony na więzienie. Świątynię otynkowano z zewnątrz i odnowiono jej wnętrze, przeznaczając je na kaplicę dla więźniów. Polichromie pokryto warstwą tynku i pobiaty wapiennej. Dopiero w roku w 1897 roku lubelski artysta malarz Józef Smoliński odkrył w kościele fragmenty piętnastowiecznej polichromii[1, s. 13–15].

W latach dwudziestych XX wieku nastąpiło całkowite odświeżenie malowideł spod tynku, co spowodowało żywe zainteresowanie kaplicą w kręgach historyków i badaczy sztuki. W 1930 roku ukazało się pierwsze naukowe opracowanie polichromii Michała Walickiego, który rozpoznając większość przedstawień kaplicy podjął próbę określenia rodowodu malowideł lubelskich[4]. W roku 1983 powstała praca Anny Różyckiej-Bryzej, w której autorka poddała rewizji wcześniejsze rozpoznania oraz zidentyfikowała wiele nowych scen, łącząc je spójnie treściowo oraz ideowo[3].

Malowidła zostały wykonane przez zespół kilku malarzy o różnym rodowodzie artystycznym, reprezentujący trzy główne maniery indywidualne. Byli to malarze Andrzej, Cyryl i Juszek. Imiona zostały odczytane podczas prac konserwatorskich w 1979 roku przez Krystynę Durakiewicz i Marię Milewską. Dekorację lubelskiej kaplicy wykonano techniką fresku[5]. W kaplicy lubelskiej, mimo ograniczeń związanych z wymogami katolickiej liturgii, a także wynikających z układu przestrzennego gotyckiego jednonawowego kościoła, zrealizowano pełny program zgodny z bizantyjskimi zasadami ikonograficznymi [2, s. 15].

Przedstawienia umieszczone na sklepieniu i ścianach kaplicy tworzą cykl tematyczny. Najważniejsze w hierarchii są tu przedstawienia głoszące chwałę Boga (cykl doksolologiczny). W tym cyklu dominują *Chrystus w majestacie* i *Duch Święty*, które wchodzi w skład kompozycji *Trójca Święta*. Motyw Trójcy Świętej, wyobrażony symbolicznie w formie starotestamentowej w Gościnności Abrahama, jest głównym tematem dekoracji malarskiej kaplicy lubelskiej. Obraz niebiańskiej chwały Boga rozwinięty na sklepieniu uzupełniają kompozycje *Deesis* (Modlitwa) i *Etimazja* (tron Boga).

Cykl ewangeliczny przedstawia w górnej i środkowej strefie nawy dwanaście najważniejszych wydarzeń z życia Chrystusa i Marii, odpowiadających wielkim świętom w roku liturgicznym Kościoła. Cykl rozpoczyna *Zwiastowanie* na górnej partii ściany tęczowej oraz *Nawiedzenie* na południowej ścianie nawy. Niewielkie fragmenty pozostały ze sceny *Narodzenie Chrystusa*. Kontynuacją cyklu świąt są *Ofiarowanie Chrystusa w świątyni*, *Chrzest Chrystusa*. Wątek narracji prowadzi do niższej strefy północnej ściany nawy, w której umieszczono sceny: *Przemierzenie*, *Wskreszenie Łazarza* i *Wjazd do Jerozolimy*. W prezbiterium przedstawiony jest szeroko rozbudowany temat pasyjny rozpoczynający od sceny *Umywania nóg apostołom*. W górnej strefie północnej ściany prezbiterium umieszczono *Ostatnią Wieczerzę* oraz *Zmowy Judasza z kapłanami*. Zgodnie z tokiem narracji przechodzi-

my do najwyższego, zamkniętego ostrołukiem pola północnej ściany prezbiterium, gdzie umieszczono *Modlitwę w Ogrójcu*. Tuż przy ołtarzu przedstawiono *Pojmanie Chrystusa*.

W dolnej części północnej ściany prezbiterium widoczne są trzy sceny związane tematycznie z *Zaparcie i żalem św. Piotra*. Po prawej stronie ołtarza przedstawiono *Sąd Sanhedrynu* i rozdzielonej przez okno scenę *Sądu Piłata*. W sąsiadujących ścianach przedstawiono kolejne etapy Pasji *Naigrywanie* i *Biczowanie*. Ostatnie chwile Chrystusa przed ukrzyżowaniem ilustruje uszkodzona scena *Ustawienie krzyża i Odmowa wypicia wina z żółcią*. W największej na ścianie południowej prezbiterium przedstawiono *Ukrzyżowanie*. Kolejna scena to *Zdjęcie z krzyża*. Program Męki Pańskiej zamyka kompozycja *Niewiasty u grobu*.

W nawie prezbiterium zostały przedstawione kolejne święta liturgiczne: *Zstąpienie do piekieł* (Anastasis), *Wniebowstąpienie* i *Zaśnięcie Matki Boskiej* (Koimesis). Przedstawienia cyklu dwunastu święt oraz męki Chrystusa uzupełniono związanymi z nimi treściowo i ideowo obrazami. Dopelnieniem *Ostatniej Wieczerzy* jest *Komunia Apostołów*. Wątek pasyjny wzbogacono o scenę *Zwiastowania Męki* i i wizerunek *Paraskewy Piatnicy*. Temat Zmartwychwstania uzupełnia kompozycja *Chrystusa pojawiającego się Mariom*. *Cud Uzdrowienia w szabat* jest dopelnieniem *Wskreszenia Łazarza*. *Rzeź niewiniątek* nawiązuje do tematu *Boże Narodzenie*, przedstawionego na tej samej ścianie. Na szczycie ściany tęczowej przedstawiony *Mandylion*.

Wątek hagiograficzny wypełniają prawie całą zachodnią ścianę, przyległe partie ścian – południowej i północnej oraz filar podpierający sklepienie. Przedstawiono w nich całopostaciowe, frontalne wizerunki świętych lub narracyjnie ujęte najważniejsze epizody z życia świętych. Na południowej ścianie umieszczono sceny *Elia-sza na pustyni*, *Komunia i pogrzeb Marii Egipcjanki*, *Święty Gerasim*, *wyjmujący ciern z łapy Iwa*, *Święty Onufry* i *Święty Pafnucy*. Dolna część ściany zachodniej wypełniają postacie *Świętych anachoretów* – *Pachomiusza*, *Antoniego Pustelnika*, *Makarego Egipskiego*, *Saby Kapadockiego*, *Spyridona z Trimitontu* i *Daniela Słupnika*. W północno-zachodnim narożu nawy umieszczono *Świętych: Kosmę, Damiana, Kira, i Jana*. Barwną narrację wyróżnia się przedzieloną oknem scena ukazująca *Daniela w lwiej jamie* i *Habakuka*. Poczet świętych uzupełniają wizerunki męczenników – *Teodora Stratitesa* i *Teodora Tirona*.

W południowo-zachodnim narożku kaplicy, na obudowie schodów prowadzących na emporę oraz przejściu do prezbiterium, a także na wewnętrznych polach łuku tęczowego, przedstawiono sceny związane tematycznie z fundatorem malowideł, tzw. wątek fundatorski. Najbardziej rozbudowaną kompozycją jest *Modlitwa fundatora*. Centralną część zajmuje Matka Boska z Chrystusem wznoszącym rękę w geście błogosławieństwa. Przed Marią klęczy Władysław Jagiełło z rękami złożonymi do modlitwy. Obraz duchowej więzi króla z Chrystusem i Marią dopełnia symboliczny *Konny portret Jagiełły*. Naprzeciw znajduje się kompozycja z *Napisem fundacyjnym*[2].

Polichromia w Kaplica Trójcy Świętej jest rzadko spotykanym i niezwykle cennym zespołem malowideł rusko-bizantyjskich nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie. Spośród fresków w tym stylu, które dotarły do naszych czasów znajdują się w katedrze sandomierskiej, kolegiacie wiślickiej oraz w kaplicy Świętokrzyskiej na Wa-

welu, polichromia lubelska należy do najstarszych, niemal całkowicie zachowanych oraz datowanych, co stanowi o jej wyjątkowej wartości [1, s. 19].

Po przekazaniu budynku zamku na potrzeby Muzeum Lubelskiego w roku 1954, przeprowadzono dokładne prace konserwatorskie, dotyczące nie tylko konserwację architektury kaplicy, ale głównie polichromii. Prace zostały zakończone w 1997 roku i kaplica została otwarta dla zwiedzających.

### **Литература**

1. Buczkowa, I. Kościół Świętej Trójcy na Zamku Lubelskim / I. Buczkowa. – Lublin : Muzeum Okręgowe, 1983. – 23 s.
2. Koziarska-Kowalik, J. Kaplica Trójcy świętej na Zamku Lubelskim / J. Koziarska-Kowalik. – Lublin : Muzeum Lubelskie, 2006. – 36 s.
3. Różycka-Bryzek, A. Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego / A. Różycka-Bryzek. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983. – 176 s.
4. Walicki, M. Malowidła ściennie kościoła św. Trójcy na Zamku w Lublinie (1418) / M. Walicki. – Warszawa : Zakład Architektury Polskiej Politechniki Warszawskiej, 1930. – 91 s.
5. Śliwińska, M. Freski w kaplicy Trójcy Świętej. [Электронный ресурс] URL: [http://teatrnn.pl/leksykon/node/197/freski\\_w\\_kaplicy\\_.htm](http://teatrnn.pl/leksykon/node/197/freski_w_kaplicy_.htm) (дата обращения: 24.02.2016)

## **МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА: ОТРАЖЕНИЕ В ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ ПРАВОСЛАВИЯ И КАТОЛИЧЕСТВА**

### **Монина Наталья Петровна**

доцент кафедры хореографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского; кандидат философских наук (г. Омск, Россия)

Культура, сформированная географией и природой, условиями и особенностями существования людей, способами их приспособления к окружающему миру, одухотворяется религией. Вне религии существование культуры невозможно. Именно религия определяет формулирование, развитие и трансформацию ценностных матриц различных цивилизаций. Проявление же этих ценностных матриц происходит в поле культуры. Литература, архитектура, живопись – все несет в себе определенные аксиологические установки, определенный взгляд на мир, общество, человека.

В данной работе рассмотрим ключевые ценностные доминанты католической и православной культур, отраженные в храмовой архитектуре. Напомним, что вышеперечисленные цивилизации создают единой поле христианской цивилизации, но по мере историко-культурного развития, произошло размежевание. Западноевропейские страны приняли христианство от Рима, Русь крестилась от Византии. Великая схизма 1054 г. окончательно разделила католичество и православие, а позже, в ходе Реформации оформился и протестантизм.

В центре нашего внимания будет находится храмовая архитектура, поскольку именно храм, на наш взгляд, в наиболее зримой форме отражает

картину мира, в том числе и аксиологический ее компонент. Согласно универсалистской концепции христианства, храм отражает всю сумму человеческих знаний о мире. Он есть отражение картины мира, присущей данной культуре.

В контексте данной работы под метафизическими ценностями христианства мы будем понимать определенные ценностные установки, формирующие представление о бытии и о месте и роли человека в этом мире.

Анализ отражения метафизики христианства в его западном и восточном вариантах, на наш взгляд, логично будет продемонстрировано через три основных компонента: онтологический, антропологический и эстетический.

Какой образ мира, бытия демонстрирует нам католический храм, каковы ценностные ориентиры бытия католического мира? Сразу оговоримся, что европейская храмовая архитектура в своем развитии прошла два этапа: романский и готический. Мы остановимся на архитектуре готики, ибо она, на наш взгляд, наиболее ярко отражает сущность онтологии Запада.

Западная цивилизация в ходе своего историко-культурного развития формирует определенные онтологические установки, в основе которых идея о природе как о фокусе приложения человеком своих сил. Западный прометеевский человек насаждает чисто инструментальное отношение ко всему сущему. Постепенно происходит смена духовных ориентиров от Творца к твари, что, безусловно, находит отражение в архитектурных образах. Ключевой доминантой готических соборов, отражающей подобные онтологические представления, является их внешний облик. Готический шпиль, говоря словами Е. Трубецкого, «выражает собою неудержимое стремление ввысь, поднимающее от земли к небу каменные громады» [1, с. 11]. Трансцендирующая вертикаль, явный прорыв вверх указывает нам направление этого прорыва – от человека к Богу, снизу-вверх, что, на наш взгляд, отражает устремленность человека в мир горний, желание его постичь, объяснить человеческими рациональными методами. Готические шпили отражают и идею единства мира, сочлененности двух миров: человеческого и божественного, идею всеобщей проницаемости границ. Следует отметить, что готика появляется после раскола церквей и готические шпили, взметнувшиеся ввысь, лишенные крестов отражают поиск некогда утраченного и невозвратимого единства.

Онтология православной культуры также находит свое отражение в церковной архитектуре. По своему характеру она, как верно отметил А. Кураев, антиготическая. Базисным принципом русской онтологии выступает всеединство, понимаемое как единство всего сущего. В сфере религии – это единство Божественного и тварного миров, Бога и человека. Как писал Е. Трубецкой: «Собор всей твари как грядущий мир вселенной, объемлющей и ангелов, и человеков и всякое дыхание земное, – такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая и в древней нашей архитектуре, и в живописи» [1, с. 13]. Но акценты в данном случае расставлены иначе, чем в католичестве. Направление вертикали православного храма не снизу-вверх как в готике, а, наоборот, сверху вниз. Луковичный купол, с одной (внутренней) стороны, выполняет традиционное значение всякого купола, а с другой (внешней), принимает форму пламени, символизирующего молитвенное горение.

И именно через это горение «небо сходит на землю, проводится внутрь храма и становится здесь тем его завершением, где все земное покрывается рукою Всевышнего, благословляющей из темно-синего свода» [1, с. 12].

Антропологический компонент также по-разному реализуется в храмовой архитектуре католичества и православия.

Антропоцентричная по своему характеру европейская культура не изменяет своим принципам и в контексте религиозного искусства. Для готики характерна имманетизация внутреннего пространства в контексте антропного принципа. Наиболее яркий пример в данном случае – появление сидячих мест в храме, что с одной стороны, отражает представление о том, что каждый человек имеет определенное место в мире в соответствии со своим социальным статусом, с другой – отражает специфику отношения к Богу – как к равному, идея богоподобия постепенно заменяется в католичестве идеей богоравности.

Православный храм демонстрирует иное решение антропологического компонента. В пространстве храма у человека нет строго определенного места, что подчеркивает, на наш взгляд, с одной стороны, необходимое единство всех перед Богом, только в группе человек ощущает укорененность в пространстве, а с другой, ощущение человеком себя в храме не как субъекта, а скорее, как объекта, не он здесь главный.

Реализация эстетического компонента в храмовом зодчестве католической Европы и православной России также различно. Наиболее ярко они проявляются в храмовой живописи. Причем, различия между католической и православной иконой столь разительны, что порой возникают сомнения, а действительно ли католические иконы – это иконы, а не живописные картины? Яркий пример – созданные почти в один и тот же период «Троица» А. Рублева и «Троица» Мазаччо. В западной культуре изображения вечного и бесконечного постепенно начали подменяться изображениями конкретного, телесного характера. Еще Карл Великий, коронованный в 800 г. в Риме, говорил о том, что греки веруют почти только в изображение, мы же более почитаем реликвии святых – подлинные останки их тел или их одеяния. Создатели этих художественных творений обратили свой взор к человеку, его телесности и страстям, тем самым провели строгую границу между миром горним и земным. А.Ф. Лосев явные проявления этих внутренних различий видел в том, «как отличается вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи» [2, с. 172].

Таким образом, рассмотрев метафизические ценности христианства через призму трех компонентов: онтологического, антропологического и эстетического, следует отметить различные аксиологические подходы католичества и православия в трактовке сущности и специфики христианства в контексте храмовой архитектуры.

## Литература

1. Трубецкой, Е. Три очерка о русской иконе. – Новосибирск : Издательство «Сибирь XXI век», 1991. – 112 с.
2. Кураев, А. Традиции. Догмат. Обряд: апологетический очерк. – М. : Клин: Изд. Братство святителя Тихона, 1995. – 413 с.

## ТРАКТОВКА КУЛЬТУРЫ В ДОКУМЕНТАХ СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

### Одиноченко Виктор Александрович

доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины; кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

Прежде всего мы хотели бы подчеркнуть необходимость в рассуждениях о культуре придерживаться принципов конкретности и актуальности, поскольку абстрактные рассуждения приводят к абстрактным выводам. А тема культуры еще и предоставляет широкие возможности для пустого морализирования. Мы собираемся говорить о достаточно простой вещи: что в современной католической церкви понимается под культурой. Осмысление этого понимания актуально, на наш взгляд, в свете тенденций в современном белорусском обществе.

Сейчас в литературе существует около 500 определений культуры. Такое обилие объясняется не только сложностью самого феномена, требующего для своего осмысления сочетания нескольких подходов, но и тем, что любая интерпретация культуры сама является культурным феноменом и служит не только ее пониманию, но выявлению возможности новых путей развития.

Вызывает интерес то, как культура трактуется в католической церкви, поскольку последняя – не просто самое многочисленное направление в христианстве, но также именно она оказала наибольшее влияние на формирование европейской культуры.

Сейчас наша страна проходит через этап всеобъемлющей трансформации. В сфере общественного сознания меняются принципиальные схемы трактовки реальности, Христианство, как правило, рассматривается в качестве одного из оснований белорусской культуры, прежде всего, в области морали. Кроме того актуальным сейчас является вопрос о выработке путей дальнейшего развития и месте Беларуси среди европейских стран.

Католичество – вторая по численности приверженцев христианская конфессия в Беларуси. Оно имеет долгую историю на наших землях. Для современной католической церкви характерна социальная и культурная активность, основанная на стремлении наладить диалог с современным миром. Одним из проявлений этого стремления является учреждение в 1982 г. папой Иоанном Павлом II Папского совета по культуре. Само понимание культуры в католической церкви будет оказывать влияние на наше общественное сознание.

В качестве исходного мы возьмем определение из католической энциклопедии: «Культура (лат. *cultura* – исходно «возделывание») – исторически раз-

вивающаяся и передаваемая из поколения в поколение совокупность образцов и норм человец. деятельности, поведения и коммуникации, характерная для определенного сооб-ва людей» [1, стб. 1425]. Его специфика состоит в том, что культура понимается прежде всего как совокупность норм поведения, как то, что способствует развитию человека. В русле это подхода находится определение культуры, данное в пастырской конституции «Радость и надежда», принятой на Втором Ватиканском соборе: «Слово «культура» в общем смысле обозначает все то, чем человек утончает и развивает различные дарования души и тела; старается своими познаниями и трудом подчинить своей власти всю вселенную, делает социальную жизнь... более гуманной» [2, с. 382].

Рассматривая эти определения, следует учитывать специфику религиозной картины мира. Упрощенно говоря, она предполагает наличие двух видов реальность: имманентной этого мира и трансцендентной сверхъестественного. Культура в католической церкви понимается как творение человека и чисто по-стороннее образование. Неизбежно возникает проблема, каким образом она сочетается с трансцендентным, о котором говорит христианство. Ее наличие в современной католической церкви признается. Отмечается, что «Согласование культуры с христианством не всегда происходило без затруднений» [2, с. 390].

Специфика позиции современной католической церкви, вытекающая из ее характера (от греч. *katholikos* – *вселенский*), состоит в том, что она не связывает себя с той или иной культурой: «На протяжении веков, сквозь бесчисленное множество языков, культур, народов и наций, Церковь не перестает исповедовать единую свою веру» [3, с. 50]. В этом отличие от позиции русской православной церкви, наиболее многочисленной в современной Беларуси, в которой очень сильна тенденция претендовать на статус религии восточных славян.

Поскольку культура в современной католической церкви рассматривается как продукт человеческого творчества, подчеркивается как ее автономность, так и необходимость усилий для того, «чтобы она не стала только земным гуманизмом и даже враждебной по отношению к религии» [2, с. 384].

Ввиду своего исключительно постороннего характера культура не может, с точки зрения католической церкви, иметь абсолютную ценность: «каждое культурное, социальное, экономическое и политическое достижение... должны всегда оцениваться также и в измерении ее относительности и временности, потому что «проходит образ этого мира» (1 Кор. 7, 31)» [4, с. 50].

Католическая церковь исходит из того, что она обращена к трансцендентному, поэтому христианские общины «образуют особую общность «выше человеческой, расовой, культурной и социальной близости» [3, с. 284]. Признавая значимость достижений современной культуры, католическая церковь опасается, чтобы человек «слишком доверяясь современным изобретениям «не почел себя самодостаточным и не перестал искать высших ценностей» [2, с. 386].

Говоря об общественном и культурном прогрессе и признавая его важность для развития человека, католическая церковь в то же время подчеркивает, что «христиане должны отличать возрастание Царства Божия от общественного и культурного прогресса, в котором они участвуют» [3, с. 643]. В то

же время, в соответствии в программой аджорнаменто (итал. *aggiornamento* – *соответствие сегодняшнему дню*), провозглашенной на Втором Ватиканском соборе, католическая церковь подчеркивает, что она не равнодушна «ко всему, что избирает, осуществляет и чем живет общество» [4, с. 59].

Церковь утверждает «законную автономию человеческой культуры» [2, с. 387], поскольку «спасение охватывает реальность этого мира» [4, с. 21] и «человеческой личности свойственно достигать подлинной и полной человечности только через культуру» [2, с. 382].

В Беларуси произошло радикальное изменение трактовки религии. Раньше она рассматривалась с идеологической точки зрения, сейчас – в основном с культурологической, подчеркивается ее благотворное влияние на белорусскую культуру. Последнее зачастую имеет декларативный характер. Тем не менее, важно обращать внимание не только на конфликты религии и культуры, но и на их взаимодействие. Католическая церковь исходит из того, что «между вестью о спасении и человеческой культурой существуют многочисленные связи» [2, с. 386].

Мы стремились подчеркнуть специфику той онтологии, опираясь на которую, современная католическая церковь трактует культуру. Культура относится ей к имманентной реальности, которая имеет вторичный характер. При таком подходе снимается острота проблема происхождения культуры, она рассматривается в контексте творения. Но возникает проблема соотношения имманентного с трансцендентным, которое является его источником и основанием.

### **Литература**

1. Католическая энциклопедия : в 5 т. – Т. II. – М. : Издательство францисканцев, 2005. – 1818 стб.
2. Второй Ватиканский собор. Конституции. Декреты. Декреталии. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.
3. Катехизис католической церкви. – М. : Рудомино, 1996. – 758 с.
4. Кампенды сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мінск : Про Хрысто, 2011. – 608 с.

## **ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦІЇ БІБЛІЙНОГО НАРАТИВУ В МИСТЕЦТВІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ**

### **Осадча Олександра Анатоліївна**

аспірант кафедри теорії та історії мистецтв Харківської державної академії дизайну і мистецтв; магістр мистецтвознавства (м. Харків, Україна)

Питання кореляції релігії та секуляризму – двох світоглядних полюсів – своїм корінням сягає ще античності. Проте ніколи маятник культури не хитався настільки виразно в бік секуляризму, як в постмодерну епоху. Це стало причиною потужних зрушень в релігійній сфері, трансформації її проявів відповідно до нової ситуації. Ще Мірча Еліаде декларував той факт, що «до якого б ступеню людина не десакралізувала світ, вона не зможе повністю уникнути релігійної поведінки. [...] навіть у найдесакралізованішому існуванні приховані сліди

релігійної оцінки світу» [6, с. 23]. Тож друга половина ХХ стала часом жвавих дискусій, щодо місця та значення релігії в житті нового, постмодерного соціуму.

За визначенням Валентини Воронкової, «постмодернізм – це багатозначний та динамічно рухомий в залежності від історичного, соціального та національного контексту комплекс філософських, епістемологічних та емоційно-естетичних уявлень» [2]. Він не визнає універсальних дискурсів, прагнучи звільнитись від догматизму. Дослідниця наводить характеристики модернізму, запропоновані Іхабом Хассаном, такі як незавершеність, неясність та відкритість, фрагментарність, відмова від канонів та авторитетів, карнавалізація та маргинальність, конструктивізм, звернення до гри, алегорії, діалогу, інтерес до пограничних ситуацій, тощо [2].

Фахівці виділяють три центральні проблеми, які сформували базис постмодерної епохи. Перш за все, це проблема множинного, багатопольярного та мультикультурного світу. Вона, в свою чергу викликає потребу репрезентувати та описати цей світ як текст, вбачаючи в тексті один із варіантів інобуття світу. Третьою стрижневою концепцією постмодернізму є ідея смерті Бога, яку запропонував в свій час ще Фрідріх Ніцше.

Безумовно, що нігілістичні настрої, відчуття застарілості та вичерпаності старої системи цінностей не могли не позначитися на статусі та місці такої визначної пам'ятки як Біблія. Як влучно зазначив теолог та поет Кевін Харт, «вона забезпечує чітку модель канонічності, тобто модель для визначення, які тексти варто вважати такими, що заслуговують на довіру, а які варто замовчувати, проводить чітке розмежування між божественним та мирським. Біблія, як ніщо інше, містить виклик постмодерністським засобам існування, багато того, із чим він не може змиритись» [5, с. 135].

Однією з причин несприйняття «Книги Книг» стала сама природа постмодернізму, що виник як антитеза епосі тоталітарних систем початку ХХ ст. Відтак апологетами цієї філософської течії Біблія сприймалась як певна культурна матриця та явище тоталітарне, фундаменталістське проти якого й застосовувався головний інструмент постмодернізму – деконструкція. «Постмодернізм цей «центральный текст» повністю розмонтував. Зникла не лише сакральність «граничних змістів», утворених трансценденцією, але й уся узгоджена через них понятійна ієрархія» [4, с. 11].

Фактично, у постмодерністському бачення Біблії майстрами візуально-го мистецтва домінує герменевтичний підхід, коли християнська релігія та її роль у соціумі аналізуються через сприйняття Біблії в першу чергу як тексту. Це призводить до виникнення різноманітних тлумачень, що породжуються цілком різними історичними та соціальними умовами й кожне з яких розцінюється як рівнозначне. В таких умовах той, хто читає та репрезентує Писання в творі мистецтва, акцентує увагу не стільки на подіях, які там описані, а на численних способах їх інтерпретацій, перетворюючи цілісний наратив на сукупність його трактувань.

Безумовно, що постмодерністські шукання в сфері візуальної творчості знаходяться в тісному зв'язку й з розробками означеної проблематики й в інших дисциплінах, окрім вже згаданої герменевтики. Даючи їх побіжний огляд, за-

значимо, що інтерес до Святого Писання з боку літературознавців, значно розширили наше розуміння та арсенал дослідження цього явища світової культури [1]. Вагомий внесок зробили і внесок представники структуралістської школи, яка перш за все приділяла увагу аналізу логіки та лінгвістики матеріалу. Її послідовників часто звинувачували в тому, що вони не приділяють достатньо уваги творчому началу, художній гармонії та авторському самовираженню. Іншим вагомим підходом у біблійній герменевтиці стали автономістичні (або текстоцентричні) методи, які розглядали твір як замкнену сутність, зміст якої може бути зрозумілим лише через аналіз взаємовідносин його власних частин.

Художники перейняли цю тенденцію до вільної операції сенсами та декларований релятивізм в сприйнятті Біблії. Як наслідок, біблійна тематика в творчості митців другої половини ХХ століття вписується в загальну тенденцію постмодерністського мистецтва із його тяжінням до контрастного сполучення різних естетичних систем, залученням нових арт-практик (інсталяція, перформанс) та нетрадиційних матеріалів. Весь перелічений арсенал нових засобів дозволяє їм досягнути нової художньої цілісності.

Проте, через таку широту методологічного апарату, з поля зору митців, за спостереженням Людмили Маркової, зникає головний предмет їх художніх «досліджень» – власне Бог: «Діалогічні стосунки позбавляють його виключного положення, зміна учасників діалогу, культурних контекстів призводить до мінливості Бога, а це вже не Бог» [3]. В такий спосіб постмодернізм реалізує одну із своїх вищезгаданих базових програм: «В релігії зникає предмет віри, поклоніння, втілений в Священних текстах, - що ж тоді залишається від релігії?» [3]. Внаслідок цього Священне Писання перетворилось для реципієнта із достатньо чіткої центрованої структури на набір «рівнозначних сигналів – й однаково важливих, й однаково не маючих ніякого значення» [4, с. 141].

Проте, такий кризовий та ентропійний стан, що затягнувся на кілька десятиріч, не міг тривати одвічно – культуротворча думка мала виробити альтернативний шлях розвитку суспільства. Руйнування цілісної картини світу, однією із найвагоміших складових якої завжди була релігія, спонукає науковців, літераторів, художників звернути погляд в бік власної духовної спадщини та шукати нових шляхів осмислення такого потужного культурного масиву як Біблія. Ці пошуки поступово оформлюються в феномен, який вже отримав назву «Нова Релігійність» та потужно розгортається в рамках естетики метамодернізму, що набирає обертів протягом останніх років.

## Література

1. Арапов, А.В. Литературные подходы в библейской герменевтике [Электронный документ] / А.В. Арапов – Режим доступа: [http://e-notabene.ru/fil/article\\_11052.html](http://e-notabene.ru/fil/article_11052.html)– (Название с экрана).
2. Воронкова, В.Г. Истоки возникновения постмодернизма: статус, разновидности и характерные черты [Электронный документ] / В.Г. Воронкова. – Режим доступа: <http://studentam.net.ua/content/view/7478/971>. – (Название с экрана).
3. Маркова, Л.А. Постмодернизм в науке, религии и философии [Электронный документ] / Л.А. Маркова. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000704/index.shtml>.

4. Столяров, А.В. Время вне времен [Текст] / А.В. Столяров // Октябрь. –2002. – №3. – С. 138-142.
5. Харт, К. Постмодернизм [Текст] / К. Харт. – Пер. с англ. К. Ткаченко. – М.: Фаир-пресс, 2006. – 272 с. – (Наука & Жизнь).
6. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / Мирча Элиаде. – М. : МГУ, 1994. – 144 с.

## **МЕСТО УНИКАЛЬНЫХ ХРАМОВ РОССИИ В РАЗВИТИИ РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА**

**Певнёва Наталья Михайловна**

студент исторического факультета Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины (г. Гомель, Беларусь)

В России сосредоточены уникальные памятники религии, истории и культуры. Это делает её зоной благоприятной для развития такого направления как религиозный туризм. Религия, все глубже проникая в общественные отношения, открывает новые горизонты для туристских обменов.

Интенсивность потоков туристов, путешествующих по миру с паломническими и религиозными целями, ежегодно увеличивается. Если в 2001 г. количество поездок с религиозными целями было примерно равно количеству поездок с целью обучения или лечения, то в 2002 г. он в 3 раза превысил эти направления в туризме и стал сопоставим с поездками с целью развлечения. Эта ситуация в сфере религиозного туризма привела к тому, что Всемирная туристская организация (ныне UNWTO) объявила религиозный туризм самым перспективным направлением туризма в начале III тысячелетия. И это в первую очередь касается России – с ее многочисленными православными храмами и монастырями, а также культовыми сооружениями других религий [1, с. 1].

На карте четвертого тома Национального Атласа РФ указаны основные центры религиозного туризма и паломничества, из которых 30 центров относятся к Православию [2, с. 466–468]. В данной статье рассматриваются необычные как по истории создания так и по архитектуре православные храмы России, которых нет в этом списке, но они поражают своей историей и красотой.

Первым объектом является Церковь Иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» в городе Дятьково Брянской области. Храм Преображения Господня в Дятьково был построен на деньги и по инициативе Ивана Акимовича Мальцова в 1810 г. Спустя годы в 1855 г., уже его сын, Сергей Иванович Мальцов, установил внутри храма новый иконостас – хрустальный. Храм вместе с иконостасом исчез с лица земли после революции, но в 1990 г. Спасо-Преображенский храм был восстановлен. Только вот уже без хрустального иконостаса [3]. Но все же в России есть единственный в мире хрустальный иконостас – он создан в новом храме в честь иконы «Неопалимая Купина». Строительство было начато в декабре 1999 года и закончено в 2003 г. Авторами иконостаса являются заслуженный художник России Евгения Вольнова и конструктор Леонид Чижов. Что-

бы он играл всеми цветами радуги, мастера за каждым элементом иконостаса поместили небольшие зеркала [4].

Архызские храмы в поселке Нижний Архыз в Зеленчукском районе Карачаево-Черкесии не менее уникальный объект. Это самые древние или одни из самых древних на территории России. Их датируют концом IX – началом X в. На территории городища сохранились три средневековых храма – Северный, Средний и Южный. Во время раскопок внутри Северного храма, в нартексе, археологом В.А. Кузнецовым обнаружена крещальня, сделанная из плоских, каменных плит. В этой купели происходило одно из главных таинств христианства – обряд крещения. Особое положение храма подтверждается и другими археологическими находками. Летом 1940 г. в ходе раскопок у южной стены храма найдено богатое женское погребение. В нем сохранилось более ста ювелирных украшений, в основном - мелкие золотые нашивки на платье в виде трилистников, но были и более крупные предметы: серьги, перстни со вставками из полудрагоценных камней.

В Среднем храме продумана даже акустика: в нем существует система голосников – сквозных и глухих отверстий в стенах храма. В XIX в. на территории Нижне-Архызского городища был основан мужской Александро-Невский монастырь. Монахи в 1897 г. восстановили Средний храм, освятили его в честь Троицы и проводили в нем богослужения. Нельзя не отметить и строгую пропорциональную соразмерность здания. Так, полная высота храма соответствует его длине, а высота окон барабана равна радиусу купола.

Из всех христианских аланских храмов, сохранившихся на территории Карачаево-Черкесии, единственным действующим ныне является Южный храм. Как установлено современными исследованиями, эта церковь, при постройке в X в., была посвящена святому пророку – Илии. Поэтому при последнем освящении в 1991 г. было сохранено ее древнее имя Ильинская. В настоящее время церковь пророка Божия Илии, в которой совершались богослужения еще до крещения Руси, является древнейшим действующим христианским храмом на территории России. В скалах напротив храма недавно был обнаружен нарисованный красками лик Христа. Подобная скальная иконопись очень редка. Она принадлежит к иконографическому типу «Спас Нерукотворный образ», но в то же время похожа на изображение с известной Туринской плащаницы [5].

Церковь Знамения Пресвятой Богородицы – уникальный памятник русской архитектуры конца XVII – начала XVIII в., давно вошедший в сокровищницу мирового искусства. Она расположена в усадьбе Дубровицы Подольского района Московской области. Столпообразное белокаменное здание, выполненное в стиле барокко с элементами рококо, поднято на высокий цоколь и окружено открытой галереей, декорированной белокаменным кружевом из цветов, фруктов, кистей и проч. Но все же главной особенностью этого храма является золотая металлическая корона, которая венчает её, а не купол, что более характерно для русских земель. Фасады храма богато украшены скульптурами святых и ангелов, цветочным и растительным орнаментом, стены четырехлепесткового яруса – бриллиантовым рустом. Доподлинно неизвестны ни автор этого шедевра, ни мастера, трудившиеся здесь. Считается, что Знаменская церковь в

подмосковной усадьбе Дубровицы была заложена в 1690 г. князем Борисом Алексеевичем Голицыным, воспитателем будущего государя Петра Великого. Царь поддержал строительство нового храма и даже повелел написать для иконостаса два образа – святых князей Бориса и Глеба и апостолов Петра и Павла. Эти иконы сохранились до наших дней [6].

Это далеко не весь перечень храмов России, архитектура которых уникальна, и это притягивает миллионы людей вне зависимости от их убеждений и религии. Можно продолжить список назвав Костомаровский Спасский женский монастырь, где находится знаменитая «пещера покаяния», Троицкая церковь «Кулич и Пасха» в Санкт-Петербурге, Храм-вагон в Нижнем Новгороде и другие уникальные памятники культового значения. Храмы имеют очень богатую и неоднозначную историю, архитектуру, что привлекает туристов, однако есть и отрицательный момент – о таких памятниках мало кто знает за рубежом.

### **Литература**

1. Луняев, Е.В. Современные стратегии организации паломничества и религиозного туризма на примере Северо-Западного региона России // Материалы Международного научного симпозиума «Время культурологии», посвященного 75-летию Российского института культурологии. – М. : РИК, 2008.
2. Бородко, А.В. Монастыри русской православной церкви: справочник-путеводитель : в 4 т. Т. 4 : История. Культура / под ред. А.В. Бородко – М. : Общество сохранения литературного наследия (ОСЛН), 2000. – 680 с.
3. Богданова, Л. Короли хрустала [Текст] / Л. Богданова // Былое. – 1992. – № 8. – С. 7.
4. Полисмак В. Храм неопалимой купины: Уникальный проект к 60-летию юбилею Победы [Электронный ресурс] // Архитектура. Строительство. Дизайн. – М., 2005. – Режим доступа: <http://www.acdjournal.ru/2005-2/219/p.html>. – Дата доступа: 22.02.2016 г.
5. Демаков, А.А., Плотников В.М. Древнейшие Аланские храмы в окрестностях Архыза [Электронный ресурс] // – Режим доступа: <http://heritage.sai.msu.ru/history/hramy/index.html>. – Дата доступа: 22.02.2016 г.
6. Русская Православная Церковь Московская епархия [Электронный ресурс] // Церковь Знамения Пресвятой Богородицы Дубровицах. – Режим доступа: <http://www.dubrovitsy-hram.ru/template/>. – Дата доступа: 23.02.2016 г.

## **PYTANIA O BOGA W SUBKULTURZE W ŚWIETLE NARRACJI HIP-HOPOWYCH**

**Rączka Paula, córka Zbigniewa**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; magister (Lublin, Polska)

Człowiek na przestrzeni wieków nieustannie zadaje pytania egzystencjalne. W kontekście refleksji nad sensem życia czy bytowaniem po śmierci, szczególnie istotnym wydaje się zagadnienie istnienia Boga. Współczesny dostęp do bogactw literatury przyczynia się do zwrotu ku publikacjom o charakterze apologetycznym. Poszukuje się bowiem argumentacji do rozważań indywidualnych, ale również by służyła jako oręż wobec interlokutora. Autor, nierzadko teolog, jest tym, który „kieruje swoje spojrzenie najpierw w stronę Tego, który Jest, aby zwrócić się także w

stronę człowieka i jego świata” [1], przybliży Boga człowiekowi, który znajduje się w bardzo konkretnym położeniu kulturowym; wyjaśnia znaczenie dzieła Jezusa Chrystusa w historii zbawienia, ale również w historii konkretnego człowieka; precyzuje wagę przynależności do Kościoła i rolę świadectwa chrześcijańskiego w świecie, w którym nic nie jest konieczne. Wchodzi tym samym w dialog z konkretną kulturą (zob. KDK 53), której przykładem może być środowisko hip-hopowe, coraz częściej dziś poddawane analizom naukowym [zob. 2]. Teolog powinien zatem rozumieć zniuansowany język subkultury, w której się porusza, aby właściwie odczytać życiowy kontekst i wyodrębnić pytania, zadawane czasem na marginesie aktywności. Poszukując pytań o życiowe pryncypia, zwraca uwagę na wyobrażenia, idee, schematy myślowe.

Realizm przekazu, cechujący utwory hip-hopowe zdają się potwierdzać ich twórcy. Deklarują oni, iż treści zawarte w tekstach odzwierciedlają to, czym oni sami żyją. Reprezentatywną jest tu myśl, zawarta w klasycznym dla omawianego gatunku utworze polskiego rapera, Peji: „To mój rap, to moja rzeczywistość. / Jakie życie taki rap, w nim zawarte jest wszystko” [3]. Z wysokim prawdopodobieństwem można zatem przypuszczać, że w narracjach znajduje się egzystencjalna zgodność z rzeczywistością. Kiedy zatem twórca opowiada o kryzysie wiary lub własnym wyobrażeniu Boga, ilustruje odbiorcom to, z czym czasem sam się zmagą, co chce w jakiś sposób przepracować. Nie często zwraca się w tych rozważaniach do mistrzów duchowych czy objawienia. Nie rozpatruje też wiarygodności doktryny. Odpowiedzi poszukuje przede wszystkim w sobie, a jej realizacja wiąże się z bezwzględną wiernością własnym wyborom. Egzemplifikację takiego stanowiska prezentują słowa Palucha: „Teraz jedno, co się liczy, to żyć z samym sobą w zgodzie (...)” [4]. Przekonanie o odpowiedzialności za zinterioryzowane i przekazywane słuchaczom słowa nie pozwala wielu zgodzić się z „usypiającym” sumieniem, interpretowanym jako zagrożenie. Widać to głównie w coraz częstszych deklaracjach raperów o przynależności religijnej czy odnalezieniu prawdy w Bogu. W hip-hopie amerykańskim inwokacje kierowane do Boga czy opisy poszukiwań duchowych są czymś naturalnym. W Polsce natomiast wśród reprezentantów tej sceny znajdują się wprost ewangelizujący katolicy: Tau, Bęsiu, DKA czy ks. Jakub Bartczak, zespoły Full Power Spirit, Royal Rap i Rymcerze, a także konwertyci na islam: Eldo i Włodi, którzy jednak bezpośrednio nie zachęcają innych do podążania drogą, którą obrali.

Zbieżność formy modlitwy, składającej się ze słowa i swoistego rytmu, z rapem, którego cechami szczególnymi jest rymowana narracja i rytm, wyjątkowo wybrzmiewa w utworach, skonstruowanych na wzór rozmowy z Bogiem. Raper wydaje się w takim utworze odślaniać najbardziej wyjątkową relację. Zdaje się próbować „wydrzeć” coś pewnego z Boga, będącego Tajemnicą i woła o jasne odpowiedzi. Oślepiony trudem i cierpieniem pyta: „Czasem zastanawiam się, jak to możliwe, / że ten, kto stworzył świat, może teraz zwykłym ludziom czynić krzywdę?” [5]. Obwinianie Boga, spotyka się w utworach z Jego milczeniem. Miuosh oddaje to słowami: „znowu kolejny rok będę czekał aż odpowiesz mi, / choć pewnie nie odpowiesz mi aż po grób” [6]. Nie rozumie reakcji Boga i rodzi ona w nim bunt. W tym samym utworze autor sugeruje, że życie wpływa na niego na tyle destrukcyjnie, że stracił wszelką motywację, by godzić się na przyjęcie Bożego planu. Poddany jest już

„innym głosem”. W kolejnych utworach deklaruje, iż zaprzestał zwracania się do Stwórcy. Skrajnie przeciwny obraz Boga i relacji z Nim przybliżają raperzy należący do Kościoła katolickiego. Ukazują dobrego, obdarowującego życiem i wolnością, kochającego Stwórcę. Wybawia On z grzechu i towarzyszy stworzonej na swój obraz istocie. Relacja z takim Bogiem pełna jest wdzięczności, którą ukazuje zespół Full Power Spirit w słowach: „Jestem – dla Ciebie przecież żyję. / Jestem – takim, jakim mnie stworzyłeś./ Jestem – swych przeżyć skarbonką. / Jestem – w Twych oczach bezcenny Panie” [7].

Wizja moralności wyrażona w narracjach hip-hopowych również pośrednio przybliży odbiorcom konkretne wyobrażenie o Bogu, który na takie a nie inne zachowania wyznawcom przyzwala. Radykalizm jest oczywistą cechą przestrzegania własnych zasad. Jeśli jednak idzie o normy narzucone z góry, można – albo nawet należy – zachować swoisty umiar, bo „Święty jak papież, to nie zajdziesz dzisiaj nigdzie / Poluzuj tam, gdzie cię ciśnie” [8]. To, co płynie z zewnątrz zatem, łącznie z nakazami moralnymi, może jednostkę ograniczyć. Za zło, którego dopuszcza się człowiek obwiniane są zewnętrzne bodźce, o czym informuje Sobota w słowach: „życie zmusza mnie do różnych świństw” [9]. Słowa Bisza „prędzej zdechnę, niż zadowolę się niczym i odepchnę krzyż” [10], zdają się pokazywać, że raperzy jednak są przekonani o konieczności determinacji i podejmowania trudu by osiągnąć założone cele. Poszukują oni odpowiedzi na własne duchowe pytania, formułują je i podają słuchaczom do refleksji. Wyobrażenia Boga, prezentowane przez różnych twórców zdają się bardzo różnić. To co jednak zdaje się łączyć wszystkich to pragnienie odpowiedzi na pytanie czy jest i jaki jest Tajemniczy Bóg, a także wejścia w relację z wszechmocnym i skutecznym Wybawcą.

## Literatura

1. Z. J. Kijas, *Nauka o Bogu w trudnych czasach*, „Tygodnik Powszechny”, 2009, nr 48, s. 6-7.
2. Zob. M. Miszczyński (red.), *Hip-hop w Polsce. Od blokowisk do kultury popularnej*, Warszawa 2014; R. Pawlak, *Polska kultura hip-hopowa*, Poznań 2004.
3. Peja, *Mój rap, moja rzeczywistość*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=exWXXU-as4yw> [dostęp: 1.03.2016].
4. Paluch, *Bez strachu*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=4pu-1Kgm-dg> [dostęp: 1.03.2016].
5. Fenomen, *Dlaczego tak?*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=P84dZA2m9LI> [dostęp: 1.03.2016].
6. Miuosh, *List do B.*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=CumSPLm8fas> [dostęp: 1.03.2016].
7. Full Power Spirit, *Jestem*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=lpKCsfWABkw> [dostęp: 1.03.2016].
8. Abradab, *Rapowe ziarno*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=OAp5kx1JUJ> [dostęp: 1.03.2016].
9. Sobota, *Bandycki raj*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=6spvQJ6iZeA> [dostęp: 1.03.2016].
10. Bisz, *Banicja*, [w:] <https://www.youtube.com/watch?v=6fqArH3ulw> [dostęp: 1.03.2016].

## ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ЗАСОБАМИ РЕЛІГІЙНОГО МИСТЕЦТВА

**Рогова Елена Георгиевна**

заведуючий кафедрой філософії образования Днепропетровського обласного інститута послєдипломного педагогического образования; кандидат філософських наук, доцент (г. Днепропетровск, Україна)

Стрімке прискорення темпів життя, соціокультурні зміни у всьому світі, збільшення різноманітності впливу інформаційних каналів, все це сьогодні формує навколо дитини не завжди сприятливе, а іноді й агресивне у ставленні до неї середовище, а індустрія розваг робить руйнівний вплив на психіку дітей, їх моральність і духовний світ. Сьогодні ми бачимо стійкі несприятливі тенденції: зникли звичні іграшки, доброзичливі образи зі світу дитинства, на яких виросло не одне покоління. Ми часто не можемо відповісти на питання: чому діти зростають бездушними, жорстокими? Чому ігри в Бетмена, Людину-павука займають головне місце в житті сучасних хлопчиків, майже усунулись ігри у доньки-матері у дівчат?

У зв'язку з цим гостро відчувається необхідність філософсько-освітнього осмислення проблематики формування духовного світу дитини з наймолодшого віку, бо зерна духовності закладаються в самому ранньому віці. І тому перед нами постає складна проблема, як допомогти духовному становленню дітей в швидко мінливому й часто недобррозичливому світі?

Неабияке значення в цьому процесі духовного становлення особистості завжди мало мистецтво, завдячуючи значному арсеналу специфічних засобів, які впливають на найінтимніші і найособистіші складові душі. А релігійно значущі аспекти в художньому творі, будучи органічно вплетеними в тканину живих, наочних художніх образів, впливають на свідомість людини, а особливо дитини непомітно, як на розум, так і на почуття. Характеризуючи цей феномен, Ф.М. Достоєвський відзначив, що в процесі спілкування з мистецтвом художні враження “поступово нагромаджуючись, пробивають з розвитком серцеву кору, проникають у серце, в його сутність, і формують людину” [2]. Передаючи дитині духовно-ціннісний конкретно почуттєвий досвід, мистецтво використовує феномен емоційної пам'яті людини, яка в багато разів сильніша за раціональну. Емоційна пам'ять надзвичайно стійка і формується як “пам'ять серця” без будь-якого заучування. Саме тому науковцями доведено тісний зв'язок між прихильністю людини до мистецтва і сформованістю її ідейно-моральних позицій.

Слід підкреслити, що засвоєнню мистецьких творів властивий не негайний результат: коли дитина опановує художні цінності, неможливо відчутти віддачу одразу ж, оскільки накопичення особистістю духовного потенціалу відбувається поступово. Але рано чи пізно прихований вплив мистецтва обов'язково виявляється в духовному розвитку, а через нього і в зростанні ефективності діяльності дитини.

Художня культура, як провідник мистецтва до сфери виховання, очевидно, не зможе вирішувати своє основне завдання при незабезпеченні для цього

відповідних умов. Передусім, діти мають прилучатись до художньої культури вищого гатунку, значного змістовного рівня, і освітяни покликані всебічно цьому сприяти. Виконання цієї умови передбачає аналіз проблеми визначення “якості” запропонованих дітям творів мистецтва: спектаклів, концертів, кінофільмів, вистав, літературних і музичних творів, зображень, яка залежить від естетичного і ціннісного сенсу твору мистецтва.

Слід сказати, що значна частина батьків, практично не знайома з мистецтвом духовного змісту. Поступово втрачається культура читання, що особливо помітно серед дітей; відходять на задній план класика, цілі пласти народної творчості. Духовна музика мало кого цікавить. І тут маємо нагадати, що велика трагедія народу, коли він помирає від посухи, голоду, злиднів, економічної кризи. У стократ більша трагедія народу, коли він заживо помирає, збайдужівши до власних духовних надбань.

Що ж робити, нарешті, з глухотою до справжнього мистецтва, орієнтацією значної частини дітей виключно на зразки досить сумнівної культури? Пробуджувати в дитині творця, який бажає і вміє творити за законами краси, – ця функція мистецтва має зростати в сучасних навчально-виховних закладах. Але слід зауважити, що цінності, запропоновані в мистецтвознавчій освіті, різноманітні, а іноді й мінливі. З цього приводу досить цікавим є зауваження Д. Бурлаки [1] про те, що далеко не завжди людина, культурно ідентифікуючи себе, стає духовно багатогою особистістю, оскільки вона вибирає цінності з культури, як із самодостатньої системи, що не завжди орієнтується на Абсолютні, перевірені часом цінності (світське розуміння духовності) або на Бога (релігійне розуміння духовності). У зв'язку із цим необхідно підвищити роль релігійного чинника в засвоєнні культурних надбань. Завдяки красі й позитивному естетичному почуттю, викликаному саме цим чинником, діти часто стають схильними до добра ще раніше, ніж його ідея стає сприйнятою свідомістю.

Отже, у формуванні духовно-ціннісної сфери особистості пріоритетним вважаємо саме релігійне мистецтво. Процес формування духовно-етичних цінностей засобами релігійного мистецтва – тривалий, швидкого результату бути не може, але та робота, яка має проводитись вихователями, допоможе заронити в душу дитини ті золоті зернята духовності, які принесуть безцінний врожай – духовну особистість.

## Література

1. Бурлака, Д. К. Ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования как методология духовно-нравственного воспитания личности / Д. К. Бурлака // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2010. Том 11. Вып. 3. – СПб. : Изд-во РХГА, — 2010. – С. 206–219. – Режим доступа: [http://sites.google.com/site/nwrao2009/nauka-i-praktika/zasedanieburoprezidiuma\\_raq/spravka.doc](http://sites.google.com/site/nwrao2009/nauka-i-praktika/zasedanieburoprezidiuma_raq/spravka.doc).
2. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников : в 2 т. / ред. В. В. Григоренко [и др.] ; сост. А. Долинин. – М. : Художественная литература, 1964. – (Серия литературных мемуаров). Т. 1. – 1964. – 439 с. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_f\\_m/text\\_0580.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0580.shtml)

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: НА ПУТИ ПОИСКА СОБСТВЕННОЙ «Я-КОНЦЕПЦИИ»

**Саух Петр Юрьевич**

ректор Житомирского государственного университета имени Ивана Франка;  
доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)

Религиоведение – относительно молодая отрасль научного знания. Считается, что его история длится около 150 лет. Однако «Я-концепция» религиоведения, осознание его собственной сущности, структуры и форм существования, места среди других наук до сегодняшнего дня является дискуссионной. Об этом свидетельствует каждый из этапов развития, которых формально следует назвать два: «классическое религиоведение» (вторая половина XIX – середина XX в.) и «современное религиоведение» (со второй половины XX в. по настоящее время) [1, с. 100–101].

«Классическому религиоведению» были присущи две основные особенности. Одна из них связана со стремлением религиоведов осуществить демаркацию границ с теологией и внедрением исключительно научных методов изучения религии. Вторая под влиянием феноменологии и герменевтики религии, наоборот, определяла прямолинейное движение к теологической проблематике, которое детерминировало проникновение теологии в сердцевину религиоведения и обусловило кризис науки о религии. Современный этап религиоведения связан с осознанием этого кризиса и поисками новой религиоведческой парадигмы. Наиболее характерными особенностями этого этапа являются: а) углубление рационального и эмпирического знания о религии, которое постоянно верифицируется и дополняется; б) отказ от традиционной религиозной (конфессиональной) интерпретации религиозных явлений; в) усиление организационного начала (международных контактов и полидисциплинарного взаимодействия), разработка университетских программ академического религиоведения и организация соответствующих институций (кафедр, отделений, ассоциаций и т. д.).

Несмотря на то, что и среди современных религиоведов существуют различные точки зрения относительно объекта исследования, методов творческого поиска, все же с определенными оговорками следует отметить: конституирование религиоведения как отдельной сферы научного знания состоялось. Предметом религиоведения определен анализ общей совокупности проблем происхождения, сущности и функций религии, ее места в обществе, истории, культуре, ее роли на протяжении тысячелетий, а также места в современном глобализованном мире. К тому же, религиоведение должно изучать религию «извне», как составляющую часть человеческой культуры, в ее взаимосвязи и взаимодействии с другими компонентами культуры.

Значительным достижением стало и то, что сегодня решены определенные вопросы принципов религиоведческих исследований, разработан и конституирован понятийно-категориальный аппарат, обоснована научная методология на основе историзма, объективности, мировоззренческого и конфес-

сионального плюрализма. Были развернуты эмпирические религиоведческие исследования, подготовлены учебники академического религиоведения, возвращено сотрудничество в пределах различных международных ассоциаций исследователей религии.

Однако наряду с этими тенденциями современное религиоведение встретилось с целым рядом проблем, которые и в настоящее время «распыляют» его «Я-концепцию». *Первая* из них связана с тем, что, по мнению значительной части религиоведов, религиоведение возникает как «понимание чужого». Здесь не так важно, к какой религиозной традиции принадлежит исследователь. Главное – максимально освободиться от собственной мировоззренческой ориентации, что позволит лучше понять и проникнуть в сердцевину той или иной религиозной традиции. Религиовед, так сказать, должен постоянно пребывать в состоянии эмпатии. Что касается трансцендентного, то оно выводится за пределы научного религиоведческого исследования, поскольку наука не обладает методами исследования этого феномена. *Вторая* проблема. Существует убеждение, что превосходство в исследовании религии, наоборот, имеет тот, кто руководствуется собственным религиозным опытом. Если религиовед не имеет религиозного опыта, он пребывает лишь в иллюзии объективности, потому что объективного отношения к религии у любого исследователя не может быть по сути – это всегда какая-то конкретная позиция. Религиозный опыт не может быть внеконфессиональным, «религии вообще» не существует, однако религиозный опыт является более позитивным фактором для религиоведа, нежели его отсутствие. *Третья* проблема связана с точкой зрения многих религиоведов, что религиоведение не является мировоззренческим проектом, значит, не должно считаться философской наукой. Общая теория религии не может существовать за пределами её конкретных исследований, которые осуществляются в границах истории, филологии, этнографии, этнологии, психологии, социологии, археологии и т. д. А следовательно, нет необходимости в академической науке, которая сосредоточена на синтезе различных предметно-религиоведческих исследований.

Не случайно в последние годы как на Западе, так и в определенной мере на Украине, наблюдаются заметные «тектонические сдвиги» научного религиоведения в сторону теоретических и методологических позиций классической теологии. И наоборот, в современном богословии всё заметнее становятся такие принципы научного и общекультурного мышления, как плюрализм, диалогизм, толерантность. Более того, теология теперь претендует на научный статус и определенное место в классификаторе специальностей. Сегодня совершенно очевидно, что при всех подвижках, которые имеют место в современном религиоведении, не хватает фундаментальной основы для ориентации в общем религиозном пространстве. Претензии феноменологии религии на то, что именно она может быть религиоведческой теорией, не оправдались. Поэтому обострился вопрос поиска новой философской парадигмы, способной объединить усилия представителей различных подходов в исследовании религии. Целостность науки не может обеспечиваться только лишь единством предмета познания. Большинство современных религиоведов справедливо считают, что

существующий плюрализм методологических подходов к изучению религии «размывает» «Я-концепцию» религиоведения. Современное религиоведение остро нуждается в интегральной методологии. Ее роль в существующей ситуации может сыграть философия религии, которая имеет для религиоведения фундаментальное значение в методологическом, онтологическом и гносеологическом аспектах. От нее зависит, сумеет ли религиоведение сохранить собственную идентичность.

### **Литература**

1. Саух, П.Ю. Релігієзнавство: між минулим і майбутнім // Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри (редкол. А.Є. Конверський [та ін.] – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – 240 с.

## **ГЛОБАЛИЗАЦИОННОЕ ВИДЕНИЕ БУДДИЗМА В ДИСКУРСЕ ПЕРСПЕКТИВ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА**

**Саух Юрий Петрович**

доцент кафедры политического анализа и прогнозирования Национальной академии государственного управления при Президенте Украины;  
кандидат философских наук, доцент (г. Киев, Украина)

Человечество вошло в XXI век. Еще в его преддверии было абсолютно очевидно, что он станет для нас знаковым. Напряженность взаимодействия не только между человеком и природой, но и внутри самого мирового сообщества перешла ту грань, за которой обходятся классическими методами становится невозможно. Многие из современных философов считают, что ответ на большинство проблем, связанных со становлением нового образа мира и человека в условиях глобализации, способна дать философия буддизма.

Не преувеличивая роли буддизма в истории мировой культуры, отметим, что доля правды в этих рассуждениях есть. Буддизм как наиболее древняя мировая религия с его «философской матрицей» действительно является уникальным феноменом, который не вписывается в традиционные схемы и довольно успешно объясняет и развязывает современные глобализационные узлы. Несмотря на множество течений, школ и региональных особенностей, он удивительным образом предстает в виде целостной самоорганизованной мировоззренческой системы с четко выраженной экзистенциальной компонентой переживания бытия как со-бытия. По мнению известного российского буддолога Е. Торчинова, ценностная шкала буддизма отвечает на большинство проблем глобализованного мира [1, с. 7]. Отрицая многочисленные новоевропейские либеральные проекты с их представлениями о самостоятельной и самодостаточной личности, индивидуализмом, одномерностью, рациональностью и линейностью мышления, буддизм, по убеждению многих современных

ученых, становится одной из наиболее мощных влиятельных сил в культурной жизни человечества.

Так ли это на самом деле, можно понять лишь в контексте архисложного буддийского религиозно-философского комплекса, который выполняет не только религиозные функции, но и является основой менталитета и способом мышления миллионов людей во всем мире. Буддизм, действительно, больше, чем религия. Он и философия, и психология, и этика, и специфическая экономическая теория. В этом смысле наиболее впечатляющей чертой буддийского мировоззренческого комплекса, которая в настоящее время интенсивно осмысливается на Западе, является попытка понять мир как сбалансированную систему взаимосвязанных конструкций и гармонию между ними. Буддийская идея «единосущности» человека и мира содержит в себе интенцию (неструктурированную направленность) человеческого бытия к состоянию равновесия с окружающим миром. В условиях глобализации эта идея приобретает особую значимость, поскольку речь идет о соразмерности человека и мира, их сходстве и различии. Буддизм, предлагая собственную оригинальную систему гармонии человека и природы, представляет понятие о такой экономической и экологически обоснованной реальности, которая согласуется и дополняет концепцию устойчивого развития. Зиждется эта система на пяти мировоззренческих императивах, которые определяют нормативно-ценностные концепты буддийской экзотики. Это: 1) императив ценности жизни; 2) экологический императив; 3) императив терпимости; 4) императив полноты человеческой жизни и 5) императив духовно-эстетического измерения мира. Пронизывая всю синергетическую мировоззренческую систему буддизма, они выстраивают своеобразную «экософию», способную обеспечить формирование и продуцирование «экогеософского мировоззрения» [2, с. 147]. Именно с этим алгоритмом многие сегодня связывают «особую миссию» буддизма в мировом синтезе культур, плодом которой должен стать образ Целостного человека как гаранта Целостного мира.

Примером этого может быть модель «восстановительной экономики», построенной на концепции так называемой «буддийской экономики срединного пути» Э. Шумахера, который доказал принципиальную «невыгодность» неконтролируемого индустриального производства еще в 50-е гг. XX в. Буддийский образ жизни в силу его уникальной рациональности Э. Шумахер считал «экономическим чудом», связывая его с устойчивым развитием будущего человечества [3, с. 56]. Идеи этого ученого были развернуты Ш. Иноуэ, одним из наиболее оригинальных экономистов мира, который предложил новую теорию «срединного пути» буддийской экономики как идеальной возможности «синтеза капитализма и социализма» [4]. Теория «жизнеспособной экономики» Ш. Иноуэ лежит в основе японской, малазийской, южнокорейской, китайской экономических моделей. В чем ее преимущество по сравнению с западной? «Жизнеспособная восстановительная экономика» стремится максимально удовлетворять спрос путем *оптимизации потребления*, в отличие от западной («опустошительной»), которая ориентируется на максимальное

потребление с помощью оптимизации производства и, в конечном счете, ведет к черте, за пределами которой все теряет какой-либо смысл [4, с. 109]. Ш. Иноуэ убежден, что буддизм, экономика, экология тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Экономика в этой цепи способна, во-первых, приносить пользу всем, во-вторых, защищает универсальные ценности терпимости и мира, в-третьих, в силу своей бережливости, расчетливости спасет планету от истощения и разрушения природных ресурсов. Игра с внешними показателями наподобие ВВП в контексте «буддийской экономики» – абсурдна. Эти показатели, как правило, свидетельствуют о росте «процента жиров в масле» небольшой группы собственников, игнорируя экономическое состояние большинства населения. То же самое следует сказать и об идеализации показателей импорта и экспорта.

Для современной Украины, как и для многих других стран, с учетом их национально-экономического, интеграционного развития, все это могло бы стать поучительным уроком. К сожалению, из-за безропотного следования неким, постоянно складывающимся и меняющимся без нашего участия обстоятельствам, Украина попадает в чужую разьеженную глубокую колею: и выскочить невозможно, и ехать мучительно. Глобализация сегодня осуществляется преимущественно в форме *регионализации* экономической деятельности, которая хотя и считается антагонистом глобализации («глобализацией в ограниченных масштабах»), все же на определенном этапе способна объединить близкие по духу страны, где осуществляется более или менее эффективная либерализация торговли, движение капиталов и людей в пределах соответствующей интеграционной группы. И, несмотря на то что мир будет постепенно двигаться к новому «транснациональному регионализму», избежать «ограниченной регионализации» трудно. Основное здесь – избрать правильный путь. Украинское пространство исторически, ментально и мировоззренчески связано с регионом «между Западом и Востоком», где в современных условиях существует реальная возможность гораздо быстрее достичь интеграции, либерализации, унификации, не теряя национальной самобытности. И только потом двигаться к высшей форме глобализации, сотрудничая с укрупненными мировыми регионами-полисами, постепенно внедряя в их структуры алгоритм «восстановительной экономики».

### **Литература**

1. Торчинов Е.А. Введение в буддологию : учеб. пособие для студентов вузов. – СПб., 2000. – 304 с.
2. Саух Ю.П. Філософія буддизму. Глобалізаційний вимір. Монографія. – К. : МП Леся. – 2009. – 224 с.
3. Schumacher E.F. Small is beautiful : a study of economics as if people mattered. – London, 1993. – 259 p.
4. Inoue Sh. Putting Buddhism to work : A New Approach to Management and Business. – Tokyo, 1997. – 176 p.

## ЛЕТОПИСНАЯ СТАТЬЯ О КРЕЩЕНИИ КИЕВСКОЙ РУСИ 988 г. КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ БИБЛИОТЕК

**Солонская Наталья Гавриловна**

старший научный сотрудник отдела зарубежной украиники Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского; кандидат исторических наук  
(г. Киев, Украина)

Книжность Киевской Руси ведет свое начало со времен возникновения первых соборов, церквей, монастырей в древнерусских городах – Владимире, Галиче, Киеве, Муроме, Переяславе, Полоцке и др. Начиная с X в. в монастырях Киева: Георгиевском, Ирининском, Выдубицком, Дмитриевском, Андреевском велось богослужение, а значит – в них имелся необходимый набор книг для его проведения. То есть, существовали небольшие книжные собрания (книгохранительницы), или, как теперь принято в современной научной терминологии, – библиотеки.

В Киеве, в 944 г., еще до официального принятия христианства, при правлении князя Игоря на Подоле, была построена Ильинская церковь. При Десятинной церкви (Св. Богородицы) (строительство завершено в 996 г.) действовала библиотека, скрипторий, школа. Но самая известная библиотека Киевской Руси – библиотека Ярослава Мудрого (книжное собрание, книгохранительница, княжеская библиотека XI ст. при Киевском Софийском соборе). В древнерусских летописях указывается время сооружения Софийского собора и, соответственно, начало формирования библиотеки, в которую великий киевский князь Ярослав положил «книг много» (1037 г.). Это сообщение является толчком и вектором в исследовании истории книжного собрания Киевского Софийского собора.

О библиотеке Ярослава Мудрого упоминается во множестве научных трудов, касающихся культуры Киевской Руси. Доказывают факт ее существования и научные разработки (особенно историков церкви, религиоведов), которые анализируют богослужебную литературу, известные труды отцов церкви, древнерусскую и переводную литературу, вообще круг чтения древнерусского человека как читателя. Если был читатель, то в обиходе, в древнерусском обществе, были и книги для чтения. А в компактном виде они могли быть только в книгохранительнице, только в библиотеке великого киевского князя.

Тем не менее, в научной прессе можно натолкнуться на редкие, но довольно резкие высказывания некоторых ученых относительно её существования. Наши оппоненты ссылаются на то, что летописный рассказ об основании библиотеки Ярославом Мудрым в «Повести временных лет», единственный и небольшой. Однако обратим внимание, и впервые в исторической науке, что существование книжного собрания XI в. при Киевском Софийском соборе (библиотеки Ярослава Мудрого) подтверждает также летописная статья 988 г. о

крещении Киевской Руси. С нашей точки зрения, отрицание Библиотеки Ярослава Мудрого, а значит – и библиотек Софии Новгородской, Софии Полоцкой, других древнерусских библиотек – приравнивается вообще к отрицанию подлинности факта крещения Киевской Руси. Именно летописный рассказ 988 г. об этом событии является еще одним веским и неоспоримым подтверждением существования древнерусских библиотек, поскольку наша православная религия немислима без книги.

Напомним, во время Малого входа (вход священнослужителей с Евангелием на проповедь), во время литургии не только славится Божье слово, но и отдается почтение самой святой книге. Перед литургией происходит процесс чтения священных книг, священнодействие, что готовят христиане к главной службе – Божественной литургии (обедне). А если в соборе не было книгохранильницы (библиотеки), то и читать соответственно было нечего, литургия не совершалась, а храм был недействующим и т.д. Более того, Студийский и Ерусалимский уставы перечисляли книги и статьи, которые требовалось читать при проведении службы. Если в соборах и монастырях Киевской Руси не было книгохранильниц, значит, они нарушали 19-е правило Шестого Вселенского собора, греческих типиконов относительно чтения во время службы поучительных произведений отцов церкви. Этого быть не могло.

Литургия (греч. λειτουργία – «служение», «совместное дело») – главное христианское богослужение в древних церквях, во время которого совершается таинство Евхаристии (благодарения), занимает первое место среди церковных служб и является совместным богослужением. Благодаря христианству, литургии была привнесена в Киевскую Русь книжная, библиотечная культура, наука о книге, наука о библиотеке, создание школ, распространение грамотности.

Таким образом, начиная с 988 г., церковь взяла книжное и библиотечное дело в свои руки, под свой патронат и реально способствовала развитию этого дела. Под влиянием христианства книжная и библиотечная культура постепенно стала формироваться в саморганизованную, упорядоченную систему.

### **Литература**

1. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства / М. Ю. Брайчевський. – Київ : Наукова думка, 1989. – 296 с.
2. Солонська Н. Г. Християнська книжність XI століття Київської Русі на сторінках «Журналу Міністерства Народного Просвещения» : критико-бібліографічний огляд (за фондами Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського) / Н. Г. Солонська // Православ'я в Україні : збірник матеріалів 4-ї Міжнар. наук. конф. – Київ : Київська Православна Богословська Академія, 2014. – С. 740–750.
3. Солонська Н. Г. Бібліотека Ярослава Мудрого як артефакт збереження та використання документальної пам'яті християнства / Н. Г. Солонська // Вісник Книжкової палати. – 2008. – № 10.

## МАДЭЛЪ “ДОБРАЙ СМЕРЦІ” Ў ПРАВАСЛАЎНЫХ ВЕРАЮЧЫХ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА XVI–XVII ст.

**Стахно Ніна Валер’еўна**

аспірант кафедры гісторыі Беларусі старажытных часоў і сярэдніх вякоў  
гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта  
(г. Мінск, Беларусь)

Смерць, як непазбежны фінал чалавечага жыцця, які падводзіць вынікі ўсёй яго дзейнасці, здаўна цікавіла і займала розум як мысляроў, так і простага насельніцтва.

Мэтай нашага даследвання з’яўляецца рэканструкцыя ідэальнай мадэлі “добрай смерці” праваслаўных Вялікага Княства Літоўскага, якая давала надзею на выратаванне душы.

На падставе праведзенага намі даследвання было вызначана, што “добрая смерць” мяржавала цэлы шэраг прадвеснікаў і рытуалаў.

Перш за ўсё, галоўным званочкам да блізкай смерці была цяжка хвароба. Апошняя хвароба – гэта фінальнае прыжыццёвае выпрабаванне чалавека, якое ён павінен прайсці годна. Хвароба з’яўляецца прыладай Богага промыслу, якая накіроўвае чалавека да выратавання душы, незалежна ад ступені яго грэшнасці.

Тагачасныя людзі вельмі баяліся нечаканай смерці. З аднаго боку, гэта быў кепскі знак, а з іншага, гэта вельмі ўскладняла працэдуру пахавання, бо мажліва было, што смерць наступіла ў выніку самагубства ці злаўжыванню алкаголю, а гэта прамая забарона “хрысціянскага” пахавання (у асвечанай зямлі з адпяваннем цела) [1, с. 548]. Кліменці Зіноўеў, украінскі літаратар, заўважаў, што раптоўная смерць нападае толькі няверных, бо людзям верным Бог пасылае добрую, хрысціянскую смерць. Таму, згодна з яго творами, сукупнасць патрабаванняў да ідэальнай скону выглядала наступным чынам. Па-першае, перад смерцю чалавек павінен быць ахрышчаным, таму што тыя, хто не спазнаў гэтага сакрамэнту пазбаўлены мажлівасці трапіць у рай. Перш за ўсё гэта патрабаванне датычылася немаўлятаў. Смяротнасць у тыя часы сярод нованароджаных традыцыйна была самай высокай у параўнанні з прадстаўнікамі іншых узроставых груп. Прамаруджанне з таямніцай хросту нованароджанага дзіцяці магло загубіць яго душу. Па-другое, паміраць трэба было дома, таму што перад смерцю чалавек павінен ажыццявіць шэраг рытуалаў: спаведацца, прычасціцца, распарадзіцца сваёй маёмасцю. Па-трэцяе, перад смерцю чалавек павінен быць у свядомасці, не губляць памяці і мовы, каб прасіць ўслых Бога аб абароне, калі дэмань спешна акружаць паміраючага з імкненнем хутчэй схапіць яго душу [2, с. 102–106].

Згодна з Трэбнікам Пятра Магілы “добрая смерць” мяржавала споведзь паміраючага перад святаром. Перад споведдзю святар акрапляў паміраючага святой вадой, спавядаў яго, прамаўляў “Верую ў адзінага Бога”, дапамагаў трымаць свечку, у выпадку калі паміраючы не мог утрымаць яе самастойна.

У выпадку калі пасля ўсіх рытуалаў смерці не наступала святар павінен быў задаць шэраг пытанняў, якія высвяталі любоў чалавека да Бога, яго ступень раскаяння ў грахах і настаўлялі яго на шлях пазбягання грахоў калі Бог пакіне яго на “грэшнай” зямлі [1, с. 550–553].

Аднак, трэба адзначыць, што даволі часта прапісаныя на паперы рытула, на паперы і заставаліся. Многія вернікі да апошняга адкладвалі прычасце і паміралі ў надзеі ачуныць ад хваробы без адпушчэння грахоў. Некаторыя замест прычасця прымалі “намашчэнне хворых”. Для праваслаўных яно было перш за ўсё просьбай да Бога аб выздараўленні, але дазваляла адначасова атрымаць адпушчэнне грахоў. Хаця і ў гэтым разе прытрымліваліся далёка не ўсіх прадпісанняў. Для выканання ўсіх акалічнасцяў неабходна было прыняць намашчэнне ад сямі розных святароў, але звычайна яно прымалася толькі ад аднаго [3, с. 128].

Важным эпизодам падрыхтоўкі да смерці было напісанне тэстаментна – акта апошняй волі. У ім прапісваліся як духоўныя аспекты, такія як арганізацыя і месца пахавання, просьба аб выдаткаванні грошай на памін душы, прызначэнне апекуноў і настаўленне нашчадкам, так і матэрыяльныя, у прыватнасці размярканне маёмасці і пазыкаў сярод родных. Большую частку займалі справы з маёмасцю. У часы эпідэміі і войнаў духоўныя распараджэнні і разважанні былі ці зусім сціслымі ці ўвогуле адсутнічалі [4, с. 31].

Яшчэ адным цікавым момантам з’яўляецца час смерці. Прадстаўленне ў светлы час сутак з’яўлялася знакам на ратунак душы памерлага. Прычынай таму, верагодна, з’яўляецца сімволіка святла як знака Боскай прысутнасці. У той жа час ноч і цемра асацыююцца з адсутнасцю ласкі, грахам і пакутамі. Адпаведна, смерць ноччу падчас сну павінна была разглядацца як найбольш цяжкая, яна патрабавала актыўнай малітвы з боку блізкіх пра выратаванне душы памерлага [5, с. 10].

Значная ўвага надавалася месцу пахавання. Неабходнай умовай была асвечанасць зямлі. Аднак, акрамя гэтага, заможныя слаі насельніцтва выказвалі асаблівыя пажаданні наконт месца апошняга спачыну свайго цела. Сваеасаблівай гарантыяй збаўлення грахоў было пахаванне ў царкве альбо ў манастыры, ці хаця б на тэрыторыях каля іх. Звычайна, шляхту хавалі ў фамільных капліцах, цэрквах ці кляштарам, фундатарамі якіх яны з’яўляліся ці ў насьвяцейшых мясцінах (напрыклад, у Кіева-Пячорскай лаўры). Большасць вернікаў хацелі быць пахаваны разам з сям’ёй, каб разам прадстаць перад Страшным судом. Пасля пахавання родныя павінны былі ўнесці ахвяраванні ў царквы, манастыры, брацтвы, убогім і жабракам, а таксама ладзіць памінальныя вячэры і маліцца за памерлага. Гэтыя дзеянні павінны былі палегчыць стан душы, асабліва ў перыяд пакутаў (“мытарств”).

Такім чынам, мы можам скласці наступную мадэль ідэальнай “добрай смерці”. Перш за ўсё чалавек павінен быў моцна захварэць і, адчуўшы праз гэта набліжэнне смерці, годна прыняць свае апошнія зямныя пакуты. Смерць сярод сям’і ў поўнай памяці лічылася для чалавека ласкай Божай. Для таго, каб не дапусціць сварак паміж роднымі за маёмасць і канчаткова ўладкаваць усе

справи, складалі тэстамент, дзе прапісвалі месца пахавання і прасілі памінаць душу. Большасць часу ў апошнія свае гадзіны трэба было правесці са святаром. Неабходна было прычасціцца, шчыра пакаяцца ў сваіх грахах і з падзякай перайсці да вечнага жыцця. Пасля гэтага цела павінна быць адпета і пахавана ў асвечанай зямлі, пажадана побач з ці ўнутры царквы альбо манастыра. Пасля чаго, родныя павінны маліцца за нябожчыка і ахвяраваць царкве і жабракам. У такім выпадку можна было разлічваць ці на выратаванне душы ці хаця б на змяншэнне яе пакутаў у іншым свеце.

### **Літаратура**

1. Могила, П. Требник 1646 года [Текст] / Пётр Могила. – Киев : Богослужебная литература, 1996. – 1672 с.
2. Зіновііў, К. Віршы та прыповісті / К. Зіновііў // Слово многоцінне [Текст]: Хрестоматія украінскай літаратуры, створенай рэзнімі мовамі в эпоху Ресесансу (друга половина XV–XVI ст.) та в эпоху Бароко (кінець XVI–XVIII ст.) : в 4-х книгах. – Кн. 2 : Літаратура високаго Бароко (1632–1709 рік). [упоряд. Шевчук В., Яременко В.]. – Київ : Аконті, 2006. – 798 с.
3. Зялецка, В. Адносіны вернікаў усходніх абрадаў у Рэчы Паспалітай да смерці, пахавання і „вечнага” жыцця ў святле тэстаментаў 16–18 ст. [Текст] / Віялета Зялецка // Гістарычны Альманах. – 2005. – Том 11. – С. 122–146.
4. Гардзеў, М. Шляхецкія тэстаменты ў актавай кнізе полацкага магістрата за 1656–1657 гады [Текст] / М. Гардзеў, Н. Сліж // Веснік Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя А, Гуманітарныя навукі. – 2013. – № 1. – С. 29–36.
5. Донской, Г.Г. Время суток в описаниях преставлений русских святых XIV–XVI вв. [Текст] / Г.Г. Донской // Вестник ПСТГУ. Серия: История. – 2012. – № 1 – С. 7–16.

## **ФАСАД КРЕСТОВОЗДВИЖЕНСКОЙ ЦЕРКВИ г. ИРКУТСКА**

### **Терехин Василий Николаевич**

диакон, Омская митрополия Русской православной церкви  
(Московский Патриархат);

### **Воробьева Наталия Владимировна**

профессор кафедры гуманитарно-социальных дисциплин и иностранных языков АНО ВО «Омский экономический институт»;  
доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

Стиль барокко является новым периодом в истории искусства в России. Зародившись в Западной Европе, он охватил на протяжении XVIII в. славянские страны, проник на Украину, в Белоруссию и затем распространился по всей России. Условное название «барокко», что переводится как «жемчужина неправильной формы», обозначает сложное и многогранное явление в истории русского искусства на переходе от средневековья к новому времени. Оно еще мало изучено, особенно в провинциальных центрах, в частности в Сибири. Существуют различные, зачастую полярные точки зрения на проблему происхождения «иркутского» барокко: от украинского до «буддийского» влияний.

Впервые термин «сибирское барокко» был введен в научный оборот Д.А. Болдыревым-Казариным в 1924 г. [1]. После этого термин был употреблен пол столетия спустя, в 1979 г. в диссертации Б.И. Оглы [3]. Большинство исследователей, представивших свои наработки в советский период подчеркивают украинское (либо «украинское» в кавычках) происхождение декора фронтонов, ярусных и оконных проемов. Например, в статье Т.Н. Проскуряковой подчеркивается украинское происхождение «первых русских насельников Сибири» [4, с. 138]. Искусствовед А.В. Рындина отметила [5, с. 9–12], что сибирскую митрополичью кафедру занимали украинские иерархи, которые привозили с собой в Сибирь художников, скульпторов и живописцев. Отделившуюся от Тобольской в 1727 г. Иркутскую епархию в XVIII в. тоже возглавляли епископы, ведущие свое происхождение с Украины: Иннокентий Кульницкий (1727–1731), Иннокентий Нерунович (1732–1747), Софроний Кристалевский (1753–1771), Михаил Миткевич (1772–1789), Вениамин Багрянский (1789–1814).

Сибирское барокко – термин, обозначающий одно из широко распространенных стилистических направлений в декорировании каменных культовых сооружений на территории Сибири. В Иркутске к барочным храмам относятся Спасская церковь (1706–1713), Богоявленский собор (1718–1746), Крестовоздвиженская церковь (1747–1758), Знаменская церковь (1757–1794), Троицкая церковь (?–1763), Владимирская церковь (1775).

До сих пор также не разъяснены и причины появления стиля барокко в Иркутске. Указания на то, что он возник благодаря выходцам из Украины или европейской части России, которые мигрировали в Сибирь и принесли с собой стилистические предпочтения украинского барокко или московского барокко, вылившиеся впоследствии в формы сибирского барокко, бездоказательны и основаны лишь на визуальном сходстве некоторых форм и элементов. Эта версия, по мнению Г. Мееровича, сомнительна, прежде всего, потому, что по всей траектории движения соответствующих миграционных потоков по территории России в тех местах, где оседали переселенцы, ничего подобного не обнаруживается [2].

Существует альтернативная версия происхождения «иркутского» барокко. В частности американский исследователь У.К. Брамфилд утверждает, что «восприимчивости <...> России к восточно-азиатскому декору способствовали высоко орнаментальные стили московской и украинской «барочной» церковной архитектуры, принесенной в Сибирь церковнослужителями и строителями из Украины и Русского Севера в начале XVIII в. Именно русско-украинская склонность к детальному орнаменту фасада, проявляющаяся в «сибирской барочной» архитектуре на протяжении всего XVIII в., способствовала толерантности в отношении декоративных мотивов из других многочисленных источников, включая храмы и ступы азиатской буддийской культуры.... мотивы в некоторых случаях являются чистым воспроизведением буддийского искусства» [6, с. 93; 27; 28].

Церковь Воздвижения Креста с колокольней в западной части и богатыми куполами в украинском стиле над трапезой и главным алтарем на вос-

токе до сих пор остается доминирующим строением в южной части старого Иркутска. Прежде на ее месте стояла деревянная крепость, построенная в 1717–1719 гг., посвященная Троице и Св. Сергию Радонежскому. В 1740 г. Федор Щербаков, купец, занимавшейся торговлей с иноземными государствами, обратился в епархию с предложением перестроить церковь в камне, но его предложение было отвергнуто. Подобная же петиция Ивана Амосова, местного предпринимателя и искусного мастера, была одобрена церковью в 1746. Документальные свидетельства относительно лиц, финансировавших строительство храмов практически не сохранились, однако известно, что по крайней мере двое сыновей Амосова состояли в гильдии строителей в это время, и поэтому, возможно, они и были не только меценатами, но и первыми строителями церкви.

Стрельчатые наличники, выглядящие, по мнению Уильяма Брамфилда «очень по-буддийски» впервые возникли не в Восточной Сибири, как следовало бы ожидать, а в Западной. В самом начале XVIII в. одновременно в Тобольске (Спасская церковь) и Тюмени (Троицкий собор) появляются две церкви с этим декоративным элементом.

Специфика иркутского барокко и его характерные признаки заключаются в том, что элементы этого стиля в иркутской деревянной архитектуре всегда соседствуют с элементами других стилей, формируя совместно с ними единые художественно-образные ансамбли.

В ходе проведенного исследования нами установлено:

Стиль барокко является новым периодом в истории искусства в России. Он зародился в Западной Европе и охватил славянские страны: Украину, Белоруссию, распространился по всей России.

Особенное влияние на становление стиля «иркутского» барокко оказали выходцы Киевской славяно-греко-латинской академии.

Целый ряд церквей Иркутска XVIII в. объединяет определенная общность стиля и характерный набор барочных декоративных элементов.

### **Литература**

1. Народное искусство Сибири. – Иркутск, 1924.
2. Меерович, М.Г. Шесть стилей деревянного искусства // Архитектон: известия вузов. – 2013. – № 42. – С. 78–94.
3. Оглы, Б.И. Архитектурные памятники Иркутска XVIII – начала XIX вв. // Архитектурное наследие. – 1979. – № 27. – С. 161–162; Он же. Развитие композиционно-планировочной структуры городов Сибири – центров районов расселения : дис. ... д-ра архитектуры. – Новосибирск, 1979.
4. Проскуракова, Т.С. Особенности сибирского барокко // Архитектурное наследие. Вып. 27. – М., 1979. – С. 147–160.
5. Рындина А.В. Русская деревянная скульптура XVI–XIX веков (к проблеме стиля) // Творчество. – 1988. – № 12. – С. 9–12.
6. William Craft Brumfield, A History of Russian Architecture. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993.

## РАЗВИТИЕ ИДЕОЛОГИИ И КУЛЬТУРЫ ШЛЯХТЫ ВКЛ В КОНЦЕ XV–XVI вв.

**Уваров Игорь Юрьевич**

доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин ГГТУ  
им. П.О.Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

В период второй половины XVI в. наступает переломный момент в процессе формирования коллективного мировоззрения и роста культурного самосознания шляхты ВКЛ. Мировоззрение представителей привилегированного сословия развивалось с распространением идей эпохи Возрождения. Это способствовало расширению интеллектуального кругозора и уровню образованности шляхты, развитию её сословной идеологии и морали [1, с. 53; 2, с. 37–38]. Развитию образования шляхты ВКЛ, в том числе и белорусских земель способствовало открытие 26 июля 1400 г. Краковского университета. Это привело к тому, что после Городельской унии 1413 г. в новый центр научных знаний стали пребывать отдельные представители от сословия великокняжеской шляхты. В конце XV в. обучение в Краковском университете проходил Я.А. Ольшанский, ставший в последствии слонимским державцем. Ян Филиппович из Вильно получил в этом университете звание бакалавра, и в последствии состоял на должности секретаря у короля Сигизмунда I [3, с. 230, 234, 236; 4, с. 90].

С середины XVI в. стали развиваться белорусско-украинские центры православной культуры. Один из них появился во владениях князя А. Курбского в имении Миляновичи. Это в определённой степени тормозило процессы окатоличивания православной шляхты, укрепляло церковную культуру, способствовало развитию народного единства [5, с. 14–15; 6, с. 113]. Так, например на берестейском сейме 1559 г. послы от великокняжеских земель, среди которых был магнат Николай Радзивил Чёрный, требовали от Сигизмунда-Августа прекратить антиправославные прокатолические настроения в польской публицистике. Одним из таких пропольских гуманистов эпохи Ренессанса был С. Ожеховский (1513–1566 гг.). Написанный им в 1549 г. труд «Верноподданный или две книги о королевской власти Сигизмунда-Августа» свидетельствует о неприязни автора к населению западнорусских земель ВКЛ [7, с. 7–9]. Другой публицист А. Фрич-Моджевский (ок. 1503–1572 гг.) открыто прославлял короля и польскую знать. Однако, несмотря на эти религиозные и идеологические противоречия, факты истории свидетельствуют о тесном контакте жителей Вильно с представителями культурных центров православия. Одним из подтверждений тому является появление в Вильно Московского гостиного двора в начале XVI в. и как результат развитие тесных торговых связей между русскими и белорусскими купцами [8, с. 3]. Таким образом, мы видим, что самой судьбой была определена историческая близость России, Беларуси и Украины. Своё начало этот «культурный магнит» берёт ещё с эпохи Киевской Руси [9, с. 16].

Исследуя отдельные темы данного периода следует признавать то, что религиозное воспитание и духовная идеология людей живших во второй половине XVI в., требовали постоянного обращения человека к Богу. Это палом-

ничество по святым местам, богоугодничество и всякие другие добрые дела, сотворённые в интересах сохранения веры. Но не следует забывать и то, что польские магнаты и шляхта не являлись носителями православной идеологии, они наоборот старались привить идеи католицизма населению белорусских и украинских земель. Ярким примером того можно назвать публичную церемонию сожжения большого количества антилатинской литературы пред костёлом святого Яна в Вильно в мае 1581 г. Антиправославную идеологию в ВКЛ широко стали исповедовать иезуиты. Одним из влиятельных персонажей католицизма на белорусских землях был П. Скарга (1535–1612 гг.) в своей книге «О единстве церкви божей» он пытался доказать, что православие, следуя догматам и обычаям соеив церкви, не может рассчитывать на спасение. Главным недостатком православия П. Скарга считал три вещи – это право священников вступать в брак, употребление в богослужении церковно-славянского языка и подчинение в Московском государстве духовенства представителям светской власти [10, с. 7, 11, 15]. Таким образом, мы видим, что в ВКЛ люди стояли перед выбором веры, и легко поддавались идейному воздействию духовных особ католицизма. Защитником ценностей латино-язычной цивилизации также выступал великий гуманист и реформатор С. Будный. Он высказал свой взгляд о принадлежности шляхты великокняжеских земель к католической церкви, как он писал «християніну дазволена быць рымскім шляхціцам, аб чым сведчыць Святое Пісанне» [11, с. 184–185]. В период творчества С. Будного начинает возрождаться классический латинский язык, который выполнял важные научные и литературные функции.

В завершении следует отметить, что позиции православия в ВКЛ подвергались идеологическому воздействию со стороны ортодоксов западной цивилизации, но это только способствовало консолидации сил православных верующих и укреплению восточнославянского единства.

## Литература

1. Конон В.М. От Ренессанса к Классицизму: Становление эстетической мысли Белоруссии в XVI–XVIII вв. Ред. А.С. Майхрович. – Минск : Наука и техника, 1978, 160 с. (АН БССР. Ин-т философии и права).
2. Падокшын, С.А. Этничная думка ў культуры Беларусі XVI–XVII стст. / С.А. Падокшын ; навук. рэд. А.С. Майхровіч. – Мн. : Бел. навука, 2004. – 151 с.
3. Голенченко, Г.Я. Студенты Великого княжества Литовского в Краковском университете XV–XVI вв. / Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения ; под. ред. акад. Б.А. Рыбакова. – Москва : Из-во «Наука», 1976. – С. 228–240.
4. Ючас, М. Грунвальдская бітва – Вільня: Беласток: 2010 – 243 с.
5. Дмитриев, М.В. Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий // Белоруссия и Украина: История и культура / Ин-т славяноведение. – М. : Наука, 2003. – Ежегодник 2003 / гл. ред. Б.Н. Флоря. – 2003. – С. 9–28.
6. Грушевский, М.С. Очерки истории украинского народа / сост. ист.-биогр. очерк Ф.П. Шевченко, в.А. Смолия; Примеч. В.М. Рычки, А.И. Гурсия. – К. : Лыбидь, 1990. – 400 с. («Памятники исторической мысли Украины»).
7. Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян / перевод В.И. Матузовой ; отв. ред. А.Л. Хорошкевич. – М. : Изд-во МГУ. 1994.

8. Анушкин, А. Во славном месте виленском. Очерки из истории книгопечатания. – Москва : Из-во Искусство, 1962. – 170 с.
9. Гигин, В.Ф. Союз России и Беларуси: история длиною в столетия // Белорусская думка. – № 11. – Лістапад. – 2009. – С. 11–23.
10. Плохий, С.Н. Папство и Украина (Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.). – К. : Выща шк. Головное изд-во, 1989. – 224 с.
11. Саверчанка, І.В. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар. – Мн. : Універсітэцкае, 1993. – 223 с.

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА НАУК О РЕЛИГИИ**

**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)

В настоящее время одним из важнейших вопросов, встающих перед теми, кто изучает проблему религии, является вопрос о религиозной идентичности: её критериях, факторах формирования, соотношении динамических процессов и константных оснований. Эта проблема актуализируется в условиях быстроменяющегося современного мира, в котором процессы религиозной идентификации оказываются обусловленными разнообразными (и не всегда до конца понятными) новыми цивилизационными факторами (становлением информационно-коммуникативного пространства, глобализацией, массовой культурой, новыми философско-культурными дискурсами и идеологиями – постмодерн, after-постмодерн и т.д.). В этих новых условиях возникает необходимость формирования комплексного взгляда на некоторые важные проблемы религиоведения, в том числе на проблему религиозной идентичности. Такой подход можно встретить, например у А.Н.Крылова, выделяющего несколько измерений религиозной идентичности: феноменологическое, антропологическое, историческое, социальное, географическое, теологическое, секулярное [2, с. 27–222].

Приоритетным направлением исследования религиозной идентичности было и остаётся её изучение как вида социальной идентичности. Здесь надо отметить наличие определённой дискуссионности. Это, во-первых, связано с вопросом о соотношении понятий «религиозная идентичность» и «религиозность». Во-вторых, с установлением критериев и индикаторов религиозности и религиозной идентичности. Наиболее распространённым среди исследователей (В.Ф. Чеснокова, С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин, Е.В. Панкратова и др.) индикатором как религиозной идентичности, так и религиозности является самоидентификация респондента, предполагающая, с одной стороны, определение себя в качестве верующего/неверующего, а с другой стороны, определение своей конфессиональной принадлежности. Хотя необходимо

учитывать, что данный критерий не гарантирует стопроцентной объективности исследования. Споры о необходимости подтверждения отнесения респондента к той или иной религиозной традиции зачастую приводят к «конфликту мнений» и становятся причиной значительных расхождений в оценке численности представителей различных конфессий. Например, Ю.Ю. Синелина, внесшая значительный вклад в развитие социологии религии, утверждала, что «идентифицировать людей в качестве неправославных, если они считают себя православными, вследствие того, что не всё у них соответствует церковным канонам... неправомерно» [4, с. 96]. Следуя этому положению и принимая за основной критерий конфессиональное самоопределение, мы видим внешне довольно стабильную картину как в России, так и Белоруссии: большинство опрошенных относят себя к православным. В Белоруссии, по официальным данным, это около 80% [5, с. 221], в России – около 70% [3]. Но при этом отмечается «некоторая декларативность веры» [5, с. 221], что отражается в низкой религиозной активности населения, с уверенностью идентифицирующих себя как православных. Это говорит о необходимости учитывать дополнительные критерии, в том числе и те, которые не являются предметом изучения социологии религии.

Под религиозной идентичностью мы предлагаем понимать представления индивида о личной и групповой религиозной принадлежности, переживание индивидом самого себя в качестве носителя религиозных идей, ценностей, норм, а также ощущение своего членства в религиозной группе и способы проявления этого ощущения в ситуациях религиозного контакта (религиозное поведение). Уже исходя из этого предложенного нами определения становится очевидно, что религиозная идентичность, как и любая другая форма идентичности, будет иметь два полюса выражения: не только социальный, но и личностно-персональный. Здесь понятие религиозная идентичность близко к пониманию религиозности в трактовке Г.Олпорта, выделяющего внутренне ориентированную религиозность и внешне ориентированную религиозность. Оценка персональных религиозных переживаний индивида всегда будет вызывать ряд сложностей и в значительной степени становится предметом исследования не социологии, но психологии религии.

Также нужно учитывать, что религиозная идентичность (как и смежное понятие религиозность) есть динамичное явление. Попытку объяснить развитие религиозных представлений и религиозной идентичности мы встречаем в теориях faith development (Дж. Фаулер, Ф. Озер, П. Гмюндер, Р. Рох, Дж. Мартос и др.), апеллирующих к концепции стадий развития идентичности Э. Эриксона. Динамичный характер религиозной идентификации, этапное развитие религиозных ориентаций заставляет нас предполагать, что на разных стадиях религиозной идентичности мы будем наблюдать приоритет либо внешне ориентированной религиозности (чувство принадлежности к какой-либо религиозной организации), либо внутренне ориентированной (экзистенциальные переживания своих религиозных чувств). Такой дисбаланс между социальной и личностно-индивидуальными составляющими религиозной идентичности мы наблюдали

и в исследовании религиозных ценностей молодёжи, проведённом на базе Нижегородского государственного лингвистического университета в 2014–2015 гг. [1, с. 164–179].

Нужно учитывать также, что религиозное сознание подлжит не только персональному, но и историческому развитию, когда его специфика определяется культурно-цивилизационными особенностями той или иной эпохи. И если при этом мы признаем наличие константных метакатегорий религиозного сознания (например, «священное»), то нужно говорить о необходимости изучения феномена религиозной идентичности методами истории религии и феноменологии религии. Такой синтезирующий подход, интегрирующий историю, феноменологию религий и герменевтику, представлен, например, у М. Элиаде. Его концепция *homo religiosus* – это, в сущности, решение вопроса об идентичности, соответствии наличного бытия человека бытию Сакральному.

В контексте феноменологии религии и решения проблемы религиозной идентичности актуализируются различные вопросы, касающиеся единства и структуры религиозного сознания, а также разнообразных аспектов религиозного опыта. Например, это вопросы о соотношении мифологической и религиозной форм сознания, особенностях идентификационных механизмов в пространстве мифологического мировоззрения и т.д. Решение этих вопросов, на наш взгляд, поможет понять специфику того нового типа сознания, которое оформляется в настоящую эпоху, эпоху, генерирующую новую мифологию. Эти процессы неомифологизации (ремифологизации, демифологизации – в зависимости от позиции исследователя) деформируют привычные идентификационные механизмы и приводят к коренным трансформациям личности.

## Литература

1. Динамика ценностных ориентаций молодежи (2006–2014 гг.) : монография / под общей ред. д-ра филос. наук, проф. Савруцкой Е. П. – Н. Новгород : ФГБОУ ВПО «НГЛУ»; СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 232 с.
2. Крылов, А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. / А.Н. Крылов – М. : Издательство Икар, 2012. – 306 с.
3. Россияне о религии. (Электронный ресурс). URL: <http://www.levada.ru/old/24-12-2013/rossiyane-o-religii> (дата обращения 26.02.2016)
4. Синелина, Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89–96.
5. Юдин, В.В. Динамика и направленность религиозных процессов в современном белорусском обществе / В.В. Юдин // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2014. – С. 215–223.

## ГІМНАГРАФІЯ ПРАВАСЛАЎНАГА БОГАСЛУЖЭННЯ Ў ТВОРЧАСЦІ БЕЛАРУСКІХ КАМПАЗІТАРАЎ (XX – пачатак XXI стагоддзя)

### Чарнова Кацярына Аляксееўна

навуковы супрацоўнік Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (аддзел музычнага мастацтва і этнамузыкалогіі); кандыдат мастацтвазнаўства (г. Мінск, Беларусь)

На ўсім працягу гісторыі праваслаўя гімнаграфія (стэма кананічных богаслужбовых тэкстаў) з’яўлялася аб’ектам музычных рэцэпцый (“прачытанняў”, “перакладаў”). За свой двухтысячагадовы шлях гэты працэс акумуляваў шэраг стылявых змен. У гістарычнай разнастайнасці музычных пластоў богаслужбовага спеву шмат што звязана з асобай кампазітара, уваход якога ў сферу сакральных тэкстаў накіраваны, перш за ўсё, на ўласнае творчае (мастацкае) іх увасабленне.

Жанрава-стылявая панарама музычнай культуры Беларусі XX – пачатку XXI ст. сведчыць аб шырокай запатрабаванасці ў беларускай кампазітарскай творчасці жанраў гімнаграфіі праваслаўнага богаслужэння. Спецыфічнасць лініі музычных “перакладаў” кананічных тэкстаў богаслужэння ў вопытах беларускіх кампазітараў, якая выразна разгортваецца ў XX ст., заключана ў своеасаблівай “этапнасці”, наяўнасці перыядаў “маўчання” (фактычнай “адсутнасці” рэлігіі і, адпаведна, “маўклівасці” кампазітарскай творчасці ў дадзенай сферы) і актыўнага “уздыму”. Зразумела, складанасць гэтага разгортвання была абумоўлена гістарычна-палітычнымі падзеямі ў жыцці краіны: натуральны разгорт беларускага кампазітарскага працэсу ў галіне богаслужбовага спеву быў перапынены ў 20–30-я гг. XX ст. ў сувязі з магутнымі эміграцыйнымі хвалямі, у тым ліку “унутранай эміграцыі”, а таксама атэістычнымі выпрабаваннямі савецкага часу. Сур’ёзныя наступствы для беларускай музычнай культуры мела і эміграцыйная хваля ў пасляваенны час, у выніку якой кампазітарская дзейнасць у жанрах праваслаўнага богаслужбовага спеву была працягнута ў коле “беларускага замежжа”: літургічныя творы праваслаўнай традыцыі А. Куліковіч-Шчаглоў быў вымушаны ствараць у Злучаных Штатах Амерыкі, а М. Равенскі – у Бельгіі. Доўгі час гэтыя вопыты, невядомыя шырокай грамадскасці, не былі ўведзены ў навуковы і выканальніцкі абіход.

Апошнія дзесяцігоддзі XX ст. сталі знакавымі і шмат у чым вызначальнымі для праваслаўнай богаслужбова-пеўчай традыцыі і ўсёй беларускай музычнай культуры. Адзначаныя моцнай хваляй адраджэння “рэлігійнасці” у культурнай традыцыі і нацыянальным адраджэнцкім рухам, яны далі магчымасць вывучэння і актыўнага выканання твораў А. Туранкова, М. Анцава, А. Валынчыка, М. Куліковіча-Шчаглова, М. Равенскага, М. Бутомы як ў храме, так і з канцэртнай эстрады.

Месца, якое ў музычнай культуры Беларусі рубяжа XX–XXI стст. акрэсліваецца праваслаўнымі песнапеннямі, – сведчанне безумоўнай запатрабаванасці хрысціянскіх каштоўнасцей сучасным грамадствам. У факце вяртання “страчаных форм” культуры, кантакту з традыцыяй богаслужбовага

спеву, новага і вельмі актыўнага запатрабавання гімнаграфічнай спадчыны немагчыма не адчуць цуд дзейнасці культурнага рэзанансу (“рэзананс-фактару”, паводле Э. Аляксеева), абуджэння глыбінных механізмаў культуры, неппросталінейных і, як усё генетычнае, непавярхоўных.

Разам з агульным адраджэнцкім уздымам рубж XX–XXI стст. на Беларусі адзначаны актыўным асваеннем кампазітарамі сферы сакральных тэкстаў Праваслаўнай Царквы. Корпус кампазітарскіх твораў, якія сведчаць пра спробы музычнага ўвасаблення праваслаўнай гімнаграфіі ў адпаведным коле яе кананічных тэкстаў, належыць дастаткова шырокай групе беларускіх творцаў. Сярод ніх – айцец Андрэй (Бандарэнка), М. Васючкоў, Л. Шлег, А. Хадоска, А. Залётнеў, С. Бельцюкоў, В. Кузняцоў, С. Бугасаў, А. Даньшова, А. Іваноў, Г. Кароткіна і іншыя.

Беларускі кампазітарскі вопыт XX – пачатку XXI стагоддзя ў галіне музычных “перакладаў” кананічных тэкстаў праваслаўнага богаслужэння (псалмоў, малітваў, нязменных песнапенняў з чыну Літургіі, Усяночнага Трывання, Паніхіды, кананічных гімнаў Святаў) выразна сведчыць пра разнастайнасць індыўдуальных творчых стыляў і манер у музычных увасабленнях богаслужбовых гімнаў, а таксама раскрывае карціну відавочных адрозненняў у стаўленні творцаў да сакральнага слова.

Пры параўнанні кампазітарскай творчасці першай паловы XX ст. і рубжы XX–XXI стст. адметнымі апынаюцца:

1. ступень актыўнасці ўваходу кампазітараў у сферу свяшчэнных тэкстаў Праваслаўнай Царквы. Аўтарскія ўвасабленні гімнаграфіі праваслаўнага богаслужэння канца XX – пачатку XXI не маюць у творчасці кампазітараў усепалынальнага значэння: зварот да сакральнай славеснасці не перашкаджае іх актыўнай дзейнасці ў галіне свецкага музычнага мастацтва, а для большасці кампазітараў меў адзінкавы (“кропкавы”) характар, выступіў як адлюстраванне пэўнай “моды”, вынік дзеяння агульнай, шырока праяўленай тэндэнцыі прыпадання да скарбніцы праваслаўнай традыцыі, сфарміраванай хваляй рэлігійнага адраджэння (А. Залётнеў, С. Бельцюкоў, В. Кузняцоў і інш.). Выключэннем у гэтым “часовым захапленні” выступае бадай толькі творчасць айца Андрэя (Бандарэнка), які яшчэ пасля рукапакладання ў сан іерэя свядома абмежаваў сваю творчасць музычнымі “перакладамі” кананічных гімнаў праваслаўнага богаслужэння.

У сваю чаргу ў творчасці тых кампазітараў, якія працавалі ў сферы праваслаўнай гімнаграфіі ў першай палове XX ст., сачыненні на кананічныя малітваслоўі ўтвараюць адну з магістральных і, безумоўна, скразных ліній. Прынамсі, М. Анцаў, М. Бутома ажыццяўлялі ўласныя “пераклады” песнапенняў праваслаўнага богаслужэння няспынна на працягу ўсяго жыцця, і вядомы ў першую чаргу менавіта як царкоўныя кампазітары Беларусі<sup>1</sup>. Увагай да літургічных тэкстаў шмат што прасякнута ў спадчыне А. Туранкова, М. Куліковіча-Шчаглова, М. Равенскага – стваральнікаў аўтарскіх версій не толькі кола нязменных песнапенняў з Літургіі, Паніхіды, Усяночнага Трывання, але і Прычаснаў на кожны дзень тыдню (А. Туранкоў), трапароў і кандакоў Святаў.

<sup>1</sup> У гэтым плане вылучаецца дзейнасць М. Бутомы, які пакінуў больш за 300 харавых партытур – выдатных адбіткаў “ўласнага аўтарскага абиходу” царкоўнага спявання.

2. характар арыентацыі кампазітарскіх “перакладаў” на храмавае (клірасная практыка) або пазахрамавае (канцэртнае) гучанне з адпаведнай абумоўленасцю гукасферы кампазітарскіх партытур або тапахронам храма (літургічныя сачыненні кампазітараў першай паловы XX ст.), або тапахронам канцэртнай залы (кампазітарская творчасць канца XX – пачатку XXI ст.).

3. музычная стылістыка аўтарскіх увасабленняў богаслужбовых тэкстаў, якая адлюстроўвае, з аднаго боку, ступень адпаведнасці канону праваслаўнага богаслужбовага спеву, а з другога – індывідуальнасць творчых кампазітарскіх манер. Паколькі кампазітары першай паловы XX ст. (М. Равенскі, М. Бутома, М. Куліковіч-Шчаглоў, А. Валынчык, А. Туранкоў) выступалі яшчэ і як рэгенты, якія цудоўна ведалі спецыфіку праваслаўнага богаслужбовага спеву, усё “магчымае” і “недазволенае” у ім, то прапанаваныя ім музычныя версіі кананічных богаслужбовых гімнаў – узор ахоўнага, “рэгенцкага падыходу” да гімнаграфічных тэкстаў богаслужэння з прынцыповай арыентацыяй на богаслужбова-пеўчую традыцыю і гукастылявыя законы праваслаўнага храмавага спеву.

Як асоба, кампазітар імкнецца перш за ўсё да адбіцця ў “прадуктах” сваёй дзейнасці ўласнага “я”. Гэта аўтарскае “слова”, з увасабленым у ім індывідуальным стылем і ўласным светаўспрыманням мастака. Сакральнае слова, пададзенае без сувязі з прыхадскай богаслужбовай практыкай, паўстае ў кампазітарскіх творах рубяжа XX–XXI стст. аб’ектам уласна мастацкай распрацоўкі – тэкстам, які стымулюе творчы пошук, думку і кампазітарскае натхненне. Адпаведнасць пеўчым канонам праваслаўнай традыцыі не з’яўляецца прынцыповай пры стварэнні ўласнай “музычнай малітвы” з выразным адбіццём індывідуальнага творчага стылю.

Беларуская кампазітарская творчасць XX – пачатку XXI ст. ў галіне праваслаўнага спеву сёння, паводле сваіх вынікаў, бачыцца неадназначнай. Разам з тым, імкненні кампазітараў, хоць і розныя па ступені шчырасці і духоўнай глыбіні, далучыцца да самой традыцыі праваслаўнага богаслужбовага спеву сцвярджаюць, што гімнаграфія праваслаўнага богаслужэння невычэрпная ў сваім хранатопе. Адчуванне магутнай сілы Святога слова, якое аб’ядноўвае ўсе “сусветы”/стылі музыкі, абавязвае зноў і зноў прыпадаць да гэтага “канцэнтрату” духоўнасці.

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ РУССКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА**

### **Чупахина Татьяна Ивановна**

заведующий кафедрой инструментального исполнительства и музыкознания  
Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского;  
кандидат философских наук, доцент (г. Омск, Россия)

Оценивая огромные достижения русской музыкальной культуры конца XIX – начала XX вв., мы обнаружили изумительную силу, которая при наличии сложнейших общественных условий и революционных преобразований создала прекрасную и оригинальную музыку, о которой сегодня говорит и приклоня-

ется весь мир. Творчество отечественных композиторов и литераторов Серебряного века стало новым этапом развития мировой художественной культуры. В ней утвердилось и достигло своего наивысшего расцвета творчество нового бытия.

Явление, которое обозначает термин «серебряный век», представляло собой небывалый, культурный подъем, напряжение творческих сил, наступившее в России после народнического периода, отмеченного позитивизмом и утилитарным подходом к жизни и искусству. «Разложение народничества» в 1880-е сопровождалось общим настроением упадка, «конца века». В 1890-е началось преодоление кризиса. Органично восприняв влияние европейского модернизма (прежде всего символизма), русская культура создала собственные варианты «нового искусства», «искусства нового бытия» (Н.А. Бердяев) обозначившие рождение иного культурного сознания [1, с. 10].

Духовный Ренессанс в России или эпоха Серебряного века создавался целым созвездием блестящих философов – Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Д.С. Мережковским, С.Н. Трубецким, И.А. Ильиным, П.А. Флоренским и др. Ум, образованность, романтическая страстность были спутниками их трудов – период в русской культуре, создавший свою особую социокультурную среду, в которой вопросы философии, культуры, театра, музыки, поэзии обсуждались, становясь чертами сознания или форматом мышления. Русская религиозная философия, по сути своей, реакцией на негативные стороны рационалистического антропоцентризма Нового времени. Религиозно-философская мысль этого периода мучительно искала ответы на «больные вопросы» российской действительности, пытаясь соединить несоединимое – материальное и духовное, отрицание христианских догм и христианскую этику. Никогда еще философская мысль так непосредственно и глубоко не проросла в русское музыкальное искусство. Эта философия представляла важным для себя, прежде всего, духовные качества человека, такие как: творчество любовь, добро, благо. Смысл жизни им представлялся в отрицании Зла посредством творения Добра, которое, по мнению русских мыслителей, и было условием жизни на земле. Человек интерпретировался ими как центр мироздания, но не противопоставлялся ему. Это была активная, созидающая сила, творящая самую себя, традиций в обществе.

Художники творили свои произведения с общечеловеческим содержанием, с гуманистической окраской, призывая мир к свету и свободе. Русской философской мысли XIX–XX вв. было очень важным представлять духовное как истинное бытие, поэтому вера в Бога, в силу цельного знания определяет порядок мироустройства в понимании русских композиторов.

В работе «Смысл творчества» Н.А. Бердяев в 1923 г. напишет о том, что «в русской литературе всегда есть жажда выхода за пределы искусства, она «бессистемная философия» России [2, с. 134]. Подобные слова можно в полной уверенности отнести и к музыкальному искусству. Для религиозно-философского Ренессанса было особенно характерным «русское иночество», «монахи в миру», «человеко-боги». Это было важным побудительным внутренним мотивом для композиторов эпохи русского Ренессанса – С.В. Рахманинова,

А.К. Лядова, А.Н. Скрябина. Столь уникального синтеза как: философия – музыка – литература не знала доселе мировая культура.

Другой мыслитель – Вяч. Иванов – поэт-символист, определивший направление философской русской мысли России и Европы, на заре XX в. писал, что «искусство неподчинимо никакой религиозной догме; наоборот, в процессе живого творчества создаются символы религий; и только потом, умирая, они догматизируются. Религиозный смысл искусства эзотеричен: содержание искусства здесь – содержание преображенной жизни. К такой жизни искусство зовет» [3, с. 122–123]. Размышляя о природе творчества Вяч. Иванов отмечал: «Без внутреннего творчества жизнь религии сохранена быть не может, – она уже мертва. Творчество же религиозное есть тем самым и охранение религии, – если оно не выражается в творчестве суррогатов и подобию религии... Религия есть связь и знание реальностей [4, с. 253].

Согласно философской концепции И.А.Ильина, православная культура есть форма творческой реализации посредством сердца, совести и разума, своей иррациональной силой духа евангельской любви, смирения и готовности к страданиям противостоит побочному продукту созидательной энергии человека – культ утилитарного знания. «Истинное художественное искусство подчеркивает свой Предмет из религиозной глубины, из сферы веяний Божьих, даже тогда, когда рисуемые им образы природы и людей не содержат во внешней видимости ничего церковного и религиозного» [5, с. 42].

В арсенале русской музыкальной философии Серебряного века – органическое соединение правды-истины и правды творчества. Отсюда мы наблюдаем органику в русском музыкальном искусстве, где соединены вера и искусство, религиозное и этическое, светское и духовное начала.

Философская антропология А.Н. Скрябина родилась не без влияния научных поисков Н.А. Бердяева, которому была близка идея о человеке, о свободе духа. Философией сердца (сердцеведением) можно назвать музыку С.В. Рахманинова, который в своих произведениях обобщил весь духовный опыт русского народа. Историческая и пристальное внимание к историческому прошлому прослеживается в оперном творчестве. С.И. Танеева. Космоцентризм присутствует в произведениях А.Н. Скрябина, А.К. Лядова, И.Ф. Стравинского, раннего С.С. Прокофьева. Теоцентризм в музыкально-философских опусах С.И. Танеева. «Тема спасения», рожденная русской религиозной философией проникает в музыкальные полотна С.В. Рахманинова, А.Т. Гречанинова.

Фундаментальные философско-эстетические категории мы находим в лучших полотнах русских композиторов религиозно-духовного Ренессанса: Любовь, Добро, Вера, Красота, Истина, Гармония, Благо, ибо панморализм в русской философской мысли присутствовал изначально.

Итак, гениальность представителей Серебряного века в музыкальном искусстве неоспорима, ведь им удалось держать в едином поле философию и искусство, развивая при этом идеи эстетического и этического порядка, а затем преобразуя их в некий этически-эстетический синтез. Основными чертами русской музыкальной мысли является ее онтологизм, где в центре внимания проблемы бытия, место человека в мире, пути достижения гармонии человека,

природы и социума; антропоцентризм, обращенный к человеку и его внутреннему миру; экзистенциализм, выражающий идею духовной личности (индивида); антирационализм; вопрос о социальном идеале; гуманизм.

### **Литература**

1. Моница, Н.П. Философские доминанты в музыкально-поэтическом пространстве Серебряного века : монография / Н.П. Моница, Т.И. Чупахина. – Омск : Изд-во Ом.гос.ун-та, 2011. – 268 с.
2. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Аст, 1996. – 521 с.
3. Иванов, Вяч. Полн. собр. соч. Т. 2. – Брюссель, 1974. – 566 с.
4. Иванов, Вяч. По звездам борозды межги. – М. : Астрель, 2006. – 1136 с.
5. Ильин, И.А. Религиозный смысл философии. – М. : АСТ: АСТ Москва : Хранитель, 2007. – 286 с.

## **ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНО-ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

### **Ясев Владимир Викторович**

проректор по воспитательной работе учреждения образования  
«Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат политических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

В процессе своей жизнедеятельности в обществе человек создает ценности не только материальной, но и духовной культуры. Система основополагающих социальных ценностей уникальна по своему содержанию, предлагая для реализации определенную модель функционирования и развития общества. Уникальность ценностей predetermined уникальностью исторического и культурного развития народов. Поэтому, определяя систему общечеловеческих социальных и гуманитарных ценностей, говорят о разном их содержании и понимании в каждом конкретном случае. Основополагающие ценности конкретного общества и государства, прежде всего, формируются исходя из глубокого, традиционного для конкретной цивилизации и культуры понимания идеалов и духовно-нравственных качеств. Ведь собственные традиции, идеалы и ценности не придуманы, а сформированы в результате естественного включения общества в окружающий природный и социальный мир.

Вместе с тем, в основе традиционного общества лежат привычка, инерция, традиция, что объясняет его относительную устойчивость, неподвижность. Основой общества являются традиции. Говоря о современных традиционных ценностях, акцентируют внимание на ценностях религиозных. Прежде всего, это восприятие, понимание и правила жизни, которые сложились в древности, были зафиксированы в «священных книгах». «Традиционные ценности» – это ценности патриархального общества, с деспотической властью начальников и полным бесправием подчиненных. Другой модели общественного устройства Библия не знает. Инновации воспринимаются с трудом, внедряются медленно, становятся традициями через строгий длительный отбор.

Сами религиозные ценности, которые сегодня рассматриваются, как традиционные, пробивали себе дорогу в общественном сознании длительный исторический период, обрстая инновациями в виде новых религиозных учений и ересей.

Система ценностей общества изменяется с течением времени и включает традиции и инновации. С переходом к современному обществу местнические представления заменяются универсальными ценностями, происходит их секуляризация. Основным элементом общества и политики становится индивид, а не группа или общность людей. Сообщества, в которых люди живут и работают, основаны на выборе индивида. Поэтому и система ценностей человека на протяжении жизни претерпевает изменения. Не всё в «традиционных ценностях» плохо. Актуальными остаются и сегодня заповеди «почитай отца и мать», «не убий», «не укради» и другие.

Например, и сегодня важную часть праздничных традиций белорусов составляют календарные праздники. Многие календарные земледельческие праздники (Каляды, Купалле, Жніво, Багач) были связаны по времени с христианскими праздниками, но в тоже время белорусы сохранили в них множество языческих элементов. Достаточно взглянуть на народный календарь белорусов – «Кола святаў», соединяющий языческие праздники с христианскими [1, с. 45]. На основе этого календаря строились все семейно-обрядовые ситуации белорусов.

Семья как уклад жизни, традиции воспитания и обряды отражают существенные черты любого этноса. Столетиями белорусы жили большой отцовской или братской семьей, которые исчезли только к 30-м годам прошлого столетия. Наряду с большой семьей существовала малая семья, усложненная или нуклеарная, которая становится всеобщей формой после распада большой семьи. Это привело к развитию эгалитаризма в семейных отношениях белорусов. Не случайно самостоятельной ценностью у белорусов выступает трудолюбие, ведь наиболее важным способом семейного воспитания являлась практическая деятельность детей, их участие в хозяйственных работах, совместной общественной деятельности. Отсюда появление традиций коллективного труда и оказания помощи родственникам и соседям (толока), совместного пользования некоторыми видами сельскохозяйственных орудий (сябрына), угощение односельчан и родственников свежиной, хлебом, овощами, фруктами нового урожая (бонда).

Традиция, преемственность – это только одна тенденция в формировании системы социальных ценностей. В динамично меняющемся мире личность должна быть готова к постоянной смене имеющихся знаний, умений и навыков на новые, необходимые для научно-технического и социального развития общества. Каждое поколение создает и предлагает свои социально-инновационные достижения. Новые продукты материальной и духовной культуры вызывают необходимость модернизации тех ценностей, норм, правил, которые еще вчера обеспечивали успешную трудовую, семейно-бытовую, общественную деятельность человека на протяжении всей его жизни. Требуются новые представления, интересы, идеи, теории, формы отношений. Наряду с осново-

полагающими ценностями (здоровье, семья), пробивают себе дорогу права человека, гражданское общество, правовое государство.

Ценности, как люди, становятся мобильнее. Люди более восприимчивы к ценностным инновациям, так как сталкиваются с ними постоянно в быту, на производстве, в культуре. Инноваций становится больше, чем традиций. Осуществляется модернизация традиционных ценностей и внедрение инновационных в уже существующую ценностную систему.

В условиях модернизации система основополагающих ценностей становится связующим звеном традиционных стереотипов сознания и современных форм мышления и поведения. Модификация системы базовых ценностей неизменно приводит к модификации социальных ориентаций и социального поведения. Это далеко небезразличный вопрос для общества и государства, но иногда второстепенный для отдельно взятого индивида на практическом, житейском уровне.

Так, например, одной из наиболее значительных универсальных ценностей человечества является демократия. Вместе с тем, продолжают дискуссии о сущности демократии, критериях и механизмах ее обеспечения. Выделяются как различные исторические типы демократии, так и отличительные признаки этой формы политической организации общества.

В контексте демократизации общества неотъемлемо возникает тема прав и свобод личности. Система базовых ценностей служит ориентиром того, где начинаются права и свободы гражданина, чем определяется их предел, как они соотносятся с обязанностями перед обществом и государством, в чем состоит легальность для граждан.

Личность, как и общество, представляет собой динамическую систему. Система ценностных ориентаций личности определяет как формы реализации поставленных целей, так и создает предпосылки для модернизации в дальнейшем самой системы ценностных ориентаций. Поэтому одной из важнейших задач является предупреждение подмены реальных социальных основополагающих ценностей вкусовщиной, субъективностью, индивидуализмом, сформировать у молодых специалистов и граждан навыки сравнительного анализа идеалов, принципов, целей и ценностей основных социально-политических направлений; идеалов, принципов и ценностей гуманитарной культуры в европейской и неевропейских цивилизациях; идеалов и ценностей классических и современных мировоззрений [2, с. 94].

## **Литература**

1. Крук, Я. Сімволіка беларускай народнай культуры / Я. Крук. – Мінск : Беларусь, 2003. – 350 с.
2. Ясев, В.В. Влияние содержания социально-гуманитарных дисциплин на формирование гражданских компетенций будущего специалиста / В.В. Ясев // Оптимизация содержания социально-гуманитарного образования в вузах Беларуси и России в контексте Болонского процесса: Проблемный семинар. 5 сентября 2011 г. – С. 90–95. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.old.soyuz.by/sm.aspx?guid=103144>. – Дата доступа: 10.10.2014.

## ЭТИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В ЭКОНОМИКЕ И БИЗНЕСЕ

**Яскевич Ядвига Станиславовна**

директор Института социально-гуманитарного образования  
УО «Белорусский государственный экономический университет»;  
доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Понятия «религия», «экономика», «мораль» и «бизнес» в общечеловеческих представлениях трактуются, как правило, по-разному и все же как прочно связанные между собой. Идеализированные модели религии, приближающие ее имидж к нравственным нормам, записанным в Священных писаниях и отдаляющие от мирской суеты, в большинстве случаев воспринимаются в секулярном мире критично, ибо сама жизнь предоставляет нам немало оснований для этого. К сожалению, наиболее широко распространенный стереотип позволяет связывать «религию» с «бизнесом» в виде прагматичного использования религиозными организациями веры человека в сверхъестественное и Бога, как аргумент для понуждения этого человека быть им полезным. Принципиальная деталь такого обстоятельства заключается в том, что под «религией» на обыденном уровне подразумевают «религиозные организации», которые иногда оказываются не совсем «чистыми бессеребренниками». Весьма уместным в этом плане представляется замечание Сергея Иваненко в книге «Религия и бизнес», посвященной нравственному аспекту предпринимательства, отображенному в основах мировых религий – христианстве, исламе, иудаизме, буддизме, индуизме и других: «Чем больше нравственности, в том числе, и религиозной, в бизнесе, тем лучше для бизнеса и для всего общества. И чем меньше в религии коммерции, тем лучше для религии и для самих предпринимателей» [1, с. 34].

При анализе модели предпринимательства в различных странах, особое внимание уделяется истокам национальных предпринимательских систем. Религиозное мировоззрение оказывало решающее воздействие на тип хозяйствования. *Христианство* в свое время выработало этические принципы, ставшие основой современных ценностных ориентиров как социально-культурной, так и хозяйственной жизни, к которым относятся, прежде всего, *гуманизм, милосердие, демократизм, социальная справедливость, моральность и ответственность*, направленные на гармонизацию экономических отношений. Вместе с тем, западное христианство тщательно разделило духовное (религию) и материальное (бизнес), отнеся первое к сфере небесного, а второе – к сфере земного. Противопоставление же духовности и материализма является неприемлемым с позиции русской православной мысли, признающей триединство человека: дух, душа и тело. Богу было угодно соединить в одном существе и духовное, и материальное. Религия и бизнес в рамках такой парадигмы не могут быть «разведены по разным уголкам души человека». Для православного христианина, как нравственного человека, *личность неизмеримо выше любого социально-экономического института*, будь то частная собствен-

ность, капитал или иное физическое богатство. Соответственно высоко им оценивается труд человека. Переосмысление роли труда наряду с установкой на максимальную прибыль, финансовый успех привели и к новой оценке *роли собственности и богатства в жизни человека*. В *протестантской этике* собственность важна как основа и фундамент свободы личности.

Влияние религиозных ценностей на бизнес весьма активно проявляется в странах распространения *ислама*. Анализируя *влияние религиозной исламской этики на экономику*, мусульманские теоретики выявили взаимосвязь между предписаниями ислама, его духовно-нравственными ценностями и концепцией личности, ее экономическим поведением. В результате исследования были раскрыты основные черты характера и добродетели, которые формируют *личность, волевою и предприимчивую, способную к саморазвитию, руководствующуюся здравым смыслом*. Изменяется отношение к труду и трудовой активности. *Умение производительно трудиться на благо самого себя, семьи и общества* неизменно возводится исламом в ранг нравственного долга. Именно в мире ислама в ходе его модернизации многое делается для социализации экономической деятельности. Здесь сочетаются усилия религиозных и государственных деятелей, ученых и деловых людей. Один из примеров положительного влияния религии на экономику связан с *исламской банковской системой*. Коран запрещает ростовщичество во всех формах, то есть ссуживание денег под процент. Чтобы заниматься кредитованием, мусульманские банки, по факту, превращаются в подобие венчурных фондов, разделяя с бизнесом риски получения прибыли. Многие видные экономисты считают, что в таком подходе – будущее банковской системы. Привлекая финансовые ресурсы мусульманских стран, бизнесмены могут получить дополнительный бонус для взаимовыгодного сотрудничества в области финансов и экономики, что открывает широкие перспективы сотрудничества с партнерами, придерживающимися иного религиозного мировоззрения и деловой этики, учитывать их национальные особенности ведения бизнеса.

На первых этапах развития капитализма получили развитие теории, нацеленные на *примирение моральных принципов со стремлением к максимальной выгоде*. Так, согласно теории *Фридмана*, закон считается институционализированным выражением моральных норм, следовательно, в бизнесе морально оправданы любые действия, если они не противоречат закону (соображения честности, нравственности и справедливости не должны влиять на принятие решения). Эта позиция получила название «этики *laissez-faire*». Критическое отношение к такой позиции нашло отражение в этическом кодексе «*Принципы ведения бизнеса*», разработанном в 1924 г. Комитетом по этике бизнеса при Торговой палате США, где впервые в истории было отмечено, что в *основе бизнеса лежит доверие*, проистекающее из справедливых взаимоотношений, эффективного оказания услуг и взаимной выгоды. Вместе с тем здесь пока еще доминирует точка зрения, согласно которой *моральное оправдание получает любой бизнес, в котором партнеры по сделке признают их обмен эквивалентным*.

В последние годы проблема этики экономики и бизнеса привлекает всё большее внимание исследователей, менеджеров и общественных деятелей.

Этическая оценка и репутация сегодня играют немаловажную роль при заключении сделок, выборе партнеров по бизнесу, применении санкций регулятивных органов и т.п. [2, с. 463]. В соответствии с этим в отношениях государства и бизнеса обозначился поворот к так называемой «*системе партнерства*», которая предусматривает совместное решение целого ряда проблем, этическое регулирование экономики и бизнеса.

В целом же, понимание *обществом этики экономики и бизнеса, его социальной ответственности* в западной цивилизации за XX столетие прошло через три этапа: от управления, направленного на *максимизацию доходов* (до второй четверти XX в.) с интерпретацией этичности как второстепенной по отношению к прибыльности (период «дикого» капитализма) до *попечительского управления* (начиная с 1930-х гг.) с провозглашением организации заботы о своих сотрудниках и их семьях, поскольку это в конечном счете ведет к более высокой производительности и доходности, и до *социального управления* (начиная с 1960–1970-х гг.), когда утверждалось, что организация несет ответственность перед обществом в целом и, в частности, перед заинтересованными лицами (стейкхолдерами).

В реализации идеалов социальной ответственности и партнерства особую роль играет *религиозная этика и этика бизнеса*. Современные представления о конкретном социуме, его экономике, религиозных и этических представлениях должны строиться на основе учета закономерностей модернизации, собственной идентичности, национальных и социокультурных приоритетов.

Таким образом, современная экономика и бизнес ориентированы не только на теоретико-рефлексивное осмысление динамично развивающихся экономических процессов, изучение и конструирование методов и принципов их познания, но и на разработку моральных механизмов и регулятивов развития «реальной» экономики, обоснования приоритетов социально-ориентированной, рационально выстроенной и нравственно ориентированной экономики.

### **Литература**

1. Иваненко, С.И. Религия и бизнес. – М. : Козаров – 304 с.
2. Яскевич, Я.С. Философия и наука: время диалога, ответственности и надежды : изб. труды. – Минск : Право и экономика, 2014. – 551 с.

## **ЕВРАЗИЙСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О СИМФОНИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ**

**Яхно Валентина Николаевна**

доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат философских наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

В человеческой истории постоянно присутствует оппозиция социального пространства отчуждения и пространства свободного гармоничного развития человеческой личности. Общественная и личная жизнь человека неизменно

имеет дело с объективированными формами жизнедеятельности, которые активно противостоят ей как сила безличная и угнетающая. Власть, идеология, религия и многое другое умаляют свободу человека. Даже искусство, по утверждению С. Булгакова, может порождать подавляющие человека, прямо враждебные его богочеловеческим потенциям произведения. Одна из многочисленных попыток разрешить указанные противоречия между социальным и личным принадлежит религиозной философии евразийцев, прежде всего, Н.С. Трубецкому и Л.П. Карсавину.

Николай Сергеевич Трубецкой всю систему научного знания подчиняет персонологии и утверждает, что только на основе всех наук, вместе взятых, может появиться «исчерпывающая теория личности». Следует заметить, что евразийцы использовали понятие личности для обозначения всякого результата «качествования» (мирополагания) божественного начала в мире. Личность – это синоним единства, активная «стяженность» элементов объективного целого. Суть основного положения евразийской персонологии состоит в убеждении, что человеческое сообщество, как и индивид, должно рассматриваться, прежде всего, как личность, а различия между ними лишь в степени: в обоих случаях все проявления личности взаимосвязаны и формируют органическую, даже гармоническую целостность: «Между отдельным человеком и органической многоличностной личностью в этом отношении и принципиальной разницы нет, а есть только разница в степени сложности соответствующих явлений» [1, с. 32]. В противоположность индивиду, взятому отдельно, как чистая абстракция, личность от рождения вовлечена в сообщество. Таким образом, государство не должно быть абстрактным продуктом и арифметической суммой разрозненных, отдельных индивидуальных волений: это союз «симфонических» групп, собранных в высшее единство общей Веры. Получается, концепция симфонической личности онтологична по своей сути и диалектична по методологической направленности. Окружающему миру приписываются личностные качества, но качества преобразованные, уже включающие в себя иерархичность как тип системного соподчинения индивидуумов в структурах общественного порядка. Личность индивидуальна лишь в своем стремлении к состоянию симфоничности, то есть слиянию человеческого и вещного бытия в акте познания. Симфоническая личность должна пониматься как познаваемый тварный мир, получающий свою бытийность именно посредством человеческой личности. Типические личностные проявления, носящие строго аксиологический и, следовательно, социальный характер, приобретают в теории симфонической личности онтологические свойства бытия.

Евразийское учение о симфонической личности снимает проблему принципиального противопоставления объекта и субъекта, поскольку единство личности и бытия утверждает личностные характеристики неодухотворенных элементов этого единства. Личностная основа жизни субъекта делает возможным познание и самопознание всех элементов познавательного синтеза в самом широком философском смысле слова. Самопознание в евразийской интерпретации выступает и как основа для восхождения человека к Богу через постижение себя и своей сути для переустройства национального бытия. Се-

годняшний мир мыслится как всеединая человеческая личность, или иерархия симфонических личностей разных порядков: индивидуальных и социальных. Наивысшей стадией симфоничности мира является социальная личность как симфоническое единство личностей.

Понятие коллективной личности соответствовало характерной для 30–40-х гг. XX в. теме психологии народов. Н.С. Трубецкой был очарован идеей подлинного, настоящего народа и в то же время учитывал проблему гибридизации. Мыслитель приходит к сложному и оригинальному выводу: он признает и сближение генетически не связанных основ (такова тема «сродственностей» между евразийскими народами), и замкнутость, непроницаемость отдельных сущностей (Европа и Евразия). Все эти этнические сущности имеют свой национальный характер, «национальную психику».

Кроме Трубецкого, ярким евразийским теоретиком идеи симфонической личности был Лев Платонович Карсавин. Решая вопрос об онтологическом статусе различных социальных групп, он также использует термин «симфоническая личность». Философ приписывает обладание формой личности любому надындивидуальному образованию (человечеству в целом, народу, культуре, сословию, семье и т.д.). Получаемый ряд симфонических личностей укладывается в иерархическое единство в рамках концепции «всеединства». Карсавин применяет к личности принцип триединства: «всеединая симфоническая и социальная личность отражает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность» [2, с. 253]. Используя парадигму Н. Кузанского о ступенях конкретизации вселенной, Карсавин описывает тварное бытие как сложную систему взаимовключенных симфонических личностей различных порядков. При этом симфоническая личность рассматривается как всеединство низших по отношению к ним личностей. Человечество представляет собой реальность во всеединстве своих индивидуализаций: этносов, культур, сословий и т.д. вплоть до конкретной индивидуальности. Каждая из этих низших (по отношению к человечеству) симфоническая личность также рассматривается как всеединство своих низших субъектов, например, народ является всеединством сословий, родов, семей и т.д. По продолжительности существования симфонические личности подразделялись Карсавиным на «социальные эфемериды» (недолговечные образования: собрание, демонстрация), «периодические личности», то есть личности с более длительным периодом жизни, например, профсоюз и «постоянные» – это семья, народ, сословие. По степени раскрытия симфонические личности делились на «самодавливающие», то есть не ограничивающие себя какой-либо отдельной функцией (народ или семья) и «функциональные», например, трудовой коллектив. В работе «О личности», Карсавин разработал гносеологическую основу понятия симфоническая личность. К теме взаимодействия индивидуального и социального бытия относится гносеологическая проблема возможности и необходимости знания. Возможность превращения личности из потенциальной в актуальную непосредственно осуществляется в знании. Именно через познавательный акт происходит действительное соединение личности с окружающим миром. Диалектика индивидуальной личности (души в ранней терминологии Карсавина) оказывается диалектикой бытия и

небытия, умирания и воскресения. Каждый человек в себе есть триединая личность. «Иными словами, человеческая личность – образ и подобие Пресвятой Троицы, но образ и подобие несовершенные» [2, с. 254].

К социально-симфонической личности евразийцы относят и вселенскую церковь, понимаемую как интегрирующее начало человечности. Церковь определяется как личность в силу единства помыслов и устремлений при вхождении в нее индивидуальных личностей, то есть признается, что всякое соприкосновение объективного бытия и личности с необходимостью наделяет его субъективными качествами. Она считается воплощением соборности как силы, свободно сплывающей людей в единое надсоциальное, ненасильственное образование. Проблема свободы еще один важный аспект евразийской теории симфонической личности. Свободное целенаправленное, целеполагающее действие личности и является сутью симфонической личности, так как «личность есть единство множества».

### **Литература**

1. Жданова, Г.В. Проблемы общества и коммуникации в учении евразийства / Г.В. Жданова // Вопросы философии – 2009. – № 2. – С. 32.
2. Карсавин, Л.П. О личности / Л.П. Карсавин // Русские философы (конец XIX – середина XX века) : Антология. Вып. 1. – М. : Книжная палата, 1993. – 368 с.

# РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ

## МИФОЛОГЕМЫ В ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ КАК ФАКТОР МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

**Аникин Сергей Александрович**

диакон Евангелическо-лютеранского прихода св. Иоанна Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии на территории России; магистрант религиоведения в Саратовском государственном университете им. Н.Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

В 40–50 гг. XVI в. преподобный Максим Грек, находясь в России, пишет трактат “На лютеры”, в котором критикует приверженцев лютеранского учения отказом от икон. Примерно в это же самое время в Германии курфюрст Баден-борна склоняется к кальвинизму и требует у лютеранского пастора Иоганна Арндта убрать из церкви святые изображения и статуи. Получив отказ, правитель изгоняет священнослужителя из своих земель, и тот вынужден искать прибежища в соседних провинциях. Этот пример показывает нам, какая глухая стена недопонимания отделяла в прошлом представителей различных конфессий друг от друга. Сегодня, с наступлением века информации, ситуация должна исправляться, однако в действительности это не совсем так.

Одной из основных задач религиоведческой науки является способствование межконфессиональному миру и распространение идей веротерпимости и взаимоуважения в межконфессиональном диалоге. Этим целям в наше время в значительной степени содействует открытость и доступность информации по традиционным конфессиям. Сегодня исследователю нет необходимости изучать ту или иную конфессию по апологетическим трудам ее противников, по слухам и легендам, которые сложились вокруг нее. Он может обратиться к первоисточнику, самостоятельно изучить его и сделать объективные выводы. Между тем во многих российских учебных пособиях по истории религиозной философии, даже среди тех, что имеют рекомендации к использованию в светских учебных заведениях, мы найдем множество оценочных суждений (и далеко не лестных), касаемых движения Реформации и протестантизма как такового. Несомненно, такого рода положение вещей идет вразрез с научным (неконфессиональным) подходом в религиоведении, а также ставит под угрозу саму идею религиоведческой науки как фактора веротерпимости.

Упреки между представителями православия и протестантизма взаимны. В России издается масса протестантской, в первую очередь баптистской, литературы, и определенный ее процент посвящен полемике с православной традицией. Основная доля подобных трудов посвящена критике главенствующей (с позиции протестантских апологетов) в православии роли внешних форм богопочитания над внутренними (обрядов над верой).

Характерным примером, иллюстрирующим качество подобного рода трудов, может служить одна из наиболее популярных среди русскоязычных бапти-

стов СНГ книга, в которой говорится, что церковные предания “были объявлены священными только в 1564 году”. [1, с. 9] Речь на самом деле идет о Тридентском соборе, который никогда не признавался Православной церковью. Между тем автор упоминает его именно в связи с полемикой с православием, очевидно не разобравшись до конца в сути исследуемого вопроса.

Православная литература, в отличие от баптистской, претендует на большую академичность, отдельные труды рекомендуются в качестве учебного пособия по дисциплине “сравнительное богословие” для православных семинарий. Так, в одном таком пособии можно прочитать следующее: “отвергнув авторитет папы, он (Лютер), в силу логической необходимости, отверг и авторитет вселенских соборов” [2, с. 364]. Однако на этом автор не останавливается, и, переходя к критике протестантского учения о спасении, утверждает: “христианин должен быть совершенно спокойным за свое спасение <...> от человека ничего не требуется” [2, с. 367].

Впрочем, как уже отмечалось выше, подобной предвзятостью грешат и неконфессиональные учебные пособия, имеющие рекомендацию к использованию в светских учебных заведениях. Так, в одном издании, имеющем рекомендацию учебно-методического объединения Российской Академии Естествознания для студентов, обещающих по специальностям «педагогика» и «психология», мы можем прочитать: «отказавшись от института священства, протестанты отказались и от учения о таинствах» или «в протестантских церквях, к какому бы из направлений они ни принадлежали, мы никогда не увидим ни икон, ни статуй». [3, с. 173] На мой взгляд, эти примеры свидетельствуют о научном уровне как самих учебных пособий, так и организаций, выдающих рекомендации к ним.

Итак, мы показали, что в современной учебной, в том числе и неконфессиональной литературе, может иметь место крайне предвзятое отношение к феномену Реформации. Между тем проверить на аутентичность информацию, касающуюся протестантской веры, легко, ведь основные постулаты веры, выработанные отцами-основателями протестантизма, были зафиксированы в так называемых символических книгах, собранных в последствии в единое издание, носящее название «Книга согласия». Каждый непредвзятый исследователь может без труда уличить авторов цитируемых выше изданий в ангажированности.

Сложившиеся в межконфессиональных отношениях мифы являются одной из главных причин конфликтов между различными христианскими церквями. Деятели самих этих церквей мифы зачастую не развенчиваются, а, напротив, поддерживаются (и активно внедряются на стадии духовного образования, как мы показали на конкретных примерах). Между тем устранение барьеров, вызванных мифологемами в духовном образовании – путь к веротерпимости и преодолению вражды между христианскими конфессиями. Именно эту задачу, на наш взгляд, в современном обществе может выполнить научное (неконфессиональное) религиозоведение.

### **Литература**

1. Рогозин П.И. Откуда все это появилось? – Майнрцхаген : Фриденсботе, 1996. – 128 с.
2. Прот. М. Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2009. – 606 с.
3. Воденко К.В., Самыгин С.И. История религиозной философии – Ростов-на-Дону : Феникс, 2015. – 252 с.

## КОНЦЕПЦИЯ «ФИЛОСОФСКОЙ ВЕРЫ» КАРЛА ЯСПЕРСА И АПОФАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

**Багаева Ольга Николаевна**

старший преподаватель кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова»; кандидат философских наук (г. Нижний Новгород, Россия)

Карл Ясперс большое значение в своих размышлениях придает понятию философской веры. Обращение Ясперса к рассмотрению явления философской веры является «...поиском внутрисубъективных оснований общения в общечеловеческой культуре» [1, с. 49]. Философской верой философ называет веру мыслящего человека. Для него она существует лишь в гармоничном союзе с рассудочностью и знанием. Это, на взгляд мыслителя, является основополагающим признаком философской веры. Философская вера состоит из двух тесно взаимосвязанных, неразделимых частей, составляющее единое целое: 1) *fides qua creditur* и 2) *fides quae creditur*. Первое – это субъективная сторона веры, иными словами верование, где первостепенную роль играет процесс, но смысл, содержание, то есть то, во что веруют, отсутствует. Вторая часть – это содержание, суть. Обе стороны, субъективную и объективную, философской веры невозможно помыслить отдельно друг от друга. Если рассматривать только субъективную сторону, то отсутствует то, что именуется предметом верований. Получается, что как будто вера верует лишь в самое себя. Если брать только объективную сторону, то остается сухой догмат или, по Ясперсу, «мертвое ничто» [2, с. 423]. Следовательно, вера – это всегда вера во что-то, сама по себе она не может существовать. Но, верой не может быть объективная истина, закон сам по себе, без верования в него. Таким образом, вера объемлет собою субъект и объект, разделяя их. В противоположном случае, когда вера не являет собой ни существенное объективное содержание, ни акт субъекта, утверждает Ясперс, то она перестает быть верой как явлением строго нумерального миропорядка.

В содержание философской веры Карл Ясперс вводит понимание Бога и божественного. Для философа факт возможности существования Бога и присутствия Божественной воли является достоверным и не требующим доказательств. Под Богом мыслитель понимает «трансценденцию над всем миром или до всего мира» [2, с. 423]. Божественное присутствие не нуждается в обязательном, даже излишнем доказывании. Доказательство существования Бога, по Ясперсу, является занятием, лишенным истинного смысла. Более того, доказанный Бог уже таковым не является. Тот, кто сомневается в его существовании, но желает его обрести, может и оказывается способным его искать, но «...поиски Бога всегда сопряжены с мучительно трудным изгнанием иллюзий...» [3, с. 65]. Уверенность в наличии Божественного, в каком бы зачаточном состоянии она не

находилась, есть уже прорыв к Богу. А это, в свою очередь, по Ясперсу, является предпосылкой, но отнюдь, не результатом философствования. Вслед за мыслью о том, что Бог существует, появляется следующая мысль: что собственно есть Бог? В истории философии на этот вопрос было дано множество ответов. Хотя философ высказывает сомнение: можно ли ответить на данный вопрос достоверно и правильно, да и стоит ли вообще это делать. «Если жизнь в мире,веряя себя руководству Бога, пыталась сделать все, что от нее зависит, и все-таки потерпела крах, то остается лишь одна невообразимая действительность: Бог есть» [4, с. 40]. Иногда, не умея ответить на не простой из вопросов, пытаются определить, что тогда не есть Бог? Тем не менее, уже одно стремление к поиску опровержения или доказательства присутствия Божественного, говорит о «высшей» природе человека, принадлежности его не только к низшему, объективированному, но и миру нуменальному: «человек прорывается через пассивность постоянно вновь возникающих тождественных кругов...» [5, с. 378].

Карл Ясперс признает существование Бога единым. Нет и не может быть ничего, что выше, прекраснее и значимее, чем Божество. Хотя описать, сказать, выразить с помощью слов и речевых конструкций всю важность, необходимость и значимость присутствия Божественного не представляется возможным. Признание Бога единственно имеющим значение своими истоками восходит к признанию существования Единого, что, по Ясперсу, является первоосновой всего бытия, началом погружения в действенный мир нуменов. Бог, по мнению философа, оказывается настолько великосущим, что оказывается недоступным человеческой способности помыслить о нем. В поверхностном мире объектов и феноменов Бог не имеет образа (как физического, так и метафизического). Человек изначально имеет возможность единения со Всевышним, при условии, если он единичен, уникален в своей экзистенции, прорывается в сферу «подлинного самобытия» и, таким образом, оказывается способным противостоять отяжелевшему, довлеющему предметному миру, проявляя свободное волеизъявление. «Человек как единичный в своей экзистенции обретает свою свободу в мире в качестве созданного Богом; в своем единении трансцендентным Богом и только посредством этого единения он независим по отношению к Богу» [2, с. 438], – пишет Карл Ясперс. В человеке всегда присутствует тайное либо явное стремление к Божественному, желание услышать голос Божий, ощутить «связь с Единым, которое есть Бог» [3, с. 54]. Человек испытывает надежду на встречу с Богом и общение с ним. Последний, по мнению мыслителя, может предстает перед страждущим и алчущим Божественного откровения человеком, ибо «утрата веры в Бога равносильна крушению гуманизма, так как человек обретает свое самобытие, достигает «подлинного бытия» лишь в этой вере» [6, с. 66].

Человеческая личность, по мнению Ясперса, – это не только событие в мире природы. Возможность обладать свободой выводит его на более высокий уровень бытия, дарует «блаженство присутствия вечности в настоящем» [3, с. 78], но сам человек ведом «направляющим руководством». Данное руководство, ведение человека и его судьбы, замечает философ, ни в коем случае не объясняется властно-иерархическими отношениями между людьми. Ясперс однозначно провозглашает, что человек живет, ведомый Богом, в противном

случае «возникает ощущение никогда ранее не испытанной пустоты бытия...» [5, с. 299], Мы имеем возможность ощутить «направляющее руководство» Всевышнего, лишь ступив в сферу безусловного, нуменального. человек в период решения жизненно важных вопросов испытывает определенную неуверенность, терзается сомнениями, его существо разрывает от непреходящего ощущения неустроенности, нерешаемости проблем, колебаний то в одну, то в другую сторону. Но вдруг наступает просветление, терзающие сомнения исчезают, уверенной поступью шагает определенность. В достигаемом чувстве уверенности, долгожданной ясности Ясперс видит руку помощи, протянутой Всемогущим. Таким образом, по мнению философа, устанавливается «...связь своего существования с направляющим руководством Бога...» [4, с. 68] и человеку даруется возможность почувствовать себя в руках божьих. Причем, чем свободнее и увереннее ощущает себя человек, тем яснее для него становится наличие трансценденции. Это руководство, осуществляемое Богом, является не в виде какого-то однозначного и достаточно определенного посыла или требования, а в виде неизбежной свободы с трансцендентным основанием.

К. Ясперс справедливо замечает, что «направляющее руководство», имеющее трансцендентальный характер, отличается от любого другого руководства в мире, так как является единственным в своем роде, исключительным, «вневременным и абсолютным» [6, с. 65].

### **Литература**

1. Ситниченко, Л.А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ) / АН УССР. Ин-т филос. ; отв. ред. А.Н. Ермоленко. – Киев : Наук. думка, 1990.
2. Ясперс, К. Философская вера. В кн. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991.
3. Карл Ясперс. Ницше и христианство. Перевод с немецкого Т.Ю. Бородай. Московский философский фонд. – М.: «Медиум», 1994.
4. Ясперс, К. Введение в философию / пер. с нем. Под ред. А.А. Михайлова. – Мн.: ПроPILEI, 2000.
5. Ясперс, К. Духовная ситуация времени. В кн. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991.
6. А.Н. Тилсина. Немецкий экзистенциализм и религия. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1990.

## **ТВОРЧАСЦЬ БЕЛАРУСКІХ КАТАЛІЦКІХ СВЯТАРОЎ У КАНТЭКСЦЕ НАЦЫЯНАЛЬНАГА АДРАДЖЭННЯ**

### **Біруля Кацярына Вячаславаўна**

аспірант кафедры беларускай літаратуры і культуры філалагічнага факультэта  
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)

Творчасць беларускіх каталіцкіх святароў – яркая старонка ў гісторыі айчынай літаратуры. Канстанцін Стэповіч (псеўданім – Казімір Сваяк), Аляксандр Астравіч (псеўданім – Андрэй Зязюля), Язэп Германовіч

(псеўданім – Вінцук Адважны) – не толькі святары, але і выдатныя майстры слова. Не заўважаныя і не ацэненыя ў свой час па розных прычынах (палітычных, рэлігійных, сацыяльных), сёння іх таленты ўстаюць перад намі ў поўнай велічы. Творчасць святароў – арганічная частка літаратурнага працэсу. Іх творы надаюць багацце беларускай літаратуры на сюжэтна-тэматычным узроўні.

На творчасць беларускіх каталіцкіх святароў наклаў адбітак перыяд нацыянальнага Адраджэння. У гэты час пачалі тварыць выдатныя майстры беларускай літаратуры Я. Колас, Я. Купала, М. Багдановіч і інш., наладжвалася выдавецкая справа, праводзілася культурна-асветніцкая праца. Святары, дзе паэтычным словам, а дзе касцёльнай навукай таксама далучыліся да гэтага працэсу. Аднак нельга забываць і пра тую акалічнасць, што згаданыя К. Стэповіч, А. Астравовіч, Я. Германовіч працавалі на тэрыторыі Заходняй Беларусі, дзе быў свой грамадска-палітычны лад. Сёння літаратуразнаўцы адносяць іх творчасць да літаратуры Заходняй Беларусі. У прыватнасці даследчык М. Мікуліч вылучае тры плыні ў заходнебеларускай паэзіі – лірыка-апавадальную, рамантычную і духоўна-ірацыянальную, кожная з якіх прадугледжвала той ці іншы тып асобы лірычнага героя, яго светаўспрымання і мыслення, арыентацыю на пэўнае кола жыццёвых каштоўнасцей і прыярытэтаў, духоўна-эстэтычных каардынат і крытэрыяў [3, с. 59]. Менавіта да духоўна-ірацыянальнай плыні ён адносіць творчасць К. Стэповіча, Я. Германовіча, А. Астравовіча і інш.

Духоўных асоб не маглі не хваляваць дзяржаўныя працэсы, што адбываліся ў краіне. Першая сусветная вайна, рэвалюцыі (Кастрычніцкая і Лютаўская 1917 г.), звязанне самадзяржаў, падзел на Усходнюю і Заходнюю Беларусь – гэтыя падзеі паўплывалі на ўсю беларускай літаратуру, сталі крыніцай новых тэм і вобразаў. Письменнікі-святары паходзілі пераважна з заходніх частак Гродзеншчыны, дзе адчувалася моцная каталіцкая традыцыя. Нягледзячы на моцны ўплыў з боку Польшчы, сярод святароў пачынае выпяваць рух за беларускае Адраджэнне, якое закранула ўсе сферы жыцця, у тым ліку не абмінула і рэлігійную. Беларускія святары змагаліся за ўвядзенне беларускай мовы ў набажэнствы, у адукацыю. К. Стэповіч, А. Астравовіч, Я. Германовіч, В. Гадлеўскі, А. Станкевіч і інш. робяць першыя спробы чытаць казанні падчас Святой Імшы па-беларуску.

Важную ролю ў падрыхтоўцы нацыянальна свядомых святароў адыгралі рэлігійныя навучальныя ўстановы – Віленская духоўная семінарыя і Пецяўбургская духоўная семінарыя і акадэмія. Менавіта адтуль святары выходзілі палымянымі патрыётамі беларушчыны. В.В. Грыгор’ева ў кнізе “Канфесіі на Беларусі” адзначае: “Цікава, што цэнтрам, дзе сярод каталіцкага духавенства зараджаўся і выпяваў рух за беларускае адраджэнне, стаў Пецяўбург. Гэта тлумачыцца тым, што менавіта тут, у Пецяўбургскай духоўнай акадэміі і Духоўнай каталіцкай семінарыі, рыхтаваліся галоўным чынам кадры для касцёлаў беларускіх губерняў” [2, с. 128]. У гэтых навучальных установах праходзіла станаўленне светапогляду святароў, навучанне духоўным практыкам. Тут выпявала ў іх любоў да Бога і бліжняга, да роднага краю.

Айцец А. Надсан, вывучаючы пытанне духоўнай адукацыі і беларускага нацыянальнага руху, адзначае, што ў Віленскай семінарыі панаваў польскі дух,

таму беларускі рух не мог быць спатканы прыхільна: “Усё ж, нягледзячы на цяжкасці, у першым дзесяцігоддзі XX ст. з гэтай установы выйшла некалькі выдатных беларускіх святароў, сярод якіх Ян Семашкевіч (паэт Янка Быліна) і Уладзіслаў Талочка. Становішча паправілася, калі ў 1910 г. у семінарыю прыйшоў Адам Станкевіч, ужо тады свядомы беларус. Праз год яму ўдалося зарганізаваць сярод семінарыстаў беларускі гурток і дабіцца, каб яго прызналі семінарыўнай ўладай. Да гуртка належалі такія вядомыя беларускія святары, як Язэп Рэшаць, Канстанцін Стэповіч (паэт Казімір Сваяк), Язэп Дашута, Андрэй Цікота і інш.” [4, с. 177].

Пецярбургская духоўная акадэмія на той час была адзінай каталіцкай акадэміяй ва ўсёй Расійскай імперыі. Тут вучыліся вядомыя святары Аляксандр Астравіч і Францішак Будзька. Менавіта ў Пецярбургскай духоўнай акадэміі грэцкую мову выкладаў Браніслаў Ігнатавіч Эпімах-Шыпіла, які адыграў вялікую ролю ў беларускім нацыянальным Адраджэнні. Даследчыца І. Багдановіч адзначае, што “ён быў нібы жывы масток паміж чвэрцю XIX ст. – Багушэвічавым перыядам адраджэння і пачаткам XX ст. – новым нашаніўскім этапам” [1, с. 48]. Высока ацаніў постаць Б. Эпімах-Шыпілы Адам Станкевіч: “Вобак з Ф. Багушэвічам гэта першы піянер беларускага адраджэння, апостал беларускага народу, апякун беларускай моладзі, ідэёвы працаўнік на ніве беларускай нацыянальнай і рэлігійнай культуры, гарачы патрыёт, тварэц у беларускім адраджэнні пары “Загляне сонца і ў наша ваконца”, або пары шыпілаўскай, якая папярэдзіла пару нашаніўскую” [5, с. 470].

У 1913 г. выходзіць зборнік паэзіі ксяндза Аляксандра Астравіча “З роднага загону”, у 1924 г. – “Мая ліра” ксяндза Кастуся Стэповіча, у 1933 г. – “Беларускія цымбалы” айца Язэпа Германовіча. Гэтыя кнігі багатыя хрысціянскай вобразнасцю і сімволікай, маральна-этычныя паводле зместу. Усе зборнікі прасякнуты ярка выражаным адраджэнскім пафасам.

У перыяд з 1913 па 1915 год у Вільні пачынае выходзіць газета “*Bietaŕus*”, асноўнай мэтай якой была беларуская справа. На старонках газеты часта друкаваліся мастацкія творы святароў. Займалася рэдакцыя і выданнем кніг. Напрыклад, былі выдадзены кніга “Алкаголь” ксяндза К. Стэповіча, зборнік “З роднага загону” ксяндза А. Астравіча і інш. Газета адыграла вялікую ролю ў гісторыі беларускага каталіцкага друку і наогул у гісторыі перыёдыкі ў Беларусі.

Такім чынам, асветніцкая дзейнасць беларускіх каталіцкіх святароў займае адметнае месца ў культурна-грамадскім жыцці Беларусі ў перыяд нацыянальнага Адраджэння. Вывучэнне і асэнсаванне іх творчасці дае магчымасць па-новаму інтэрпрэтаваць як культурна-гістарычныя рэаліі, так і мастацкую вартасць літаратуры пэўных перыядаў.

## Літаратура

1. Багдановіч, І. Э. Авангард і традыцыя: Беларуская паэзія на хвалі нацыянальнага адраджэння / І. Э. Багдановіч. – Мінск : Беларус. навука, 2001. – 387 с.
2. Грыгор’ева, В. В. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі; пад. рэд. У. І. Навіцкага. – Мінск : Эксперспектыва, 1998. – 340 с.

3. Мікуліч, М. У. Паэзія Заходняй Беларусі (1921–1939) / М. У. Мікуліч. – Мінск : Беларус. навука, 2010. – 462 с.
4. Надсан, А. Выбранае / А. Надсан; уклад., і камент. І. Багдановіч, прадм. Л. Савік. – Мінск : Кнігазбор, 2014. – 608 с.
5. Станкевіч, А. З Богам да Беларусі : збор твораў / А. Станкевіч. – Вільня : Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1098 с.

## **ПРЕПОДАВАНИЕ КУРСА О РЕЛИГИИ В СИТУАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА**

**Борецкая Виктория Казимировна**

доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин  
Гомельского государственного университета имени П.О. Сухого;  
кандидат философских наук (г. Гомель, Беларусь)

Общепринятым для белорусского общества является суждение о моноконфессиональности польского общества и активном участии в общественной жизни Римско-Католической церкви. Исследуя исторические вехи польского народа нельзя отрицать факта влияния католической традиции на становление и формирование польской культуры и истории, а в определенные исторические периоды и сохранение национального наследия и самосознания поляков как этноса. Следует отметить, что в условиях современного постмодернистского общества, когда стираются национальные различия, изменяется ритм труда, люди становятся более мобильными, легко меняют место жительства и даже гражданство, трудно оставаться моноконфессиональным и монокультурным обществом. В данном контексте польское общество не является исключением среди западноевропейских стран, однако проблемы связанные с процессами мультикультурализма в меньшей степени оказывают влияние на повседневную жизнь поляков, чем на среднестатистического европейца.

Согласно данным Статистического Департамента РП по состоянию на 2011 год на территории Польши действовало около 190 религиозных направлений и конфессий [1, с. 12]. В реестре Министерства Внутренних Дел и Управления РП по состоянию на 12 марта 2015 года зарегистрировано 161 религиозное направление. Следует отметить, что не каждая религия, конфессия, деноминация, действующая на территории РП, имеет правовой статус. Государственную регистрацию религия или религиозное направление получает, только при наличии в заявлении 100 нотариально заверенных подписей правоспособных граждан РП.

Связи между правительством Республики Польша и 15 религиозных направлений приобрели форму договорных отношений, которые основываются на соблюдении взаимных интересов обеих сторон, среди них:

1. Римско-католическая церковь;
2. Польская Православная церковь;
3. Лютеранская церковь;

4. Церковь Методистов;
5. Евангелическо-реформаторская церковь;
6. Польско-католическая церковь;
7. Церковь Адвентистов Седьмого дня;
8. Церковь христиан-баптистов;
9. Старокатолическая мариавитская церковь;
10. Мариавитская церковь;
11. Церковь пятидесятников;
12. Союз иудейских общин;
13. Старообрядческая церковь;
14. Религиозный союз мусульманских общин;
15. Религиозный союз караимов.

Сегодня Польша не является моноконфессиональным государством, хотя согласно результатам исследований Статистического Департамента РП за 2011 год 86,9% респондентов декларировались, как католики [1, с. 20]. Следует отметить, что данные показатели указывают не на число верующих в стране, а на число крещеных в католической традиции. Таинство крещения в католической традиции совершается еще в младенчестве и сам факт крещения не является свидетельством того, что человек является практикующим верующим.

Ситуация поликонфессиональности современного польского общества создает определенные трудности в создании одинаковых условий для реализации права на свободу совести и волеизъявления для всех граждан. Согласно данным отчета за 2012 год фонда «Полисфера», который занимается исследованием фактов дискриминации в современном обществе, в 70% школ на территории юго-восточной Польши (так называемой Малой Польши), при организации занятий светской этики или курса о религии дирекция школ не учитывала волеизъявление родителей и учеников [2]. Во многих школах, согласно результатам опроса, представители дирекции склоняли учеников к отказу от данных факультативных занятий, чтобы не организовывать межшкольную группу, которая изучала бы вероучение малораспространенной в польском обществе религии, конфессии или деноминации.

В новейшей истории III Речи Посполитой факультативный курс о религии был введен в польскую образовательную программу в 1990 г. Доминирующее количество детей посещало курс о религии, где изучалось вероучение Римско-католической церкви. Данный курс имел ярко выраженный катехизаторский характер, т.е. подразумевал, что на занятия приходят ученики, которые являются практикующими верующими. В результате процессов секуляризации связанных с интеграцией в общее западноевропейское пространство, ощущением предопределения мировоззренческого выбора, среди польских школьников к концу первого десятилетия XXI в. наметилась тенденция к религиозному индифферентизму и антиклерикализму. Следствием перечисленных выше социальных настроений стало уменьшение количества учеников посещающих курс о религии конфессионального характера, особенно в старших классах.

В ходе развернувшейся дискуссии относительно целесообразности предмета об основах вероучения в польской общеобразовательной программе, многие педагоги, что примечательно, также многие священники и богословы

отмечали, что курс о религии в школе не может быть формой евангелизации. Преподавание данного предмета должно основываться на мотивации самого учащегося и его родителей. Некоторые священники были сторонниками преподавания данного курса не в школе, а в приходе, в рамках приходской катехизации и отказывались вести занятия в школе, приглашая учеников в приход.

Перечисленные выше тенденции в польском обществе способствовали разработке новой учебной программы об основах католического вероучения, которая была внедрена в учебный процесс в 2013 г. [3]. Следует отметить, что основной тенденцией для новой программы, по мнению автора, стало разграничение понятий религиозного образования и воспитания. Новая программа курса о религии имеет ознакомительный характер, само участие в занятиях по религии в школе не приравнивается к катехизации, которая должна осуществляться в приходах. Введение новой программы не решило всех психолого-педагогических проблем связанных с преподаванием курса о религии. Участие в занятиях по изучению основ религии или конфессии не гарантирует факта приобщения к религиозной вере или религиозному опыту, это процесс овладения знаниями. В рамках семейного воспитания и приходской катехизации возможно и должно осуществляться религиозное воспитание, которое подразумевает внутренний духовно-нравственный рост человека.

### **Литература**

1. Wyznania Religijne – Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2009-2011 / Departament Badań Społecznych i Warunków Życia GUS – Warszawa : Główny Urząd Statystyczny, 2013. – 410 s.
2. Pomiedzy tolerancją a dyskryminacją. O występowaniu i przeciwdziałaniu dyskryminacji na tle religijnym w małopolskich szkołach oraz o treściach etycznych, religijnych i antydyskryminacyjnych w systemie oświat. Raport z badań / J. Balsamska, Sz. Beźnic, M. Dziwiś [oraz inni]. // Równość wyznania [Electronic resource]. – Kraków, 2012. – Mode of access: <http://www.rownoscwyznania.org/#sdendnote1anc>. – Date of access: 30.01.2016.
3. Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce // Katecheza. episkopat [Electronic resource]. – Warszawa, 2013. – Mode of access: <http://www.katecheza.episkopat.pl/index.php/menu/nauczanie-religii-w-szkole/dokumenty-koscielne/32-podstawa-programowa-2010>

## **ПРАКТИЧЕСКИЕ МЕРЫ УМЕРЕННО-ПРАВЫХ КОНСЕРВАТИВНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

### **Волженков Валерий Викторович**

старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
УО «Могилевский институт МВД» (г. Могилев, Беларусь)

В практических мероприятиях умеренно-правых организаций действующих на территории Беларуси в начале XX в. (Всероссийский национальный союз (ВНС), Отечественный патриотический союз, Северо-западное русское

вече, Русский окраинный союз, общество «Крестьянин», Русское окраинное общество (РОО), Западно-русское общество [1, с. 20–32] по улучшению образования была характерна тактика получившая в науке характеристику «малых дел», заключающаяся в реализации конкретных культурно-просветительских проектов, преследовавших одновременно образовательные и идеологические цели.

Примером таких акций могут являться инициативы отделов умеренно-правых партий по созданию учебных заведений в белорусских городах. Так Минский отдел ВНС в апреле 1914 г. обращался с просьбой в Главный совет партии о содействии в деле открытия в городе 2-й православной мужской гимназии. На состоявшемся 26 мая 1914 г. заседании Главного совета ВНС было принято решение поручить «возбудить соответствующее ходатайство в Министерстве Народного Просвещения» депутату Государственной думы от Минской губернии, члену фракции националистов А.П. Фотинскому [2, л. 14, 29]. Видимо, начавшаяся летом 1914 г. война помешала осуществлению планов умеренно-правых деятелей Минска.

Впрочем, не всегда военные или надвигающиеся революционные события являлись обстоятельством препятствовавшими консерваторам пытаться осуществить подобные замыслы. К примеру, в совете Витебского отдела Отчужденного патриотического союза (ОПС) 12 февраля 1917 г. на закрытом заседании, выслушав обращение своего сочлена, преподавателя археологического института и редактора «Витебского вестника» В.И. Медякова об открытии в городе восьмиклассной гимназии, руководители отдела приняли решение просить Главный совет организации поддержать ходатайство по данному вопросу перед министром народного просвещения [3, л. 5, 8]. Важность основания учебного заведения витебские умеренно-правые аргументировали его политическим значением. По мнению совета Витебского отдела ОПС «самым сильным оружием в борьбе с анархическими идеями», которые распространяют партии «левого» направления с целью ослабить в обществе веру в монархические принципы, было бы «открытие гимназии в которой юношество будет воспитываться и укрепляться в духе преданности Царю и родине» [3, л. 8].

Ратовали умеренно-правые за всеобщее образование, в том числе и за образование женщин: «Там, где темна женщина, там темно и невежественно общество» – заявляла корреспондентка «Крестьянина» [4, с. 179].

Однако, несмотря на многочисленные призывы к общественности и властям по поводу важности преодоления обнаруживаемых умеренно-правыми партиями проблем в сфере образования примеров реализованных практических дел консерваторов в данной области привести можно не много. Так, еще в начале своей политической деятельности Л.М. Солоневич (редактор орана ВНС – газеты Белорусская (с 1911 г. Северо-западная) жизнь) был секретарем Гродненского общества взаимопомощи учителей, которое занималось вопросами оказания материальной помощи педагогам, правда, это общество, по словам самого секретаря «на словах поддержали все (кроме 2–3% учителей), а фактически записались мене 1/3 всего числа» [5, с. 5; 6, с. 8]. С целью содействия распространения образования в народной среде общество «Крестья-

нин» организовало «Книжный и писчебумажный магазин «Учитель»». Торговый объект размещался в Вильно в здании «Русского дома» и был организован на основе паевых взносов главным образом членов общества [7, с. 549].

Наиболее значимым результатом практической деятельности виленских умеренно-правых в деле народного образования можно назвать работу частной прогимназии председателя общества «Крестьянин» С.А. Ковалюка. В учебном заведении было 2 (младший и старший) подготовительных и 4 основных класса. В младший подготовительный класс принимали всех умеющих немного читать, писать и считать, в нем готовили учеников для поступления в подготовительные классы гимназий и реальных училищ. В старшем подготовительном классе учебная программа соответствовала программам обучения в подготовительных классах этих учебных заведений, в 4-х основных классах – первым 4-м классам гимназий. Обучение в прогимназии было платным и составляло 80 рублей в год для учащихся подготовительных классов и 90 рублей – для учеников основных классов [8, с. 548].

Относительно основания высших учебных заведений умеренно-правые в отличие от крайне-правых консерваторов, всегда выражали оптимизм по данному вопросу. Так, консервативная витебская общественность надеялась, что слухи о переносе Варшавского университета в Витебск не являются только газетной «уткой» [9, с. 719]. Вместе с тем идеологи умеренно-правых обращали внимание на политическое значение данной акции, в частности редактор «Окраин России» П.А. Кулаковский, несмотря на активное участие студентов Варшавского университета в революции и просьбу части преподавателей перевести ВУЗ в какой-либо другой город России, находил необходимым ради государственных интересов сохранить университет в Варшаве. «Закрыть университет – считал консерватор – значит, проявить малодушие» [10, с. 437]. Но относительно возможности восстановления Виленского университета умеренно-правая печать высказалась однозначно негативно, назвав этот проект «реставрацией осинового гнезда», которое бы стало «цитаделью польщизны» [11, с. 2].

Таким образом, ключевой идеологический принцип воззрений умеренно-правых в области просвещения можно выразить лозунгом: «Для нас, как и для всякого русского, будет ли он великорус, малоросс или белорус, Россия – родина и родина святая» [12, с. 1]. Развитие образования народа умеренно-правые считали залогом прогресса общества, условием экономического роста и стабильности в государстве. Наиболее значимыми практическими результатами деятельности умеренно-правых по развитию народного образования можно назвать открытие обществом «Крестьянин» книжного магазина и деятельность прогимназии председателя общества – С.А. Ковалюка.

### **Литература**

1. Бондаренко, К.М. Правые партии и их организации в Беларуси (1905–1917 гг.) : монография / К.М.Бондаренко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2010. – 412 с.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. 1719. Оп. 1. Д. 6. Л. 14–29.
3. ГАРФ. – Ф. 117. Оп. 3. Д. 6. Л. 5–8.

4. Мочульская, М. Наша крестьянка / М.Мочульская // Крестьянин. – 1906. – № 12. – С. 179–181.
5. Гродненское общество взаимопомощи учителей // Гродн. Губ. вед. – 1905. – 1 июля – С. 5.
6. Солоневич, Л. К вопросу об учреждении учительской похоронной кассы / Л.Солоневич // Гродн. губ. вед. – 1905. – 28 июля – С. 6–8.
7. От общества «Крестьянин» // Крестьянин. – 1909. – № 36. – С. 549–550
8. Объявления. Прогимназия С.А. Ковалюка // Крестьянин. – 1909. – № 35. – С. 548.
9. Витебск. (Корр. «Окр. России») // Окр. России. – 1906. – 17 дек. – С. 719–720
10. “П. К.” [Кулаковский, П.А.] Варшавский университет и его положение / П.А.Кулаковский // Окр. России. – 1906. – 27 авг. – С. 434 – 437.
11. Нивич, Я. Реставрация осинога гнезда / Я. Нивич // Северо-Западная Жизнь. – 1912. – 18 сент. – С. 2.
12. Вильна, 27 января. // Белорусская Жизнь. – 1911. – 27 янв. – С. 1.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Г. СЕНКЕВИЧА И В. БРЮСОВА

**Гладкова Анна Александровна**

доцент кафедры литературы Витебского государственного университета имени П.М. Машерова; кандидат филологических наук, доцент;

**Васильева Светлана Геннадьевна**

магистрант (г. Витебск, Беларусь)

Историческая тема занимает видное место в развитии мировой художественной литературы. Воспроизведению исторического прошлого посвящены многие великие шедевры от «Илиады» Гомера до работ, которые создаются по сей день.

На развитие польской литературы несомненно большое влияние оказало творчество Генрика Сенкевича. Затрагивая историческую тематику, прозаик не мог обойти стороной религиозный аспект бытия своих героев. Роман «Камо грядеши» («Куда идешь») по праву считается одним из лучших исторических произведений польского классика.

Действие романа развивается на протяжении последних четырех лет правления Нерона (64–68 гг. н.э.), открывая перед читателем драматичную страницу римской и мировой истории. События, которые образуют исторический фон романа и в которые так или иначе вовлечены главные его персонажи, тесно связаны с предшествующими десятилетиями истории императорского Рима, борьбы христианства и язычества.

На страницах романа Сенкевича мы то и дело находим постулаты новой веры: «*Мы христиане. Нам нельзя таить в сердце злобу*» [3, с. 485] – отвечает Лигия Виницию.

Вера вдохновляет и сильного, и слабого, и даже того, кто отрекался от Христа. Хилон – лгун, плут, предатель, хитрец – изумляется милосердию людей «знака рыбы»: «*видимо в голове у него еще не укладывалось, что Виниций, хотя и пользовался его услугами и в известной мере был его союзником,*

осудил его на смерть, между тем как люди, которым эти его услуги были во вред, его простили. «Вот что сказал нам спаситель: «Если же согрешишь против тебя брат твой, выговори ему, и если покается, прости ему. И если семь раз в день согрешишь против тебя, и семь раз обратится, и скажет: каюсь, – прости ему» [3, с. 476]. В итоге он восходит на путь истинный: «Ты страдал у столба Главка, и Хритсос видел твоё страданье. Не заботься о том, что ждет тебя завтра, ты сказал: «Это он – поджигатель!» – и Хритсос запомнил слова твои» [3, с. 1141].

Ибо страдание есть сама жизнь, и избегать его глупо и бессмысленно: «Страдание – одно из глубинных экзистенциальных переживаний человека. Оно служит испытанием человека, его сокровенных сил на путях к свободе. Страдание – не самоцель, а средство постижения духовной умиротворенности, выражение огромного человеческого духовного потенциала» [1, с. 973]. Именно этот герой и является самым поучительным персонажем для читателя, ведь всегда легко полюбить и простить идеального, положительного человека, нежели такого, как Хилон.

Наряду с религиозной тематикой автор не обошел в романе нравственные проблемы. Тема любви – одна из главных в произведении. Один из центральных героев романа проповедник Петр освещает тайны учения: «Ужели ты не слышал, Крисп, что учитель наш возлюбленный был в Кане на брачном пиру и благословил любовь между женщиной и мужчиной?». Любовь к Лигии приводит в христианство и Виниция. Благодаря всем испытаниям и страданиям, он получает свое счастье и награду за муки: ««Я счастлив!», я и то не сумел бы выразить тебе полноту моего счастья. Ты на это скажешь, что мое счастье – Лигия! Да, дорогой мой! И это потому, что я люблю ее бессмертную душу и что оба мы любим друг друга во Христе, а в такой любви нет ни разлук, ни измен, ни перемен, ни старости, ни смерти...нет, я не любил, любить научил меня только Хритсос» [3, с. 1249].

Что касается русской литературы, то и для нее этот роман не прошел незамеченным. Из польских писателей более позднего времени Валерий Брюсов мог хорошо знать творчество Генрика Сенкевича, чьи произведения были хорошо известны в России [4, с. 173-194].

Есть основания утверждать, что роман Г. Сенкевича «Quo vadis» явился в определённом смысле инспирацией для Брюсова в написании им своего романа «Алтарь Победы».

В книге «Алтарь Победы» Брюсов описывает Римскую империю IV века н. э. В центре также битва язычества и христианства, которая не закончилась и в это время. Император Грациан, принявший христианство, отдаёт приказ вынести из Сената Алтарь Победы, символизирующий языческий мир: «Известие, конечно, важное, хотя судьба империи и не зависит от того, та или другая статуя стоит или нет в таком-то храме. Но эдикт Грациана может взволновать тех простых людей, которые на это алтарь смотрят как на лучший оплот Рима» [2, с. 193]. Это вызывает яростное сопротивление сторонников старой веры.

Главному герою Юнию присуща «двойственность» в религиозных предпочтениях: «ты словно хочешь заплатить долг, который проиграл в кости.

*Если ты колеблешься, кого благодарить: Меркурия или Христа, лучше оставь при себе свою благодарность». На протяжении всего романа герой никак не может определиться, на чьей он стороне: христианства или язычества. Как и у Сенкевича, у Брюсова линия любви напрямую соединена с религиозной тематикой. Гесперия – это воплощение мира язычества, а противостоит ей Рея – мир христианства. Возможно, двойственность Юния можно объяснить временем написания романа. Начало XX-го в. – неблагоприятное время для вероисповедания. Период революционных волнений, веяние советских идеалов – уже тогда предопределили непростое будущее религии. Описанное в романе время «смуты» напомним опытному читателю современность Брюсова. Таким образом, автор оказался сам в период эпохи слишком похожей на ту, которую описывал в романе – возможность гибели старого уклада жизни, всей культуры.*

Стоит заметить, что концепт «вера» у Г. Сенкевича имеет более «четкие» очертания, нежели у В. Брюсова. В романе «*Quo vadis*» есть апостол Петр, который видел Христа, помнит его учение, и при каждой возможности пытается объяснить, что же такое христианство, и опровергнуть слухи. У Брюсова христиане представлены не «светлыми», добрыми, людьми, а порой озлобленными и невежественными: *«Прежде всего беда рухнула на дом Тибуртина: дядя застал ночью в спальне жены отца Никодима. Ни для кого не было тайной, почему христианский священник так возлюбил дом сенатора...»* [2, с. 723]. Возможно, автор, изображая таким образом представителей веры, хотел подчеркнуть неизбежное падение Римской империи. Ведь какое исповедание не принимали римляне, они пытались «одеться» в христианство, словно в тогу по утрам, не подпуская веру к душе. Тем самым они оставались все равно язычниками: *«Фаддей...разницы между Христом и Антихристом не понимал, Рею почитал девою Марией, воплотившейся вторично...»* [2, с. 823].

Однако, в романе «Юпитер поверженный», продолжающем «Алтарь Победы» (остался незаконченным), мы видим главного героя, вспоминающего свою жизнь, монахом христианского монастыря.

Таким образом, в том и другом романе в центре стоят мировоззренческие, философские, этические проблемы – человек и Бог, порок и добродетель, власть и народ. Но самое важное, что и Г.Сенкевич и В.Брюсов, яркими красками описывая великолепие языческого Рима, понимают его обречённость. Только через любовь и сострадание приходит к главным героям вера в новое учение.

## **Литература**

1. Гуревич, П.С. Философия : учеб. для психологов / П.С. Гуревич; РАО; МПСИ. – Москва; Воронеж : Изд-во МПСИ : МОДЭК, 2004. – 1124 с.
2. Брюсов, В.Я. Собрание сочинений : в 7 т. Т. 5 : Алтарь победы. Юпитер поверженный / В. Я. Брюсов ; под общ. ред. П. Г. Антокольского [и др.]. – Москва : Художественная литература, 1975. – 1011 с.
3. Сенкевич, Г. Quo vadis: роман / Г. Сенкевич; пер. с пол. Е. Лысенко; послесл. и примеч. А. Столярова. – Минск : Мастацкая літаратура, 1990. – 1309 с.
4. Цыбенко, Е. Сенкевич в России / Е. Цыбенко. – М. : Наука. – 1978. – 194 с.

## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДЕПУТАТА ОТ ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ В.К. ТЫЧИНИНА В III ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

**Головач Елена Ивановна**

старший преподаватель кафедры истории Беларуси и восточных славян уч-реждения образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова» (г. Могилев, Беларусь)

Василий Константинович Тычинин был избран в III Государственную думу от Гродненской губернии 14 октября 1907 г. Русский, православного вероисповедания, статский советник. Окончил Киевскую духовную семинарию, преподавал в духовной семинарии в Екатеринославе и Витебске, был инспектором народных училищ в Гродненской губернии. В Государственной думе III созыва он входил в Русскую национальную фракцию и в состав нескольких комиссий. В III Думе он принимал активное участие в обсуждении вопросов народного образования и неоднократно выступал в качестве докладчика по данной проблеме [1, с. 632–633].

Заявление об образовании комиссии по народному образованию было внесено 30 членами партии «Союз 17 октября» 8 ноября 1907 г. В ее состав было избрано 55 человек, преимущественно русские православного вероисповедания (37 светских и 18 духовных лиц). В вышеуказанную комиссию входило 7 депутатов от белорусских губерний, в том числе и В.К. Тычинин [2, с. 252–253].

При открытии III Государственной думы в нее поступил законопроект о «Введении всеобщего начального обучения в Российской империи» от 1 ноября 1907 г. Одновременно с законопроектом о всеобщем обучении Министерство народного просвещения испрашивало для этой цели кредит в 6900000 рублей [3, с. 66–67]. Согласно законопроекту в течение 10 лет к смете должно было прибавляться по 10 миллионов рублей каждый год для введения всеобщего обучения. Кроме того, этот проект отводил главное место светской начальной школе, ставил под общий надзор церковно-приходские школы, допускал в первые годы преподавание на родном языке в тех местностях, где преобладает инородческое население, улучшал положение школьных учителей и прочее [4, с. 29]. Сумма в 6900000 рублей превышала все ассигнования на начальные училища со стороны Министерства за его более чем столетнее существование и вошла в закон от 3 мая 1908 г. После 1908 г. все дальнейшие ассигнования на нужды начального образования разрешались ежегодно особыми законами, в основу которых были положены те же начала, что и в закон от 3 мая 1908 г. Особенностью законопроектов являлось то, что комиссия по народному образованию ежегодно настаивала на увеличении кредитов, испрашиваемых правительством.

Параллельно с выделением средств на училища Министерства народного просвещения Дума не отказывала в кредитах и на синодские школы. Этот вопрос был поднят по инициативе членов Государственной думы, принадлежащих к правым партиям. Законопроект об ассигновании 4003740 рублей на

устройство и открытие церковных школ подписали следующие члены комиссии по народному образованию: А.С. Вераксин (Виленская губерния), В.К. Тычинин (Гродненская губерния), епископ Митрофан (Могилевская губерния), И.Я. Павлович (Минская губерния) [5, с. 88, 277, 201, 217].

17 июня 1908 г. за 50 подписями в III Думу был внесен законопроект «О пенсиях учителям и учительницам приходских по уставу 1828 года училищ». Следует отметить, что первыми подписавшимися под этим проектом были В.К. Тычинин и В.М. Кузьминский (Гродненская губерния) [6, с. 33]. Инициаторы законопроекта обращали внимание на то, что учителя приходских училищ выполняют такую же тяжелую и ответственную работу, как и учителя народных училищ. Но если народные учителя получают пенсию из кассы при Министерстве народного просвещения, то для учителей приходских училищ существует особый пенсионный капитал, то есть, казна в этом процессе не принимает участия [6, с. 33].

28 мая 1909 г. этот законопроект общим собранием Государственной думы был передан в комиссию по народному образованию в качестве материала, ввиду внесения Министерством народного просвещения законопроекта «Об изменении действующих положений о пенсионном обеспечении учителей и учительниц приходских по Уставу 8 декабря 1828 года училищ». 30 мая 1909 г. на заседании Государственной думы докладчиком по данному вопросу выступил В.К. Тычинин. В своей речи он определил основания, в связи с которыми этот законопроект был внесен в Думу, и отметил, что по закону в настоящее время учителям и учительницам приходских училищ полагается пенсия в размере лишь 90 рублей в год, то есть очень незначительная. В настоящее время учителя получают в среднем около 360 рублей в год, в то же время размер пенсии сохранен в том размере, в каком он был еще в 1845 г. Тычинин пришел к заключению, что пенсия приходских учителей и учительниц не соответствует их окладам содержания [7, ст. 2725–2726]. Выработанный законопроект был одобрен Думой 18 декабря 1909 г. и высочайше утвержден 15 января 1910 г. [6, с. 34].

Кроме того, 23 мая 1908 г. в Думу за 41 подписью был внесен законопроект «Об отмене ст. 416 Устава о пенсиях и единовременных пособиях в части, касающейся учителей приходских училищ по Уставу 1828 года» (первые подписавшие – В.К. Тычинин и В.М. Кузьминский). 26 мая 1909 г. этот законопроект также был передан в комиссию по народному образованию в качестве материала для работы над министерским законопроектом.

22 марта 1911 г. за подписями 33 депутатов в III Государственную думу был внесен законопроект «Об установлении права поступать в высшие учебные заведения для лиц, оканчивающих реальные училища, духовные семинарии, кадетские корпуса, коммерческие училища и другие средние учебные заведения». Одним из первых, подписавших этот законопроект, был депутат от Гродненской губернии В.К. Тычинин [6, с. 176]. Законопроект имел целью устранить несправедливый порядок, при котором выпускники гимназий могли поступать во все высшие учебные заведения, а выпускники реальных училищ – только в высшие специальные (технические). Депутаты предлагали предоставить вы-

пускникам реальных училищ право поступать в университеты, сдав разницу в программах. 22 марта 1911 г. законопроект был передан в комиссию по гимназиям и подготовительным училищам в качестве материала. 23 мая 1912 г. Государственная дума III созыва одобрила законопроект. Однако дальнейшего продвижения он не получил [6, с. 176].

Таким образом, можно сделать вывод, что депутат от Гродненской губернии В.К. Тычинин активно участвовал в законотворческой деятельности III Государственной думы Российской империи, в разработке и обсуждении законопроектов по народному образованию и предлагал собственные поправки, многие из которых впоследствии вошли в действующее законодательство.

### **Литература**

1. Постников, Н.Д. Тычинин Василий Константинович / Н.Д. Постников // Государственная дума Российской империи: 1906–1917 : энциклопедия. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 632–633.
2. Ропп, А.Н. Что сделала третья Государственная дума для народного образования / А. Н. Ропп. – СПб. : Типография А.С. Суворина, 1912. – 255 с.
3. Соломатина, Т.Б. Общественно-педагогическое движение в условиях Российского парламентаризма / Т.Б. Соломатина // Педагогика. – 2000. – № 1. – С. 62–68.
4. Что делала и что сделала третья Государственная Дума. – СПб. : Т-во «Екатерингофское Печатное Дело», 1912. – 56 с.
5. Указатель к стенографическим отчетам (Части I–III). Созыв III. Сессия I. 1907–1908 гг. Заседания 1–98 (1 ноября 1907 г. – 28 июня 1908 г.). – СПб. : Государственная типография, 1908. – 672 с.
6. Законотворчество думских фракций. 1906–1917 гг. : Документы и материалы / под общ. ред. П. А. Пожигайло. – М. : РОССПЭН, 2006. – 768 с.
7. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Созыв III. 1909 г. Сессия II. Часть IV. Заседания 101–126 (с 27 апреля по 2 июня 1909 г.). – СПб. : Государственная типография, 1909. – 3476 ст.

## **МОВА ЯК СРОДАК АСІМІЛЯЦЫІ СЯРОД ХРЫСЦІЯНСКІХ ВЕРНІКАЎ У ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ 1921–1939 гг.**

### **Дудкін Яўгеній Якаўлевіч**

настаўнік гісторыі і грамадазнаўства дзяржаўнай установы адукацыі  
«Сярэдняя школа № 1 г.п. Бялынічы імя М.І. Пашкоўскага»  
(г.п. Бялынічы, Беларусь)

Згодна канстытуцыі Польшчы 1921 г. Рыма-каталіцкі Касцёл аб'яўляўся першым сярод роўных, аднак менавіта Касцёл, з пункту гледжання улад, павінен быў стаць тым інструментам уздзеяння на беларускае насельніцтва з мэтай яго паланізацыі [3, с. 306]. Меліся напады з боку польскіх вышэйшых і сярэдніх колаў на віленскага біскупа Матулевіча, які “разумеў, што каталіцызм не “польская вера”, і паслядоўна дапускаў ужыванне беларускай і літоўскай мовы ў душпастырскай працы” [11, с. 74]. Ксёндз-беларус В. Гадлеўскі некалькі разоў аказваўся зняволеным толькі за тое, што ім былі праведзены імшы на

беларускай мове. Дадзеныя абставіны выклікалі неспакой беларусаў-каталікоў. Так, пад час чытання святаром-палякам казання на польскай мове “народ абурыўся” і “нават песьняй перарваў пробашчу польскую навуку”, у выніку чаго “паліцыя арыштавала 17 чалавек” [10, с. 74].

3 сярэдзіне 1930-х гг. у некаторых праваслаўных храмах пачалі праводзіцца службы на польскай мове: Гродна і Беластоку з 11 лістапада 1935 г. [5, с. 309]. У 1935 ў Беластоку было створана Таварыства праваслаўных палякаў імя Ю. Пілсудскага, у 1936 г. у іншых гарадах. Гродна стала цэнтрам праваслаўных палякаў пад кіраўніцтвам біскупа Савы, які згадзіўся “ўводзіць казанні на польскай мове”, а царкоўныя хоры спяваць на заканчэнне літургіі польскія патрыятычныя песьні. Так, з падачы маршала Рыдз-Сміглы з 1937 г. рэалізоўваўся наступны этап паланізацыі, які мусіў ахапіць Віленшчыну, Гарадзеншчыну, Беласточчыну з мэтай стварэння польскай абалонкі рэлігійнага жыцця праваслаўных [6, с. 188–189]. Як вынік рэалізацыі падобнай палітыкі “у Віленскім ваяводстве дасягнута дамоўленасць паміж уладамі і праваслаўнымі іерархіяй аб тым, што ў польскіх школах праваслаўная рэлігія павінна выкладацца на дзяржаўнай польскай мове” [2, с. 43].

У войску “праваслаўныя капеланы павінны былі пераканаць жаўнераў-беларусаў у тым, што праваслаўе не перашкаджае быць палякам”. Як вынік такой працы – павялічэнне колькасці вайскоўцаў, якія дэкларавалі сябе як праваслаўныя палякі. У снежні 1938 г. Ваеннае міністэрства выдала спецыяльную дэкрыву, у якой адзначалася, што “мэтай польскай аўтакефальнай праваслаўнай царквы з’яўляецца хутчэйшая паланізацыя беларусаў” [4, с. 22]. Дадзеная палітыка падмацоўвалася актыўным удзелам праваслаўных салдат Войска Польскага ў правядзенні значных рэлігійных святаў, напрыклад Хроснага шляху, які адбыўся ў Брэсце, аб чым сведчаць фотаздымкі 1930-х гг. [7, с. 110].

Правядзенне дзяржавай палітыкі паланізацыі праз дзейнасць Ўніяцкай Царквы правалілася. Так, па-першае, колькасць вернікаў згодна дадзеных часопіса “Przeгляд Katolicki” не была высокай: у 1927 г. каля 20 000 чалавек, напрыканцы верасня 1939 г. – усяго каля 7 700 – 10 000 уніятаў [1, с. 445]. Тым больш, пашырэнню ўніі польскія ўлады не спрыялі, бачыўшы ў ёй асяродак беларускасці. У лютым 1939 г. дырэктар дэпартаменту веравызнання Г. Дунін-Баркоўскі адзначаў асноўны мінус усходняга абраду ў тым, што той “быў дзвярыма, праз якія ўцякае няпольскі элемент, прыціснуты дзяржаўнай палітыкай на платформе іншых веравызнанняў. Таму неабходна гэтыя дзверы зачыніць” [9, с. 57-58]. Таму з прычыны развіцця беларускай мовы дзяржаўныя ўлады прымалі рашучыя дзеянні па недапушчэнні пашырэння ўніяцтва. Напрыклад, летам 1939 г. беластоцкі ваявода выказаў пастулат ліквідаваць уніяцкія парафіі ў Фастах, Курашэве і Касной, бо “у жыцці духоўных і вернікаў захоўваецца беларуская мова”. Адначасова ўрад Польшчы зрабіў шэраг захадаў, каб унія “спрыяла дзяржаўнай палітыцы асіміляцыі беларусаў і ўкраінцаў, з чым не згаджалася ўніяцкае духавенства” [11, с. 77].

Каталіцкі Касцёл польскімі ўладамі ў далейшым актыўна выкарыстоўваўся ў якасці сродка паланізацыі: з 300 каталіцкіх газет і часопісаў II паловы 1930-х гг.

абсалютная большасць друкавалася на польскай мове [8, с. 53–54]. У той жа час, беларускія ксяндзы таксама займаліся плённай працай на ніве беларушчыны, абараняючы ў Каталіцкім Касцёле беларускую культуру: ксёндз В. Гадлеўскі выдаў свой пераклад чатырох Евангелляў і кнігі Дзеі апосталаў у Вільні ў 1939 г. Аднак іх справаў было недастаткова, каб спыніць паланізатарскія тэндэнцыі знутры самога Касцёла: [1, с. 440–441].

### Літаратура

1. Гісторыя Беларусі : у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэдактар) [і інш.]. – Мінск : Экаперспектыва, 2000–2006. – Т. 5 : Беларусь у 1917–1945 гг. / А. Вабішчэвіч [і інш.]. – 613 с.
2. Загідулін, А.М., Польская нацыянальная палітыка ў Заходняй Беларусі ў другой палове 30-х гг. XX ст. / А. М. Загідулін // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Я. Купалы. 2010. – Серыя 1. – № 1. – С. 39–45.
3. История Беларуси : в контексте мировых цивилизаций : учебное пособие / В. Г. Голубович [и др.]; под ред. В. И. Голубовича, Ю. Н. Бохана. – Минск : Экоперспектива, 2009. – 464 с.
4. Кривуть, В. И. Участие силовых структур II РП в реализации концепции «государственного воспитания» / В. И. Кривуть // Веснік Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя С.А. Пушкіна. – 2013. – Серыя 2. – № 2. – С. 18–24.
5. Кушнер, В. Западная Беларусь в составе Польши / В.Ф. Кушнер // История Беларуси: в контексте мировых цивилизаций : учеб. пособие ; под ред. В. И. Голубовича, Ю.И. Бохана. – Минск, 2008. – С. 271–287.
6. Латышонак, А. Гісторыя Беларусі ад сярэдзіны XVIII да пачатку XXI ст. / Алег Латышонак, Яўген Мірановіч. – 2-е выд. – Смаленск : Інбелкульт, 2013. – 368 с.
7. Народный фотоальбом. 1000 фотографий о Бресте к 1000-летию города / Ю. Рубашевский. – Брест : ООО «РИА «Вечерний Брест», 2009 – 204 с.
8. Разуванова, К.С. Беларускі інстытут гаспадаркі і культуры ў Заходняй Беларусі (1926–1936 гг.) / К.С. Разуванова. – Мінск : Беларуская навука, 2013. – 247 с. : іл.
9. Свірыд, А. Палітыка Другой Рэчы Паспалітай да ўніі на тэрыторыі Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.) / А. Свірыд // Беларускі гістарычны часопіс. – 2002. – № 5. – С. 53–59.
10. Станкевіч, А.З Богам да Беларусі : Збор твораў. – Вільня : Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1097 с.
11. Туронак, Ю. Міжваенная унія ў Заходняй Беларусі / Ю. Туронак // Спадчына. – 1992. – № 5. – С. 73–78.

## ВЫДАННЕ ПРАТЭСТАНЦКАЙ ДРУКАРНІ Ў ЛЮБЧЫ: “PROVERBIORUM A SALOMONE RYSSINIO...”

### Еўмянькоў Віталь Іванавіч

дацэнт кафедры літаратуры і міжкультурных камунікацый  
установы адукацыі «Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова»;  
кандыдат філалагічных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

Звяртаючыся да тэмы пратэстанцкіх выдавецтваў Вялікага Княства Літоўскага, перадусім згадаем **друкарскі двор у Любчы** (цяперашні Навагрудскі раён). Тут выйшла адна з самых рэзанансных кніг першай чвэрці XVII ст. –

“**Proverbiorum** a Salomone Ryssinio collectorum Centuria decem et octo. Lubeca ad Chronum in officina Petri Blasti Kmita. Anno Domini MDC-XII Decembris horis 4-to. (1618 г.)”. У першай трэці XVII ст. кніга С.Рысінскага перавыдавалася 3 разы: першы раз у Любчы, другі – друкавалася без пазначэння месца выдання і трэці – у 1629 г. накладам Якуба Віроўскага (Jakubá Wirowskiego. Bibliopole Lubelskiego). У другім і трэцім выданнях на адвароце тытула быў размешчаны верш, прысвечаны С. Рысінскаму (за подпісам D.N.).

Кажучы пра мову першага, любчанскага, выдання, згаданы вышэй Казімір Вуйціцкі даводзіць: “Рысінскі не толькі як першапраходца, але і як захавальнік найважнейшых моўных асаблівасцей мусіць быць <...> высока ацэнены, бо яго мова – гэта мова старажытная, прадзедаўская, выразная, кунтушовая, споўненая жыцця, перасыпаная вобразамі мінуўшчыны. Прыказкі Рысінскага – гэта збор нашых іерогліфаў, не дужа цяжкіх для даследавання і чытання; у іх некалькі сакавітых, грубаватых нават слоў яскрава адлюстроўваюць “жалезнае” жыццё рыцарскага XV ст.” [2, с. 4].

Вялікая частка гэтых кампліментаў належыць выдаўцу, а таксама першаму рэдактару, які пастараўся данесці да чытача славянскі дух прыказак Рысінскага, не выкрэсліваў тыя беларусізмы, якія К.Вуйціцкі памылкова залічыў у разрад старапольскіх архаізмаў, а таксама дапасоваў да “грубай” лексікі літвінскай шляхты.

Падкрэслім: С.Рысінскі імкнуўся перадаць моўныя асаблівасці сабраных выслоўяў, запісваў іх так, як яны гучалі на жывой “сармацкай мове” XVI ст. Кміта і Віроўскі, выданне якога мы тут цытуем, максімальна захавалі арыгінальны тэкст. У адваротным выпадку, і арфаграфія, і лексіка былі б іншымі. Хутчэй за ўсё, С. Рысінскі падарожнічаў па розных рэгіёнах Княства, адсюль – розніца ў лексіцы запісаных ім прыказак. Ёсць выслоўі, якія амаль без змянення захаваліся ў сучаснай беларускай мове, а ёсць тыя, якія патрабуюць перакладу.

Наўрад ці С. Рысінскі выпадкова апынуўся ў пратэстанцкай афіцыне Кміты. Згадаем, з якой пільнасцю біскупы прыглядаліся да кожнага выдання на народнай мове. Хутчэй за ўсё, аўтар зборніка прыказак хаваўся ад іх пільнага вока, выбіраючы тую друкарню, якая б, па-першае, знаходзілася ў правінцыі; па-другое, апекавалася моцным магнатам. Любча ідэальна адпавядала гэтым патрабаванням.

Адзначым таксама тое, што ў Рысінскага быў своеасаблівы канкурэнт – езуіт Грыгоры Кнапскі (Grzegórz Knapski), які ўсяго праз 50 год пасля любчанскага выдання падрыхтаваў вялізны зборнік прымавак. Г.Кнапскі, па словах К.Вуйціцкага, “<...> бавіў жыццё сярод кніжак у манаскай келлі з заплеснявельымі сценамі”. Езуіт шукаў адпаведнікі беларускім і польскім прыказкам у лацінскай мове, часта змяняў славянскія ідыёмы, прыстасоўваў іх да класічных узораў. “Дзякуючы” такому падыходу, не толькі губляюцца каларыт прыказкі, але і страчваюцца яе першапачатковы сэнс” [2, с. 4].

Будучы празмерна сціплым і далікатным чалавекам, езуіт, заўважае пра яго Ф. Бенткоўскі, “<...> пасаромеўся змяшчаць грубыя, часам вульгарныя, народныя выслоўі, якія рэзалі вуха адукаванаму чалавеку” [1, с. 17]. Акрамя таго, манах выпускаў з-пад увагі тыя прыказкі, якія не мог патлумачыць. “Калі

б не Рысінскі, засталіся б мы без цэлага моўнага пласту”, – рэзюміруе гэтыя назіранні К. Вуйціцкі.

Якіх жа прыказак саромеўся надта далікатны езуіт? Прывядзём некалькі прыкладаў сакавітых выслоўяў з кнігі С. Рысінскага:

Bogu służ, á Diablá nie gnieway.

Co Diabel zgubi, to my znajdziem.

Gdzie Diabeł nie może, tam Bábę pośle.

Gdzie Pan Bog kościół buduje, tam diabeł káplicę stáwi.

Každy powinien przed ożenieniem, trzy latá száleć

Kiedyby Opát kostek przy sobie nie nošił, tedeby Mniszy w nie nie gráli<sup>1</sup>.

У прыведзеных прыкладах заўважаецца пэўны антыклерыкалізм Рысінскага. Можна адзначыць і ўласцівае для беларускіх казак іранічнае стаўленне да традыцыйных жыхароў хрысціянскага Космасу. Д’ябал у прыказках – штукар, прайдзісвет, але ніяк не магутная хтанічная сіла (як, напрыклад, у “Адкрыцці” Яна Багаслова), жанчына / “баба” – яго спадручная, манах – выпівоха і гультай. Відавочна, такія падыходы не ўкладаліся ў езуіцкую дактрыну Дабра і Зла.

У зборніку С. Рысінскага часам сустракаюцца словы, якія ўжо ў другой палове XVII ст. успрымаліся як прастамоўныя. Аднак у 80-я г. XV ст. яны такімі не лічыліся і, адпаведна, не патрабавалі ад рэдактара асаблівай пільнасці. Напрыклад, слова “chłop” азначала мужчыну наогул – селяніна, шляхціца – і не мела сацыяльнага адцення. Гэтак жа сама ў часы С. Рысінскага нельга было пакрыўдзіць маладую паненку словамі “dziewka, białogłowa”. Не лічылася абразай і наступнае выслоўе: “Ani na wsi, ani w mieście nie trzeba wierzyć niewieście”.

Ёсць, праўда, асобныя выслоўі, змест якіх цяжка зразумець без дадатковага вывучэння гісторыі і культуры краю. Напрыклад, што азначае выраз “быў на нямецкім казанні”? Чаму Ева спакушала Адама менавіта па-чэшску?

Do Kościoła kiédy chcesz, á ná Ratusz musisz.

Diabeł Ewę po Włosku zwodził, Ewá Adámá po Czesku.

Bog ich po Niemiecku gromił, Anioł zaś po Węgiersku z Ráiu wygnał.

Jnszy Krol, á insza Páni Báránowska.

Jákoby ná Niemieckim kazániu był.

Koń Turek, chłop Mázurek, czarká magierká, száblá Węgierká.

Прывядзём некалькі выслоўяў, якія сёння шырока ўжываюцца беларусамі і не патрабуюць перакладу:

Boiąc się Wilká do lásá nie iść.

By muchy ná miód.

By koń o swey síle wiedział, żadenby ná nim nie siedział.

Co kray, to obyczay.

Co ná sercu u trzeźwego, to ná ięzyku u piiánego.

Czego oko nie widzi, tego sercu nie žal.

Do czásu dzbánek wodę noši.

Dárowánemu koniowi nit pátrzą w zęby.

Day Boże w dobry czas mowić, á we zły milczeć.

---

<sup>1</sup> Тут і далей захоўваецца арфаграфія арыгіналу.

Dom nie Zaięc, nie ućieczy.  
Gość w dom, Bog w dom.  
Jaki Pan, taki kram.  
J wilk syt, y owce całe.

Аналізучы змест зборніка С.Рысінскага, А.М.Пяткевіч называе дакладную лічбу змешчаных у любчанскім выданні народных прыказак, фразеалагізмаў, трапных выказванняў – 1800. Збіраўся гэты матэрыял каля 30 год (з 1580-х гг.). Прыказкі суправаджаюцца шматлікімі варыянтамі, паэтычнымі аналогіямі да арыгінала, якія Рысінскі бярэ з розных літаратурных крыніц, выкарыстоўваючы тэксты такіх аўтараў, як Арыстоцель, Эўрыпід, Дэмасфен, Плаўт, Вергілій, Авідзій, Эзоп і інш.

### **Літаратура**

1. Historia literatury polskiej wystawiona w spiesie dzieł drukiem ogłoszonych / Przez Felixa Bentkowskiego. Warszawa : Nakładem Zawadzkiego i Komp., 1814. T. 2. – 830 s.
2. Starożytnie przypowieści z XV, XVI i XVII wieku / Zebrał i wydał Kazimiérz Władysław Wójcicki. – Warszawa : nakładem autora, 1836. – 240 s.

## **ЦЕННОСТНАЯ ВЕРТИКАЛЬ ТРИЛОГИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО «ХРИСТОС И АНТИХРИСТ»**

### **Комарова Ирина Константиновна**

заведующий кафедрой философии, политологии и психологии Гродненского филиала Частного учреждения образования «БИП – Институт правоведения»;  
кандидат философских наук;

### **Шумская Лилия Михайловна**

доцент кафедры русского языка как иностранного и лингвистических дисциплин Гродненского государственного университета им. Я. Купалы;  
кандидат филологических наук (г. Гродно, Беларусь)

Отличительной особенностью современного общества является высокая скорость изменений, потрясающих все сферы социально-экономической и культурной жизни: от общества в целом до отдельной личности. На глазах одного поколения плавная, линейнообразная жизнь сменяется бурными событиями, когда общество раздирают гражданские распри, рушится экономика, происходит смещение нравственных норм. В этих условиях необходим поиск жизнеспособных устойчивых ориентиров, способных стабилизировать эволюцию общества. Попытаемся обратиться к опыту представителей русского Серебряного века, среди которых весьма объемно вырисовывается фигура Д.С. Мережковского и найти ответы на интересующие нас вопросы.

В процессе поиска форм обновления личности, выработки новых ценностных ориентиров Мережковский создает концепцию «нового религиозного сознания», в основе которой лежит личностное совершенствование в стремлении к надъисторическому идеалу Христа. В поиске идеалов он идет от мета-

физической антиномической схемы: Христос и Антихрист, Дух и Плоть, христианство и язычество, «власть неба» и «власть земли». Но мучительный поиск разрешения противоречий приводит Мережковского к выводу о том, что идеалы гуманизма, ценности христианства, понятие Царства небесного и смысл царства земного для него несовместимы, метафизически разорваны. Переживание этих противоречий особенно ярко проявилось в исторических романах писателя, и, прежде всего, в трилогии «Христос и Антихрист», о которой пойдет речь.

Для реализации своей концепции Мережковский выбирает особенные, смутные времена, наполненные раздором, раздвоением, сомнениями. Таковы, например, эпохи Юлиана Отступника (христианство уже победило, но язычество еще существует), или Леонардо да Винчи (возрождается эллинизм, а христианство вырождается), или Петра I. Кризис гуманизма, кризис веры в торжество добра наложили мощный отпечаток на художественный мир Мережковского.

Концепция о надысторическом идеале Христа также определила осознанную ориентацию Мережковского на мифологизацию образов трилогии. Он обращается к мифу о Юлиане Отступнике, Леонардо и Петре I. Для реализации этого мифа автор «Христа и Антихриста» стягивает в пределах одного художественного целого чрезвычайно отдаленные друг от друга эпохи – становления христианства в Римской империи в IV веке, Возрождения в Италии, эпоху реформ Петра I в России, что выливается в универсальность временных пространств. Таким образом создается пространственно-временное поле трилогии. Именно Юлиан, Леонардо да Винчи, Петр, Алексей, по мнению Мережковского, отразили общие тенденции развития всемирной истории в период исторического христианства. Не менее важна в этом процессе и роль автора трилогии. Он рассматривает каждый из трех этапов развития истории как присутствующее в жизни людей и эпох вневременное, связующее человечество в общую цепь – путь к преображению мира и человека, составляющий суть истории, и пытается прозреть черты будущего России, мира. При этом он изображает период истории между двумя апокалипсисами, между прошлым (крушение язычества) и будущим (переход в Царство Духа). В этот период история движется по кругу в рамках распространения христианства в мире, а на пути к преобразению основными оппозициями являются Христос – Антихрист, добро – зло, жизнь – смерть. Автор «Христа и Антихриста» создаёт повторяющиеся на историческом пространстве и отражающие противоположно-подобные грани рассматриваемой личности универсальные типы. С одной стороны, Мережковский демонстрирует величие Петра I во время спасения людей, а с другой – подчеркивает, что он царь-Антихрист. Преобразования, предлагаемые им, не соответствуют тому социокультурному контексту России, в котором она существует.

Герои Мережковского в своем стремлении к надысторическому идеалу Христа пытаются ответить на вопрос о соотношении ортодоксальной веры и личной свободы. Разрешение сущности последней автор считает движущей силой мировой истории. «Традиционное теологическое понимание отрицает су-

ществование христианской трагедии и боится самой мысли о ней. Странно, что отрицают трагедию в религии креста. Античная трагедия есть трагедия рока, христианская же трагедия есть трагедия свободы, и в ней открывается феномен трагического» [1, с. 43], – писал Н.А. Бердяев. По отношению к свободе у Мережковского можно условно выделить два типа героев: обреченного на страдания богочеловеческого героя и тип яркого, сверхчеловеческого героя. Первый совершенно отрицает свободу и утверждает исключительное действие Бога и Божьей Благодати. Познание – удел Божественный, единственное же, что нисходит непосредственно к человеку – его вера. Но пассивным страданием плоти не построить новый рай, а лишь вновь обрести утерянный. Второй же герой ставит проблему добра и зла, причем не как объективную во времени, а как противоречие двойственного человеческого начала. И если богочеловеческий герой видит искупление в страдании, то сверхчеловеческий отождествляет ожидание Судного дня с творчеством. Этим рай начала – сверхчеловеческий отличается от рая конца – богочеловеческого. Но каждый из выделенных типов героев претерпевает свою метаморфозу. Богочеловеческий герой в своем неприятии свободы статичен во времени: «На мужичьем соборе в ветлужских лесах спорили ... так же, как четырнадцать веков назад, во времена Юлиана Отступника» [2, с. 666]. Таким образом, богочеловеческий герой вольно или невольно, но отождествляет Христа с Антихристом.

Внутренняя проблема сверхчеловеческого героя несколько сложнее. Юлиан, впрочем, как и Леонардо, и Петр I, видит в Христе все, кроме свободы. Свобода же относится к злему двойнику Христа – Антихристу. Поэтому Юлиан заявляет в последнем бою: «Он – вестник жизни, освободитель, Антихрист!» Трагедия Юлиана в том, что он также объединил в своем сознании Христа и христианство, отождествив живого Сверхчеловека с насилием, а Антихриста – со свободой. Насилие над личностью казалось ему самым злым из зол. Он понял истину, приподнял над ней завесу фарисейства, но ошибся в имени, не разглядев в своем Антихристе – Гелиосе – дохристианского Христа. Историческое христианство ввело Юлиана в соблазн своим перевоплощением в Сверхчеловека. Он не понял этого перевоплощения, но из благородного Антихриста стал христианином.

Таким образом, в трилогии «Христос и Антихрист» Мережковский обосновывает концепцию возрождения личности через синтез времен, эпох и культур, потребность проявить в жизни героя глобальные законы мира. Этим писатель настаивает на следовании высшим ценностям. Такая ориентация возвышает человека, обогащая его духовно, увеличивая индивидуальный потенциал действия, побуждает к творческому преобразованию среды в соответствии с гуманистически выверенными идеями, что особенно важно в нашем беспокойном мире. Эта концепция реализуется в художественном мире трилогии через стягивание в пределах одного художественного целого чрезвычайно отдаленных друг от друга эпох, что выливается в универсальность временных пространств; мифологизацию исторического факта, придание ему символического смысла и значения; восприятие индивидуальной психологии человека как общечеловеческой, неизменной и принципиально неспособной измениться; повторяемость

универсальных типов на историческом пространстве; обогащение конкретно-исторических образов универсальными символами (дух-плоть, Христос-Анти-христ, сверхчеловек-богочеловек).

### **Литература**

1. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ, 2006. – 569 с.
2. Мережковский, Д.С. Собр. соч. : в 4 т. / Д.С. Мережковский. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – 759 с.

## **ДИАЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ В ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (Н. Бердяев, Э. Мунье)**

### **Короткая Татьяна Петровна**

профессор кафедры философии Белорусского государственного  
экономического университета; доктор философских наук, профессор  
(г. Минск, Беларусь)

Понятие персонализм является многозначным. Чаще всего под это понятие подводятся течения философии и психологии, которые в основу кладут понятие личность. Персонализм – философия личностная. Мы будем в своем анализе опираться на идеи французского персонализма (Э. Мунье и движение, консолидировавшееся вокруг журнала «Esprit»), и русского персонализма (Н. Бердяев.).

Персоналисты настаивают на необходимости отказа от рационалистического эссенциалистского подхода к решению проблемы человека. Вместо рассмотрения человека по аналогии с окружающим миром, как *res cogitans*, персоналисты делают акцент на духовном опыте как опыте живого существующего человека. Понятия дух, духовное в персонализме имеет широкое значение. Здесь содержится сплав познавательных, моральных, религиозных, эстетических идей. Область духа предстает в персонализме как сфера, где происходит самосознание человека. При этом важнейшим понятием становится понятие трансценденции. Как известно, человек представляет собой реальность особого рода. С одной стороны, эта реальность формируется в процессе интериоризации духовного опыта человечества, человек как бы «вбирает» в себя внешний мир. С другой стороны, человек способен выходить за пределы своего наличного бытия, он тем самым превосходит себя и, изменяя себя, способен изменять окружающую действительность. Человек выступает как проект, незавершенность, трансценденция. Трансцендентность относится к числу фундаментальных характеристик человека. Человек может делать себя иным, он воплощает в себе вечное созидательно-преобразующее начало. Однако, преобразуя себя, он тем самым способен преобразовывать окружающий природный и социальный мир. Для философов-персоналистов понятие трансценденции тесным образом связано с понятием коммуникации, диалога. Основной

характеристикой личности является ее открытость другому. Основанием конституирования личности является существование других личностей и общение личностей. Персоналисты противопоставляют понятия личность и индивид. Индивида можно охарактеризовать как чисто биологическое существо, он выступает как часть целого, у него нет глубокого духовного опыта. Личность, хотя и не может быть логически и понятийно строго определена, есть духовное бытие, она принимает внутрь себя моральные ценности и творит себя, будучи свободным и независимым моральным существом. Индивид же является порождением того порядка бытия, где из поля зрения элиминированы дух, свобода, творчество. В отличие от диалогического характера личности, существенной характеристикой индивида является его эгоцентризм, замкнутость на себе. Описывая диалектику духовного становления человека, персоналисты подчеркивают открытость человека трансцендентному, они полагают трансцендентное базовым условием духовного опыта человека и его личностного развития.

У ряда философов – персоналистов христианство выступает не как строгое догматическое учение, а как общий принцип, направленность мысли, которая исходит из того, что личность, духовность возможны только при наличии трансцендентного бытия. При этом это трансцендентное бытие понимается не как Абсолют, не как абстракция, а как личная встреча открытой и свободной личности с Богом.

Личность, открытая трансцендентному, есть нечто большее, чем простая часть целого. Личность вырабатывается длительным процессом, работой над собой. Такие персоналисты как Бердяев, Мунье настаивали на диалогическом характере личности. Другой, Ты описывается ими как самодостаточное нередуцируемое, как то, что трудно выразить через логические понятия. Диалог является конституирующим началом личности. При помощи экзистенциальных понятий Я, Ты, Мы описываются фундаментальные характеристики личности. Изначальный опыт личности – это опыт другой личности», «Ты». Личность, по мнению персоналистов, существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом. По Мунье, именно эта открытость другому, понятая как способность стать на точку зрения другого человека, сопричастность судьбе другого, не имеет аналогий в природном мире.

На основе диалогического понимания личности выстраивается в персонализме понимание важнейших социологических проблем. Персонализм противостоит как индивидуализму, так и коллективизму тоталитарного типа. Для них две эти на первый взгляд крайние концепции на самом деле исходят из понимания человека как индивида. В первом случае, индивид противопоставляет себя коллективу, во втором – он подавляется коллективом. Ложность этих подходов состоит в том, что они исключают духовную природу личности. По этой причине вместо внутреннего духовного общения социальные отношения предстают как отношения безличностные, человек здесь не может реализовать себя как личность. Человек не может соединиться с другими, «Мы», внутренне, духовно, ибо «Ты» становится «не-я», или объектом, индивидом. Для персоналистов важным является описание подлинной социальности как общества взаимопонимания, творческого взаимообогащения. Они не просто описывают

отчужденного человека в отчужденном обществе, но утверждают возможность достижения подлинного человеческого общения.

Подлинные социальные отношения, подлинная социальная структура должна строиться на основе диалога, где социальные структуры предстают как открытость «Я» «Мы». Реализация личностного персоналистического общения и в этом смысле подлинной социальности возможна лишь на основе любви. Быть личностью означает любить. Любовь в персонализме понимается не в смысле эмоционально-психологическом. Она предстает как новая подлинная форма бытия. Именно на основе любви возможно преобразование современной цивилизации в сторону подлинного гуманизма. Любовь понимается как модель подлинных социальных отношений, подлинного бытия человечества, где человек может реализоваться как свободное творческое существо. Мунье перефразирует известное декартовское *cogito ergo sum* – мыслю, следовательно, существую – в тезис – я люблю, следовательно, существую. Благодаря любви – к другим людям, природе – человек начинает ощущать внутреннюю глубинную связь с другими людьми, природой. Он переживает чувство родственности, вовлеченности, включенности в этот мир. Это формирует чувство подлинной ответственности человека – «свой родственный» мир и «свои» другие люди не могут рассматриваться как вещи, они уникальны, неповторимы. В данном случае речь идет об изменении суммарной жизненной позиции человека, и человечества в целом, ибо бытие человека в мире как пространстве любви требует нашего ответственного, любовного отношения к окружающему миру, другим людям, ибо это наш, человеческий мир, за судьбу которого каждый из нас ответственен. Персоналисты полагают, что рациональные и нравственные поведенческие установки должны быть взаимосвязаны. Каждый отдельный человек, и человечество в целом должны строить свои взаимоотношения с природой и другими людьми на основе нравственности, стремясь не разрушать мировую гармонию, а преобразовать и одухотворять этот мир.

## **ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

### **Кудрявцев Василий Васильевич**

доцент кафедры социально-гуманитарного образования Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка;  
кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Патриотическое воспитание – это систематическая и целенаправленная деятельность по формированию у молодежи высокого патриотического сознания, чувства верности своему Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины. Патриотическое воспитание направлено на формирование и развитие личности, обладающей качествами гражданина – патриота Родины и способной успешно выполнять гражданские обязанности в мирное и военное время. Составной частью патриотического воспитания молодежи является процесс воспитания и обучения ее в высшем учебном заведении.

В настоящее время в Республике Беларусь на смену критике религии и церкви пришли идеи о том, что религия является основой национальной культурной традиции, тесно связана с морально-этическими, духовными ценностями народа.

При любом строе ощутимо проявляется действие ряда констант, определяющих цивилизационный облик Беларуси. Среди них важнейшая роль принадлежит религии, в первую очередь православному, католическому и протестантскому христианству. В этих условиях возрастает роль религиозной идеологии, которая и являет собой фактор стабильности современного общества. При этом под религиозной идеологией понимается специально разрабатываемая система понятий, идей, принципов, оценок, аргументаций, концепций, продукт профессиональной деятельности религиозных мыслителей. Основываясь на религиозных истинах (догматах), религиозное вероучение привносит устойчивость и неизбежность, фундаментальность в идеологию, значит и в жизнедеятельность личности, общества и государства. Таким образом, богословско-догматические основания религии формируют и предопределяют ценности и мораль общества прямо или опосредованно влияют на формирование мировоззрения у молодежи. Поэтому изучение религии и ее феноменов является необходимым условием стабилизации общественного сознания. Но в рамках обучения студенческой молодежи это возможно в границах учебной дисциплины «Религиоведение».

В качестве учебной дисциплины религиоведение выполняет прежде всего общекультурную функцию, поскольку вооружает студента знаниями о становлении, развитии и функционировании религий, ее взаимосвязи и взаимовлиянии на культуру в целом и отдельные элементы в частности. Религиоведческое знание в совокупности с философским составляют едва ли не центральное звено той части реальности, которую называют духовной деятельностью человека и без понятия о которой, вряд ли мыслим современный культурный человек. Более того, религиоведение является фундаментом всего процесса изучения религии, позволяющее раскрыть сущностные, смысловые характеристики религии, которая во многом определила и определяет облик культуры.

Анализ государственного образовательного стандарта Республики Беларусь обнаруживает смысловой сдвиг сути религиоведения и ее места в системе гуманитарного знания. В данном стандарте религиоведение рассматривается как культуроведческая дисциплина, и, как следствие такого понимания, – как факультативная, а не обязательная в системе подготовки молодых специалистов. Происходит подмена предметного содержания религиоведения проблематикой иных социокультурных дисциплин, в частности включение религиоведческой проблематики в культурологию, с целью ликвидации религиоведения как самостоятельной научной дисциплины. Что бы положить конец различного рода спекуляциям по поводу религиоведения, необходимо четко и ясно еще раз подчеркнуть, что религиоведение является самостоятельной философской дисциплиной, позволяющей выявлять сущностные и смысловые характеристики религии и ее отдельных феноменов. При этом философия выполняет общеметодологическую функцию, являясь общей теорией, на основе

которой религиоведение вырабатывает свои методы и принципы рассмотрения религии. Ядром религиоведения как раз и является философия религии как один из структурных компонентов, направленная на выявлении сути, смысла религии. Само же религиоведение, в свою очередь, является методологией для других областей гуманитарного знания, в которых рассматривается религия и ее взаимосвязь с культурой.

Данное структурное построение требует обязательного включения в систему образования высшей школы философию с обязательным изучением истории философии, этики, эстетики, философии культуры – как обязательный философско-гуманитарный цикл общественных дисциплин, что позволит создать необходимый фундамент освоения религиоведческого материала и снимет проблему размыwania предметной области религиоведения в системе образования в высшей школе, а также обеспечит устойчивые знания в этой области.

Без объективных научных знаний о религии, без понимания этого феномена и его роли в обществе, без трансляции этого знания в социум, невозможно говорить о формировании духовного мира человека, нельзя объективно строить современную систему образования, воспитывать толерантность у всех участников образовательного процесса, проводить патриотическое воспитание молодежи. В этой связи необходимость учитывать религиоведческую проблематику и знания о религиозных практиках в системе современного образования на всех уровнях образовательного процесса, без учета которой формирование и развитие мировоззрения будет не полной, а система современного образования – не адекватной.

## **ИЗУЧЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА**

**Кучер Марина Ивановна**

доцент кафедры химии Вольского военного института материального обеспечения; кандидат педагогических наук;

**Френкель Ефим Эликович**

профессор кафедры химии Вольского военного института материального обеспечения; кандидат химических наук, профессор;

**Сорокина Анна Никитична**

курсант 2 курса Вольского военного института материального обеспечения;

**Денисюк Дарья Андреевна**

курсант 3 курса Вольского военного института материального обеспечения  
(г. Вольск, Россия)

В настоящее время в образовании происходят изменения направленности целей и содержания, стали преобладающими установки на свободное развитие личности обучающихся, их творческой инициативы, самостоятельности, конкурентоспособности, мобильности. В системе научных знаний и формиро-

вании научного мировоззрения личности сформировались предпосылки для становления новой научно-мировоззренческой системы, основы которой заложены в учении о ноосфере В.И. Вернадского и синергетической парадигмы, составляющих современную естественнонаучную картину мира.

Научно-мировоззренческая система представлена различными картинами мира, посредством которых осуществляется моделирование реальности, которая существует на основе научных дисциплин и характеризуется универсальностью, глобальностью охвата всех областей знания о мире, человеке и обществе.

Научная картина мира – это системное образование, её нельзя свести к единичному, пусть и самому крупному открытию. Научная картина мира включает в себя важнейшие достижения науки, представляет собой целостную систему научных знаний о мире, выработанную всеми частными науками на данном этапе развития человеческого общества. Научная картина мира – это представлений об общих закономерностях природы.

Общество на современном этапе развития всё более приобретает черты техногенного, в котором культура, определяющая ценностные ориентиры, смыслы и нравственные нормы, оказывается неспособной поддерживать уровень отношений человека и природы, необходимый для устойчивого развития. Данная тенденция приводит к нарастанию противоречий в этой сфере. В условиях нестабильности выживание человечества связано с диалогом двух культур, гуманизацией и становлением новой культуры, в которую полноправно входит естественнонаучная форма. Она несёт новый взгляд на мир, эволюцию человеческой цивилизации.

Одно из современных определений цивилизация – это совокупность материальных и духовных достижений общества. Цивилизация – это процесс развития общества в «своем» канале эволюции. Основой «канала» служит система ценностей, которая складывается в процессе деятельности людей. Теории стадийного развития цивилизации, сторонниками которых были К. Ясперс, П. Сорокин, У. Ростоу, О. Тоффлер и др. рассматривают цивилизацию как единый процесс прогрессивного развития человечества, в котором выделяются определённые стадии [2]. Этот процесс начался в глубокой древности, когда человечество перешло от первобытности к цивилизованности. Он продолжается и в наши дни. За это время произошли большие общественные изменения, которые затронули социально-экономические, политические отношения, культурную и научную сферу. Нельзя глубоко понять настоящее, не зная прошлого. Понятие «культура» объединяет ценности, созданные человечеством – духовные и материальные. Именно это служит основанием для деления культуры на два типа – естественнонаучную и гуманитарную. Естественнонаучная культура является средством адаптации человека в природной среде, а гуманитарная выступает как основное средство социализации человека в обществе.

Данный подход нашёл практическое применение при изучении дисциплины «Концепции современного естествознания», целью которой является формирование у обучающихся целостной естественнонаучной картины мира. В наше время естествознание развивается опережающими темпами по срав-

нению с другими науками и естественнонаучные теории становятся базовыми для других наук. Кроме того, естествознание изучает окружающий мир, который всегда значительно больше, чем общество, но влияние его на каждого из нас постоянно и значительно. В соответствии с этим принципом основное внимание сосредотачивается на достижениях и проблемах современного естествознания с позиций культурно-цивилизационного подхода.

Культурно-цивилизационный подход имеет существенное значение для определения путей и тенденций развития межкультурной компетенции будущего специалиста. Данный подход требует перехода естественнонаучного образования специалистов всех уровней на эволюционно-синергетическую парадигму.

Специалистами в области синергетики выдвинут тезис о наличии особого концептуального аппарата научной картина мира, который не сводится к логическому языку отдельных научных дисциплин и теорий.

Распространение синергетических идей в современных условиях обеспечивает стирание граней между естественнонаучным и гуманитарным знанием и построение универсальной эволюционно-синергетической картины мира. В применении к образованию, это значит, что любая образовательная деятельность открыта, нелинейна, так как в ней постоянно идут процессы обмена информацией (знаниями) между преподавателем и обучающимися (обратная связь), целенаправленного добывания информации. Возникает нелинейность как процесса, так и результата. Результат образовательной деятельности всегда отличен от замыслов его участников [4].

В системе образования многовариантность проявляется в создании в образовательной среде условий выбора и предоставление каждому обучающемуся индивидуального движения к успеху. Выбор заключается в возможности определять индивидуальную траекторию образования, темп обучения, достигать разного уровня образованности, выбирать тип учебных заведений, учебные дисциплины и преподавателей, формы и методы обучения, индивидуальные средства и методики, творческие проекты и задания.

Образование в широком философском понимании представляет собой феномен культуры, определяемый её ценностными ориентациями, содержательными и мировоззренческими, а также спецификой социальных механизмов передачи культурного опыта, соответствующих конкретному этапу исторического развития общества. Проблема состоит в изменении ценностей, целей и смыслов образования. Формирование постиндустриального общества формирует новый социальный заказ – на творческую личность [1; 3].

Концептуально-методологическая новизна идеи самоорганизации связана с признанием способности различных систем к саморазвитию не только за счёт притока энергии, информации, вещества извне, но прежде всего за счёт использования своих внутренних резервов. Синергетика учит, как можно «управлять не управляя», как малыми резонансными воздействиями подтолкнуть систему на один из собственных и благоприятных для неё путей развития, как обеспечить самоуправляемое и самоподдерживаемое воздействие [1]. Главное в образовании и воспитании мы видим в открытии человеком себя, в

сотрудничестве с собой и с другими людьми, используя культурно-цивилизационный подход.

### **Литература**

1. Андреев, В.И. Педагогика творческого саморазвития / В.И. Андреев. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1996. – 568 с.
2. История философии: Запад – Россия – Восток : (Кн. 4 : Философия XX в). – М. : Греко-латинский кабинет, 1999. – 448 с.
3. Концепции самоорганизации: становление нового образа научного мышления. – М. : Наука, 1994.
4. Сорокина, А.Н. Синергетика – теория самоорганизации как основа формирования воинского коллектива / А.Н. Сорокина, О.И. Сапходоева, М.И. Кучер // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности : материалы III Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 9–10 апр. 2015 г. : в 2 ч. / Воен. акад. Респ. Беларусь ; редкол.: В.А. Ксенофонтов [и др.]. – Минск : ВА РБ, 2015. – Ч. 1. – 355 с. – С. 151–153.

## **ОТКРЫТИЕ ЖИРОВИЧСКОЙ СЕМИНАРИИ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА**

### **Мосейчук Людмила Ивановна**

научный сотрудник Центра проблем развития образования  
Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

В 1827 г. после долгих споров и обсуждений на заседании униатской духовной коллегии было принято решение основать семинарию для белого епархиального духовенства в м. Жировичи (Гродненская губерния Слонимского уезда) [5, л. 2 об.]. За образец было взято устройство Полоцкой семинарии. В это же время был назначен ее первый ректор протоирей Антоний Зубко. В его обязанности входила организация всех подготовительных работ непосредственно на месте [3, с. 53].

Давая инструкции новому ректору, товарищ министра народного просвещения и главноуправляющий делами иностранных исповеданий граф Д.Н. Блудов (1785–1864) потребовал обратить особое внимание на «восстановление чистоты» восточного обряда и на переход в преподавании всех предметов на русский язык [4, с. 19].

После принятия указа от 22 апреля 1828 г. работа по устройству духовной семинарии для Литовской епархии пошла быстрее [3, с. 53].

Семинарии были переданы каменные монастырские здания. Монахи были переведены в Бытенский базилианский монастырь. В качестве причта Жировичского кафедрального собора осталось только 8 монахов [5, л. 3–4 об.], которым выплачивалась небольшая пенсия. Ректор получил право назначать инспектора, эконома и преподавателей. Последние должны были назначаться из униатского белого и черного духовенства и отличаться «истинным просвещением, благонравием и ревностью к своему обряду и преимущественно из тех, кто имеет ученые степени» [5, л. 10].

В течении восьми месяцев ректор семинарии Антоний Зубко и председатель Литовской духовной консистории Антоний Тупальский подобрали педагогический состав и сформировали администрацию семинарии [3, с. 53].

Как уже говорилось ранее, первым ректором семинарии стал Антоний Зубко (1827–1836). Первым инспектором Литовской семинарии был назначен член Литовской консистории свящ. Михаил Голубович (1828–1829) [3, с. 53], первым секретарем правления – свящ. Фердинанд Гомолицкий (1828–1831) [6, с. 312] (впоследствии сменивший имя Фердинанд на Ипполит) [4, с. 36], экономом стал иеромонах Жировичского монастыря Иосиф Иесьманович (1828–1829) [4, с. 37].

Священное Писание преподавал магистр богословия, профессор, свящ. Иоанн Железовский (1828–1830), нравственное богословие – магистр богословия, профессор, свящ. Иосиф Елиашевич (1828–1833), догматическое богословие и немецкий язык – доктор богословия, профессор, свящ. Михаил Голубович (1828–1831), пастырское богословие и церковное красноречие – профессор, протоиерей Фердинанд Гомолицкий (1828–1836). Церковную историю, церковное пение и немецкий язык стал преподавать свящ. Палладий Грудзинский (1828–1830), физику и французский язык – кандидат философии Виленского университета иеромонах Андрей Савич (1828–1833), математику – Карл Вронский (1828–1844), славянский, греческий и русский языки – кандидат филологических наук монах Феодосий Яржинский (1828–1835), еврейский, латинский языки и польскую литературу – магистр богословия, свящ. Василий Оленич (1828–1832) [4, с. 32–35].

Примечательно, что из 14 человек созданной преподавательской кафедры в Жировичах восемь закончили Главную семинарию (двое имели звание докторов теологии) [5, л. 9–16]. Все, за исключением учителя российской истории и литературы, были выходцами из среды униатского духовенства. Большинство были очень молоды – лишь четыре преподавателя были старше тридцати лет [1, с. 154].

По «высочайшему повелению» на содержание Литовской семинарии был отдан фундуш Жировичского базилианского монастыря со всеми его имениями: м. Жировичи, д. Стайки, д. Боровики со взрослым населением в 286 чел. мужского пола и 285 – женского; кроме того, в Слонимском уезде – имения Булла и Подмошье, общей численностью в 54 двора и населением в 410 чел. обоих полов; имением Боцьковичи с принадлежащими ему деревнями, общим числом в 52 двора и 176 душами мужского пола и 156 женского [5, л. 5 об.]. В целом, по данным М. Радвана, фундуш Жировичской семинарии на момент ее открытия составил 20983 руб. [1, с. 154] годового дохода. Этой суммы было достаточно для содержания 50 клириков.

Все семинаристы делились на 2 группы: казеннокоштные и своекоштные. Зачисленные на казенное содержание студенты находились на полном обеспечении. Им предоставлялось отопляемое жилье, питание, одежда, канцелярские принадлежности, учебная литература. Бесплатное обучение и социальное обеспечение позволяло поступать в семинарию малоимущим клирикам, с хорошей аттестацией и поведением, а также сиротам.

Для управления семинарией был принят устав православных духовных школ 1814 г. [2, с. 361]. По уставу семинария состояла из двух отделений: низшего и высшего. На низшем отделении изучали российскую и славянскую грамматику, арифметику, «церковное обиходное и отчасти партесное пение с уставом церковным», пространный катехизис, начала латинского и греческого языков. В высшем отделении преподавали продолжение пространного катехизиса, греческий и латинский языки, священную историю, российскую и всеобщую географию. Курс обучения в каждом отделении составлял два года. Полный шестилетний курс семинарий состоял из трех двухгодичных классов: класс словесных наук, к которым присоединялась всеобщая история; класс философских наук с присоединением математики и физики; класс богословских наук с присоединением церковной истории [5, л. 9–9 об.].

После проведения всех подготовительных работ 28 августа 1828 г. греко-униатская коллегия предписала председателю Литовской консистории Антонию Тупальскому открыть к 1 октября в Жировичах семинарию и училище [4, с. 16].

7 октября 1828 г. в день св. Сергия и Вакха состоялось торжественное открытие Литовской семинарии.

Итак, Жировичская (Литовская) семинария была открыта по инициативе белого униатского духовенства, и основная ее задача заключалась в подготовке униатских священников с хорошим знанием восточной церковной обрядности, церковнославянского и русского языков. Для достижений поставленных задач был подобран преподавательский персонал, прошедший, в своем большинстве, обучение в Главной семинарии и/или имевший ученые степени Виленского университета. Учебный курс в Литовской духовной семинарии состоял из трех двухгодичных классов, а кроме богословских наук здесь изучались и общеобразовательные предметы.

### **Литература**

1. Kumor, B. Sieć seminariów duchownych obrządku łacinskiego w okresie niewoli narodowej (1772/95–1918) / B. Kumor // *Analecta Cracoviensia*. – 1972. – № 4. – С. 359–378.
2. Radwan, M. Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796–1839) / M. Radwan. – Lublin : Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2004. – 504 s.
3. Зубко, А. (архиеп.). О греко-униатской церкви в западном крае России : (воспоминания архиепископа Антония) / А. Зубко // Семашко, И. И. Семь проповедей синодального члена митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренные при важнейших случаях служения, и О греко-униатской церкви в Западном крае России. – СПб., 1889. – С. 31–88.
4. Извеков, Н. История Литовской духовной семинарии / Н. Извеков. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1892. – 567 с.
5. РГИА. – Ф. 823. Оп. 3. Д. 1504. Дело о преобразовании Жировичского монастыря в Литовскую епархиальную семинарию и о назначении в нее профессоров. 22.06. – 09.08.1828 г.
6. Янковский, П. Виленский кафедральный протоирей Ипполит Гомолицкий / П. Янковский // Записки сельского священника. – Минск, 2004. – С. 297–319.

# РЭЛІГІЯНАСЦЬ ВУЧНЯЎ НАЦЫЯНАЛЬНЫХ САВЕЦКІХ ШКОЛ У 1920–1930-я гг.<sup>1</sup>

**Пушкін Ігар Аляксандравіч**

дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін  
УА “Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання”;  
кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

У міжваенны час рэлігійныя настроі ў БССР былі найбольш моцныя ў месцах кампактнага пражывання прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей. Сярод польскага і літоўскага насельніцтва адзначаўся моцны ўплыў рымска-каталіцкага касцёла, прычым літоўцы ў БССР імкнуліся да таго, каб на чале прыходаў знаходзіліся ксяндзы літоўскай нацыянальнасці. У асяроддзі латышкага і нямецкага насельніцтва рэспублікі значны ўплыў мела лютэранства і англіканская царква, сярод рускіх – стараверства і сектанства.

Згодна рашэння сакратарыята ЦК УЛКСМ у 1929 г. былі абследаваны 29 польскіх савецкіх школ у СССР для падрыхтоўкі фактычнага матэрыялу ў даклад “Работа камсамола па саветызацыі польскіх працоўных школ”. Сярод іх было 12 школ (з іх 7 сямігодак) з БССР: Мінская 6-я (235 вучняў), Мінская 33-я (513 вучняў), Мастычанская (37 вучняў), Амнішэўская (73 вучняў), Койданаўская (175 вучняў) з Мінскай акругі, Сарочынская (29 вучняў) з Полацкай акругі, Віцебская (332 вучняў) з Віцебскай акругі, Магілёўская (279 вучняў), Шклоўская (50 вучняў) з Магілёўскай акругі, Бабруйская (143 вучняў), Барысаўская (85 вучняў) і Хойніцкая (165 вучняў) Гомельскай акругі з агульнай колькасцю вучняў – 2116 (з іх 6 членаў КСМ і 454 піянера). У школах працавалі амаль 100 настаўнікаў [1, арк. 51–78].

Гэты матэрыял дазваляе прасачыць тагачасны светапогляд часткі дзяцей польскай нацыянальнасці, які, у пэўнай ступені, фарміраваўся пад уплывам бацькоў і сям’і, асабліва ў адносінах да рэлігіі. Улады на той час адзначалі наяўнасць моцнага ўплыву каталіцкай рэлігіі на вучняў польскіх школ. Найбольшая наведваемасць касцёла вучнямі школ была ў Койданаўскай школе – 54%, Віцебскай – 44%, Мінскай 6-й каля 40%, шмат было такіх, якія адказвалі “рэдка ходзім у касцёл таму, што ён далёка” [1, арк. 68].

Вучні польскіх школ не толькі наведвалі касцёл, але і ўваходзілі ў рэлігійныя гурткі (напрыклад, Мінская 6-я, Віцебская школы). У Шклоўскай школе вучні малодшых класаў практычна ўсе верылі ў Бога, 2 вучаніцы пелі ў касцёльным хоры. Вучні 3 і 4 класаў у касцёл не хадзілі, за выключэннем 4 чалавек (усяго ў класах па 25 вучняў), 2 пелі ў касцёльным хоры [2, арк. 39].

Цікавую інфармацыю дае сацыяльны склад веруючых вучняў польскай нацыянальнасці: дзеці рабочых – 45%, беднякоў – 40%, сераднякоў – 26%, служачых – 62%, беспрацоўных – 75%. Гэтай статыстыцы можна давяраць,

<sup>1</sup> Артыкул падрыхтаваны ў межах выканання задання “Рэлігійныя абшчыны нацыянальных меншасцей ў перыяд станаўлення і развіцця БССР (1920–1930-я гг.)” ДПНД “Гісторыя, культура, грамадства, дзяржава” у падпраграме “Гісторыя, матэрыяльная і духоўная культура беларускага народа”.

нават з улікам таго, што яна ў той час у пэўнай ступені карэктавалася ўладамі з улікам прынятай ўстаноўцы па рэлігійнасці насельніцтва.

У Койданаўскай школе касцёл наведвалі 96 вучняў, з іх 31 хадзілі да споведзі. Сярод іх адзначалася свядомае нежаданне слухаць антырэлігійныя размовы. Калі іх прымушалі хадзіць на антырэлігійныя мерапрыемствы дык казалі: “аднім вухам слухай, а другім выпускай”. Харавы гурток пры касцёле наведвалі 10 вучняў школы. Вучні з задавальненнем наведвалі бібліятэку, якая існавала ў ксяндза мясцовага касцёла. 5 вучняў Барысаўскай школы хадзілі ў касцёл. Мінская 6-я школа – у малодшых класах каля 15% дзяцей падтрымлівалі рэлігійныя пастулаты. Прымалі ўдзел ў рэлігійных працэсіях, да споведзі хадзілі каля 20% вучняў школы. Двое вучняў удзельнічалі ў зборы сродкаў на аднаўленне алтара ў касцёле. Былі выпадкі, калі вучні школы затыкалі вушы, каб не чуць, пры правядзенні антырэлігійных бясед. Гучалі выказванні: “Будем лучше учиться, чем зря тратить время на беседы о религии”, “большевики тоже понаделали икон” (партэры правадыроў), “религия ничего плохого человеку не даёт”. Уплывам бацькоў на дзяцей улады тлумачылі наведванне 15 вучнямі (з іх 5 піянераў) касцёла падчас “Пасхі” [1, арк. 72].

У Магілёўскай школе была заўважана тэндэнцыя – чым старэйшыя вучні, тым менш веруючых. Так у 5 групе было 12 веруючых, у 6-й – 6 чалавек, у 7-й – 4. Пад час свята “Божага нараджэння” на ўроках адсутнічала (24 снежня): 5 клас – 3 вучня; 25 снежня – 3; адпаведна 6 клас: 1 і 2 вучня; падчас свята “Пасхі” (Вялікая ноч, 31 сакавіка) у 5 класе адсутнічалі 9 вучняў, 6 клас – 4 вучня, 7 клас – 1 [2, арк. 36].

У Мастычанскай польскай школе Мінскай акругі ў дзень Ражства Хрыстова ў школу з’явілася ўсяго 3 вучні (з 37), на “Пасху” – 4 вучні. У Мінскай 33-й школе некатарыя вучні ўпарта пісалі слова “Бог” з вялікай літары. У вершах антырэлігійнага зместу для школьнай сцен-газеты слова “ксёндз” мянялі на слова “поп”. Шмат вучняў былі членамі касцёльных гурткоў, якія агітавалі іншых вучняў каб тыя таксама ўступалі ў іх гурткі, паведамлялі бацькам тых вучняў, якія ўступалі ў піянеры. Пры правядзенні ананімнага анкетавання было выяўлена (сярод старэйшых груп вучняў): веруючыя складалі – 24,8%, хісталіся ў веры – 17,4%, не верылі ў Бога – 57,8%. У групе веруючых 11,4% складалі актыў з членаў гуртка “ружанца” і іншых рэлігійных гурткоў. У школе нелегальна існавала скаўцкая арганізацыя [1, арк. 73, 75].

У БССР дзейнічалі 10 нацыянальных літоўскіх школ. Спробы ўладаў заслаць у вёскі, дзе жылі літоўцы, настаўнікамі літоўскіх школ членаў КП(б)Б для правядзення саветызацыі і антырэлігійнай працы да канца 1920-х гг. былі безвыніковымі [7, арк. 4]. Вынікам варожага рэлігійнай дзейнасці лічыліся партыйнымі органамі выказванні вучняў у Латрошчанскай латышскай нацыянальнай школе, пры правядзенні размовы аб Леніне: “Ленін мне нічога не даў”, “Если бы у меня был портрет Ленина, я бы его сжег”, “Раньше были буржуи, теперь есть новые, ничего не делающие, а получающие жалование” і г.д. [5, с. 116–117; 6, с. 135–145].

Нягледзячы на дзейнасць партыйных і савецкіх актывістаў (камсамола, избачоў, настаўнікаў і г.д.), асноўная частка нацыянальных меншасцей БССР

захоўвала веру і падтрымлівала духавенства. У латышскіх, літоўскіх, нямецкіх, польскіх і яўрэйскіх сем'ях працягвалі маліцца на роднай мове, чытаць рэлігійныя кнігі. У Клімавіцкім раёне рабін Брыскер арганізаваў 2 хедэры, адзін на прыватнай кватэры, другі пры синагозе пад кіраўніцтвам рабіна Локшына. У красавіку 1935 г. хедэр наведвалі, у тым ліку, і 10 дзяцей яўрэйскай савецкай школы [3, арк. 99].

Вялікі ўплыў рэліі на дзяцей быў у сем'ях стараабрадцаў (рускіх). У Пліскім сельсавеце Бешанковіцкага раёну пад час перапісу 1937 г. іх дзеці заяўлялі, што яны ўсе веруючыя. У Кіраўскім раёне ў в. Капусціна нават піянеры дзеці стараабрадцаў насілі крыжыкі і не хавалі сваю рэлігійнасць [4, арк. 45]. Вучні з сямей стараабрадцаў хрысціліся перад і пасля абеду ў школьнай сталоўцы, адмаўляліся слухаць антырэлігійную інфармацыю. Напрыклад, у Мінкаўскай і Пархінскай рускіх школах Рагачоўскага раёна [3, арк. 94, 95, 97].

Даследаванне рэлігійнасці вучняў нацыянальных савецкіх школ у БССР паказала захаванне веры ў значнай колькасці прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей. Палякі, літоўцы, латышы, немцы, яўрэі, рускія разнастайнымі сродкамі імкнуліся захаваць ролю рэлігіі ў сваім духоўным жыцці. Цалкам ліквідаваць рэлігійныя перакананні ў прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей партыйна-савецкама кіраўніцтва не ўдалося, нягледзячы на сфабрыкаваны крымінальны пераслед служыцелей культуры і рэлігійнага актыву, знішчэнне культывых будынкаў і прапаганду сацыяльна-эканамічных і культурных дасягненняў у СССР.

### **Літаратура**

1. Вынікі выбарчага абследавання польскіх працоўных школ, 1929 год // Дзяржаўны архіў грамадскіх аб'яднанняў Магілёўскай вобласці (ДАГАМагВ). – Фонд. 6577. Воп. 1. Спр. 863.
2. Вынікі абследавання Шклоўскай польскай школы // ДАГАМаг. – Фонд 6577. Воп. 1. Спр. 863.
3. Докладная запіска ў ЦК КП(б)Б ад 13.05.1935 г. // Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 11852.
4. Докладная запіска «О состоянии антирелигиозной пропаганды в КП(б)Б и активизации церковников и сектантов в ряде районов Белоруссии (по данным 40 районов)» от 07.06.1937 г. // НАРБ. – Фонд 4 п. Воп. 1. Спр. 12109.
5. Пушкін, І. Нацыянальныя меншасці БССР у грамадска-палітычным і культурным жыцці (20-я гады ХХ ст.): манаграфія / І. Пушкін / навук. рэд. М.П. Касцюк. – Магілёў: МДУ імя А.Куляшова, 2004. – 168 с.
6. Пушкін, І.А. Удзел латышоў у грамадска-палітычным і культурным жыцці Магілёўшчыны (20-я гады) / І.А. Пушкін // Гісторыя беларускага Падняпроўя: навуковая канферэнцыя. – Магілёў: Абласная друкарня, 1999. – С. 135–145.
7. Спіс Літоўскіх школ і характарыстыка працуючых у іх школьных работнікаў // НАРБ. – Фонд 4п. Воп. 1. Спр. 4191.

## АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ НОРМЫ В СТРУКТУРЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПЕДАГОГА

**Снопкова Елена Ивановна**

заведующий кафедрой педагогики учреждения образования  
«Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

На современном этапе развития познавательной деятельности актуализируются проблемы духовного потенциала научного знания, конвергенции веры и науки. Культурологический подход к организации научно-исследовательской деятельности позволяет представить разнообразие ее онтологических характеристик, выраженных в знаниях, способах решения научных задач, нормах деятельности ученого, идеях, идеалах, гипотезах, ценностях, критериях оценок, специфических для того или иного типа научной рациональности, способах мышления, познания и переживания [1]. Современная наука с постнеклассическим типом научной рациональности демонстрирует тенденцию отказа от концепции жесткого детерминизма в направлении гибкости, многозначности, и интегрирующим началом таких изменений выступает человек, его ценностные ориентиры и мировоззренческие установки [2]. Прикладной аспект данной проблематики выражается в требовании гуманитарной экспертизы результатов исследовательской, инновационной и проектной деятельности в сфере образования.

Результаты контент-анализа публикаций, посвященных методологической культуре педагога, позволяют выделить в ее структуре ценности, убеждения, установки как аксиологический компонент (частота повторений данного компонента в исследованиях различных авторов более 30%). Аксиология методологической культуры педагога в научных исследованиях вводится авторами на разных уровнях. Система ценностных ориентиров представлена как, педагогические ценности профессионально-педагогической культуры (И. Ф. Исаев); ценности современного стиля научно-педагогического мышления (В. А. Сластенин и В. Э. Тамарин); важнейшая сущностная характеристика методологической культуры педагога, определяющая ее направленность (А. Н. Ходусов); основание всех компонентов методологической культуры (О. В. Тупилко); самостоятельный компонент в общей морфологии методологической культуры педагога [3].

На основе анализа психолого-педагогических публикаций можно сделать вывод о том, что аксиологический компонент методологической культуры педагога представлен системой гуманистических ценностей (С. В. Кульневич, Ю. В. Сенько, О. В. Тупилко); совокупностью педагогических ценностей (И. Ф. Исаев, М. В. Корепанова); системой ценностных ориентаций, мотивов и потребностей личностного и профессионального становления (Л. А. Казанцева и С. Я. Казанцев); осознанной ценностью саморазвития (Е. Ф. Бойко); устойчиво-положительным личностным отношением к методологической культуре как новой профессиональной ценности (С. А. Загвоздина) и др.

И. Ф. Исаев рассматривает методологическую культуру педагога как составляющую профессионально-педагогической культуры (ППК), имеющую аналогичную структуру с ППК, включающей три компонента: аксиологический, технологический и лично-творческий [4]. «Аксиологический компонент профессионально-педагогической культуры – это совокупность педагогических ценностей... Имеющие в настоящий момент большую значимость для общества и отдельной педагогической системы знания, идеи, концепции и выступают в качестве педагогических ценностей» [4, с. 22]. И. Ф. Исаев указывает на синкретический характер системы педагогических ценностей, «ее функционирование зависит от переплетения всех ее составляющих» [4, с. 79], его классификация выделяет ценности в двух плоскостях: вертикальной и горизонтальной. Вертикальная плоскость существования педагогических ценностей включает общественно-педагогические, профессионально-групповые и индивидуально-личностные ценности, а горизонтальная плоскость – ценности-цели; ценности-средства; ценности-знания; ценности отношения; ценности-качества [4].

Л. А. Казанцева и С. Я. Казанцев, характеризуя аксиологический компонент методологической культуры будущих педагогов, в качестве критерия его развития, определяют ценностное отношение к методологической культуре как фундаментальной основы личностного и профессионального саморазвития, выражающейся в личностных смыслах и ценностях, а в качестве методик диагностики называют тесты-опросники по оценке ценностных ориентаций личности, стиля мышления, творческого потенциала личности [5].

С. А. Загвоздина определяет методологическую культуру учителя как современную характеристику профессиональной компетентности, «основными компонентами которой являются методологические знания о принципах и способах организации теоретической и практической деятельности, исследовательские умения и навыки, направленные на обогащение инновационного эмпирического опыта, устойчиво-положительное личностное отношение к методологической культуре как новому объекту профессионального совершенствования, как новой профессиональной ценности» [6, с. 178–179]. Устойчиво-положительное личностное отношение к методологической культуре как новой профессиональной ценности проявляется в устойчивом интересе к педагогической профессии; мотивации к профессиональному росту; потребности в творчестве через инновационную деятельность; индивидуальном стиле общения; гуманистической педагогической позиции [6].

В исследовании О. В. Тупилко аксиологический компонент в структуре методологической культуры учителя в качестве самостоятельного не выделяется, автор уточняет ее структуру за счет выделения ценностной составляющей когнитивного, коммуникативного, исследовательского и рефлексивного компонентов. Когнитивный компонент кроме методологической грамотности и гибкости мышления включает в себя «осознание аксиологических функций педагогики, связанных с отысканием учителем личностных смыслов педагогических явлений, необходимых для развития учащихся»; коммуникативный компонент состоит из коммуникативных умений и эмпатийности установок учителя, стремления «понять, «вчувствоваться» в душевное состояние партнера по общению»;

ценностная составляющая исследовательского компонента раскрывается через установку на преобразование образовательной практики в соответствии с ценностными ориентирами ее развития; ценностные аспекты рефлексивного компонента раскрываются посредством рефлексии и саморефлексии с позиции теории ценности [7, с. 30–31].

### **Литература**

1. Масюкова, Н. А. Онтология культуры научно-исследовательской деятельности в сфере образования / Н. А. Масюкова // Адукацыя і выхаванне. – 2007. – № 4. – С.33–45.
2. Современная наука: ценностные ориентиры : учеб.-метод. пособие для аспирантов, слушателей системы повышения квалификации / под общ. ред. Я. С. Яскевич. – 2-е изд., доп. и перераб. – Минск : РИВШ БГУ, 2003. – 288 с.
3. Снопкова, Е. И. Принципы исследования методологической культуры педагога: нормативный контекст / Е. И. Снопкова // Образование как фактор развития интеллектуально-нравственного потенциала личности и современного общества : материалы междунар. науч. конф., 12–13 ноября 2015 г. / под общ. ред. проф. В. Н. Скворцова ; отв. ред. доц. М. И. Морозова. – СПб. : ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. – С.14–19.
4. Исаев, И. Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / И. Ф. Исаев. – М. : Издательский центр «Академия», 2002. – 208 с.
5. Казанцева Л. А. Мониторинг развития методологической культуры студентов-будущих педагогов / Л. А. Казанцева, С. Я Казанцев // Педагогическое образование и наука. – 2005. – № 4. – С.11–14.
6. Загвоздина, С. А. Методологическая культура учителя: систематизация понятий / С. А. Загвоздина // ВТГУ. – 2011. – № 342. – С. 177–179.
7. Тупилко, О. В. Формирование методологической культуры учителя в профессиональной деятельности : дис. ... канд. пед. наук :13.00.08 – теория и методика профессионального образования. – Красноярск, 2006. – 185 с.

## **ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ЛИТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.**

### **Чуль Роман Валентинович**

аспирант кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; магистр исторических наук  
(г. Брест, Беларусь)

В начале 1850-х гг. на территории современной Беларуси существовало 576 учебных заведений, в том числе более 400 государственных, ведомственных и частных начальных школ. К концу 1850 – началу 1860-х гг. в них обучалось приблизительно 16,5 тыс. человек (0,5% всего населения). Существенные изменения произошли и в составе учителей. Если в начале XIX в. среди них почти везде преобладало духовенство, то в середине XIX в. 80% преподавателей гимназий и поветовых училищ имели светское образование,

более 50% окончили высшие и специальные педагогические учреждения [1, с. 126–127].

Среди церковно-приходского образования необходимо различать церковно-приходские школы и церковно-приходские училища.

Церковно-приходские школы – один из типов начальных церковных школ в Российской империи, которые подчинялись Священному Синоду и давали образование в духе православной веры и церкви. Они существовали при храмах и монастырях. В 1836 г. император Николай I пригласил православное духовенство обучать крестьянских детей чтению, письму и счету. В соответствии с «Правилами о церковно-приходских школах» они разделялись на одноклассные (2 года обучения) и двухклассные (4 года обучения). В церковно-приходских школах преподавались: Закон Божий, церковные песнопения, чтение церковных книг, начальный курс арифметики, краткая история. В церковно-приходских школах обучались в основном дети белорусских крестьян православного вероисповедания. Школы были бедно оборудованы, порой находились в непригодных помещениях, учащимся не хватало учебных изданий, да и преподаватели имели низкий образовательный уровень. Накануне Первой мировой войны сельские церковные школы Беларуси были включены в общегубернские школьные сетки всеобщего образования. Школы содержались за счет субсидий Синода, местной сельской общины, губернских земских сборов и частных пожертвований [2, с. 350–351].

Церковно-приходские училища – низшие начальные учебные учреждения в границах церковных приходов в XIV – начале XX вв. Долгое время к приходским училищам относились начальные школы всех типов. В соответствии со Статутом 1804 г. в приходские училища принимались дети всех сословий. Образовывалась следующая система образования: университет – гимназия – поветовые училища – приходские училища. Каждая из отмеченных ступеней имела свои цели и содержание обучения. В поветовые училища принимались только те учащиеся, которые прошли подготовку в приходских училищах [3, с. 170]. Статут 1807 г. разрешал для детей дворян и ремесленников открывать двухклассные училища, а для крестьян – только одноклассные. Статут 1828 г. провозгласил приходские училища школой для детей «самых нижних сословий». В 1864 г. приходские училища, которые были открыты при церквях, преобразовывались в церковно-приходские школы [2, с. 269–270].

Из самых ранних на территории Литовской православной епархии известно сельское приходское училище в Пожежине, открытое в 1845 г. Уже в 1857 г. здесь обучалось 30 детей (21 мальчик и 9 девочек) [4, с. 81].

Во второй половине XIX в. в Литовской епархии было положено начало сельским приходским школам. В 1857 г. митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко), согласно указу Священного Синода, предложил духовенству своей епархии учреждать в своих приходах церковно-приходские школы. Более того, чтобы приходские священники не отказывались от этих обязанностей, они должны были предоставить соответствующие расписки [5, с. 80].

В школах предлагалось обучать крестьянских детей чтению и письму, по возможности началам арифметики, молитвам и началам катехизиса. Главной

задачей этих школ являлось поддержание и распространение православия в епархии. Духовенство отнеслось к этому делу с пониманием и ответственно. К 1862 г. церковно-приходские школы действовали уже во всех приходских центрах. Однако дальнейшее развитие церковно-школьного дела встречало немало трудностей: не было учебников и средств на их приобретение, не имелось специальных помещений для школ, отсутствовали преподаватели. Обучением, как правило, занимался священник или приходской псаломщик. С 1864 г. церковно-приходские школы были переведены в ведение Министерства народного просвещения. Священники остались заведовать школами, но были лишены самостоятельности и не получали помощи от государства на развитие школьного дела в регионе. Вскоре многие школы были закрыты. Оставшиеся школы были подчинены Гродненской дирекции народных училищ. В результате на территории только Влодавского благочиния из 12 открытых школ осталось 5: в Великорите, Малорите, Олтуше, Орехове и Мокранах. В 1884 г. были утверждены новые «Правила о церковно-приходских школах», в соответствии с которыми школы должны были стоять в тесном внутреннем единении с приходскими храмами [6, с. 417]. Уже в 1883–1884 гг. открылись церковно-приходские школы в населенных пунктах Черняны, Ляховцы, Замшаны, Збураж и Мельники (всего по епархии более 100 школ). В Мельниках, например, по состоянию на 1910 г. обучалось 29 мальчиков и 8 девочек, жалование учитель (псаломщик Николай Михайлович Скорковский – сын священника, окончил Жировичское духовное училище, поступил в Литовскую духовную семинарию, но по болезни глаз вынужден был выбыть из первого класса семинарии в 1890 г. 25 февраля 1898 г. указом № 674 за усердную и полезную службу награжден архиепископом Литовским и Виленским Иеронимом (Экземплярским) стихарем) получал – 240 руб. [7, л. 86].

В 1884 г. был учрежден епархиальный училищный совет, а в каждом благочинии архиерей стал назначать из священников наблюдателя за церковно-приходскими школами. Если в школе обучалось более 30 учеников, то священник теперь имел право получать денежное пособие на школу. До 1884 г. в школах редко обучались девочки, а теперь, когда школы открывались по согласованию с сельским обществом, их число стало достигать 30% от всех учащихся. Стали появляться женские и мужские школы, в которые со временем стали назначать учителей. О содержании школ и учителей при них чаще всего заботились приходские попечительства, братства или сами крестьяне.

В 1902 г. вышло «Положение о церковных школах», которое способствовало росту и укреплению церковно-школьного дела. Школы получили статус юридического лица и право приобретать земельные участки. В это время наблюдается необычайный рост числа школ. Только в Малоритском крае в 1900 г. было уже 9 народных училищ и 9 церковно-приходских школ и школ грамоты. К 1905 г. количество народных училищ возросло до 11, а церковных школ – до 12. В 1910 г. на Малоритчине было 12 народных училищ и 19 церковных школ. Дальнейшее развитие образования в регионе было прервано началом Первой мировой войны.

## Літаратура

1. Чуль, Р.В. Асоба настаўніка і яго роля ў станаўленні сістэмы адукацыі на Маларытчыне ў другой палове XIX ст. / Р.В. Чуль // Асоба ў гісторыі: гераічнае і трагічнае : матэрыялы Трэцяй міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі студэнтаў, ліцэістаў, аспірантаў і маладых вучоных (23–24 лістапада 2007 г.) / Брэст. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна ; рэд. рада: А.Ю. Бодак [і інш.] – Брэст : Альтэрнатыва, 2008.
2. Рэлігія і царква на Беларусі : энцыкл. давед. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў і інш. ; маст. А. А. Глекаў. – Мінск : БелЭн, 2001.
3. Парашкоў, С. А. Гісторыя культуры Беларусі / С. А. Парашкоў. – 2-е выд. – Мінск : Бел. Навука, 2004.
4. Памяць : гіст.-дакум. хроніка Маларыцкага р-на / рэд.-укл. В. Р. Феранц. – Мінск : Ураджай, 1998.
5. Канфесіі на Беларусі (канец XVII–XX ст.) / В.В. Грыгор`ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава ; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП «Экаперспектыва», 1998.
6. Никольский, Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. – 3-е изд. – Москва : Политиздат, 1985.
7. Кпировые ведомости церквей по Полесскому благочинию за 1910 год // Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). – Ф. 561. Оп. 2. Д. 20.

## ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА КАК ОСНОВНОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ ВОЗЗРЕНИЙ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

### Шевчик Оксана Владимировна

старший преподаватель кафедры «Гуманитарные дисциплины»  
Белорусско-Российского университета (г. Могилев, Беларусь)

Владимир Соловьев не посвятил исторической теме отдельного труда. Тем не менее, обращение к проблематике истории, к ее философскому осмыслению не было для него случайным. Оно связано с рядом важных для Соловьева идей. Проблемы истории находят в системе русского философа свое определенное, логически обоснованное место. В таких крупных произведениях, как «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра. Нравственная философия» он дал свое толкование истории.

История – это процесс, путь, переход, движение к совершенному состоянию, к реализации Добра, к Царству Божию. Для большей ясности Соловьев, говоря об истории, использовал образы, наполненные для него вполне конкретным содержанием. Он писал: «Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству...» [1, с. 257].

Развитие религиозного сознания, или теогонический процесс, как процесс исторический состоит из нескольких эпох, соответствующих эпохам космогенеза. В каждой из них в религиозной форме происходит осознание мирового единства, открываемого или в астральной форме (эпоха звездопоклонства), или в форме солярных религий, или в форме религии земной органической жизни (фаллический культ). Итогом развития религиозного сознания становит-

ся формирование человеческого самосознания, т.е. способности к самостоятельному восприятию божественного начала, уже не опосредованного действием космических сил. «Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение, и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества», – подытоживает Соловьев свои размышления [2, с. 155].

Последующее движение исторического процесса связано с тремя великими, как говорит Соловьев, народами древности: индусами, греками и иудеями, давшими толчок дальнейшему развитию религиозного сознания и, соответственно, истории, понимаемой русским мыслителем в качестве религиозной истории. Он уточняет, о чем идет речь. Божество в Индии начинает пониматься как ничто, как полная противоположность миру, религиозное сознание отрывается от существования. Сознанию Греко-римского мира открылась идеальная сфера, достигаемая созерцанием, разумом. Мир идеальный, раскрываемый разумом противопоставляется здесь миру действительному, миру материальных явлений. У иудеев развитие религиозного сознания связано с серией откровений Бога, с действием его божественного начала на индивидуальную душу.

Итак, явление божественного начала в мире, или теофания, прошло несколько этапов, что и определило ход древней истории. Первым шагом было связывание индивидуальных человеческих существ в родовое единство на фоне открытия божества как противостоящей миру силы (нирвана индийского религиозного сознания). На втором этапе божество предстало как идеальный космос, постигаемый разумом, но также внеположный реальному миру (идея эллинистического сознания). И, наконец, иудеям божество открылось как личность, как живой субъект, как сущее «Я». Религиозное сознание иудеев подготовило восприятие воплощения в живом лице, очеловечивания Бога. Наступила эпоха христианства.

Иисуса Христа как воплощение божественного Логоса Соловьев называет новым духовным человеком или вторым Адамом. Второй Адам для Соловьева означает универсальное, духовное человечество, живущее в материальном мире, трудящееся и страдающее во времени. Явление Христа позволяет преодолеть страдания и зло, в котором лежит мир, изменить ход истории. Поэтому Соловьев называет Христа не только центром вечности (указывая на его божественное происхождение), но и центром истории (имея ввиду его человеческое воплощение).

Как и в немецком идеализме, общекосмический процесс переходит у Соловьева в исторический: «Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический<sup>1</sup> процесс, подготавливающий рождение человека духовного». С той же необходимостью, с какой природно-космический процесс рождает физического человека, исторический процесс должен завершиться становлением человека духовного; так преломляется у русского философа идея прогресса в ее фихтеанскигегельянском варианте. Однако воссоединение божественного и человеческого начал, произошедшее в Иисусе Христе, еще не завершилось в человечестве. Оно происходит в Церкви – растущем теле Христовом. Равновесие Богочеловечества за-

ложено в самом начале Церкви. В дальнейшем развитии истории равновесие это было нарушено. Причем в обе стороны. Востоком – в сторону неподвижного божественного основания Церкви, а Западом, в сторону человеческого ее элемента по обоим полюсам (сначала во имя власти папизмом, потом во имя свободы – протестантизмом).

В истории как жизни совокупного человечества повторяется процесс, завершившийся в индивидуальной жизни Иисуса Христа, – процесс нравственного подвига, преодоления искушения, победа добра над злом, Первое искушение состоит в возможности злоупотребления истиной, в стремлении воспользоваться злом для утверждения истины. В основе этого стремления лежит неверие в силу и действенность добра, нуждающегося для своего осуществления во зле. В такое неверие впала римская церковь, попытавшаяся насильно подчинить себе как носительнице божественной истины мир. Это составило основу истории Средних веков.

Реакцией на безверие католической церкви стал протестантизм, обратившийся к личной вере и избравший в качестве критерия такой веры священное Писание. Итогом протестантизма выступило самоутверждение личности, человеческого разума как источника понимания Писания, а значит и самой божественной истины. Логическим следствием притязаний разума, дающего законы как самому себе, так и всем явлениям жизни, практической и общественной, стала не только нововременная философия от Лейбница до Гегеля, но и французская революция XVIII в. В католичестве человечество соблазнилось земной властью, в протестантизме – гордыней ума. Выросший из протестантизма рационализм сменили материализм и эмпиризм, признающие в животной природе человека и в вещественности мира «истинную суть всего». Так, западное человечество впало в третий грех – предпочтения хлеба, материальной жизни дарам духа.

На Западе сложилась антихристианская культура, но и противостоящий ей Восток (Византия и воспринявшие ее культуру народы, в том числе и русский) не создали христианскую культуру. На Востоке для такого созидания не хватило сил вследствие неразвитости, подавленности человеческого элемента (личности и разума). Запад и Восток, таим образом, необходимы друг другу, они друг друга дополняют, согласно, как пишет Соловьев, «закону разделения исторического труда» [3, с. 74]. На Западе совершенствуется и обособляется начало человеческое. На Востоке сохраняется начало божественное. Соединение сбереженного на Востоке божественного элемента с достигшим на Западе совершенства элементом человеческим означало бы наступление последней фазы истории – всеединства человечества.

В учении В.С. Соловьева идея единства человечества имеет глубоко религиозный смысл: она содержит в себе идеал целостности жизни в его христианском понимании, – как жизнь во Христе.

### **Литература**

1. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. : в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – 403 с.

2. Соловьев, В.С. Учение о Богочеловечестве. Собр. соч. : в 15 т. – СПб., 1912. – Т. 3. – 398 с.
3. Соловьев, В.С. Мир Востока и Запада // В.С. Соловьев. Собр. соч. : в 10 т. – СПб., 1912. – Т. 4. – 298 с.

## **СОЦИАЛЬНЫЕ И ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СВЕТСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

**Шкурова Елена Валерьевна**

доцент кафедры социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета;  
кандидат социологических наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

Усиление роли религиозного фактора в бывших советских обществах приводит к росту активности религиозных институтов в социальной, в частности, в мировоззренческой и нравственной сферах. Наиболее значимым по своему влиянию оказывается взаимодействие религии с системой образования, особенно с ее общей (школьной) ступенью. Так, в Беларуси в качестве одного из средств оптимизации воспитания и образования рассматривается сотрудничество светских и религиозных институтов. Данный вопрос требует серьезного социального и правового обеспечения.

В Республике Беларусь создана система правового регулирования религиозной сферы, основанная на признании приоритета норм международного права. Правовую основу международного регулирования религиозной сферы составляют Всеобщая декларация прав человека, Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам, Международный пакт о гражданских и политических правах, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, Конвенция о правах ребенка, Конвенция об обеспечении прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам. Основу национального законодательства составляют Конституция Республики Беларусь, Кодекс Республики Беларусь об образовании, Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII «О свободе совести и религиозных организациях». Особенностью системы национального законодательства в делах религий является выстраивание государственно-конфессиональных отношений с учетом влияния религиозных организаций на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

В белорусской правовой системе закрепляются следующие принципы, регулирующие свободу религий: свобода мысли, совести и религии; равенство религий перед законом; признание приоритета ряда религий и конфессий с точки зрения их роли в формировании традиций белорусского народа; отделение религии и деятельности религиозных организаций от государства; светский

характер государства и системы образования; недопустимость деятельности (противоречащей законодательству) религиозных организаций в рамках государственной системы образования; допустимость образовательного взаимодействия государственных и религиозных институтов в процессе воспитания подрастающего поколения.

Несмотря на наличие широкой нормативной правовой базы, в отдельных случаях встречается невыверенность определений и формулировок, вследствие чего возникает возможность противоречий в их трактовках и коллизий в применении (что требует анализа и дальнейшего совершенствования нормативно-правовой базы). Работа, которая сейчас объективно необходима в белорусском обществе в сфере образовательного взаимодействия светских и религиозных институтов, заключается в четком определении соотношения базовых юридических понятий: образование, обучение, воспитание, а также в восстановлении возможности взаимодействия светских и религиозных институтов также и в сфере обучения, но с различием при этом двух принципиальных подходов к обучению религии – религиозного и религиоведческого.

Все это требует включения в критерии оценки эффективности взаимодействия светских и религиозных институтов мнения основных участников образовательного процесса. С этой целью Центр религиоведческих исследований факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета организовал (в порядке научной инициативы) долгосрочное исследование, целью которого является выяснение ожиданий в отношении знаний о религии со стороны школьников, их родителей, школьных педагогов, а также готовности системы школьного образования к введению курса [1].

Данные исследования позволяют заключить, что школьники готовы (и родители не возражают против этого) получать знания о религии, если они будут введены в школьную программу в следующей форме курсов по выбору. Однако стоит учитывать, что мнение старшеклассников и родителей школьников в отношении перспектив введения курса отражает только один из аспектов ситуации, для системного видения которой необходимы также оценки педагогических работников системы образования.

Педагоги учреждений общего среднего образования г. Минска демонстрируют определенную заинтересованность во введении курса религиозной тематики в школьную программу, не готовы к проявлению инициативы в данном вопросе, поскольку указывают на то, что школьная программа перегружена учебными предметами, а система школьного образования в целом в некоторой мере дестабилизирована частыми реформами.

Урегулирование вопроса о введении курса требует тщательного подхода к определению его содержания. По мнению учащихся и родителей школьников основной тематикой курса должно быть представление сравнительной информации о разных религиях с привлечением обширных сведений о том, как они влияют на жизнь человека и общества. Допуская вероятность введения такого курса в школьную программу, педагоги минских школ высказываются за факультативный (выборный) характер его изучения, историко-культурный и мировоззренчески нейтральный характер его содержания, поликонфессиональный,

или сравнительный подход к организации его материала (таблица). Такой формат курса будет также оптимально соответствовать принципам светскости образования и поликонфессиональности культуры Беларуси.

**Распределение ответов на вопрос «Что должен сообщать факультативный курс о религии / религиях в случае, если он будет введен в школьную программу?»**

Что должен сообщать факультативный курс о религии / религиях в случае, если он будет введен в школьную программу?	Ответы респондентов		
	учащиеся (в%)	родители (в%)	педагоги (в%)
вероучение и принципы жизни / суть одной конкретной религии	12,7	9,0	5,1
вероучение и принципы жизни / суть разных религий	16,7	24,4	28,0
объективные сведения о содержании, истории и социальной роли одной конкретной религии	5,2	3,7	3,9
объективные сведения о содержании, истории и социальной роли разных религий	15,6	24,6	27,7
необычные факты из истории одной конкретной религии	0	0	2,9
необычные факты из истории разных религий	26,7	16,6	15,2
сведения о том, как влияет религия на образ жизни человека	19	21,0	17,3
другое	4,1	0,8	0
Всего	100	100	100

Результаты исследования позволили определить оптимальные формы преподавания и требования к курсу о религиях. В плане содержательного наполнения – принципиально светский (религиоведческий, но не религиозный) характер. Введение курса обязательно предполагает его максимальное методическое оснащение и кадровое обеспечение. Функции курса – обучающая и воспитательная – не могут и не должны быть равнозначными в рамках государственной (светской) системы образования. Этот подход разграничивает сферы действия религиозного и религиоведческого обучения религиозными сообществами и светской системой образования соответственно.

**Литература**

1. Карасева, С.Г. Знания о религии в школах Беларуси: состояние и перспективы / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова. – Минск : Изд. центр БГУ, 2015. – 163 с.

# ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

## «PRZESŁANIE JEZUSA TO MIŁOSIERDZIE». PAPIEŻA FRANCISZKA REFLEKSJA O MIŁOSIERDZIU

**Агапов Андрей Сергеевич**

аспирант теологии фундаментальной в Люблинском Католическом  
Университете Иоанна Павла II; магистр (г. Люблин, Польша)

Teologiczna refleksja na temat miłosierdzia jest bardzo uboga i sprawia, że pojęcie to zniekształciło się i zostało zepchnięte na margines, często zredukowane do działalności pastoralnej i dziedziny duchowości. Dlatego papież Franciszek widząc jaka jest sytuacja w świecie wzywa do miłosierdzia, mówiąc, że miłosierdzie jest kluczem do chrześcijańskiego życia. Poprzez czynienie miłosierdzia człowiek spotyka Boga wiszącego na krzyżu w drugiej osobie.

Ojciec Święty zauważa, że „miłosierdzie w Piśmie Świętym jest słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec nas. On nie ogranicza się do potwierdzenia swojej miłości, ale czyni ją widoczną i namacalną. Miłość nie może być przecież abstrakcyjnym słowem. Z samej swej natury jest ona konkretnym życiem: to intencje, zachowania, postawy, które przyjmuje się w codzienności” [1, s. 146].

W języku biblijnym miłosierdzie ma kilka znaczeń. „Hebrajski termin (*rahamim*) wyraża przywiązanie stworzenia do drugiego. Uczucie miłosierdzia w kulturze semickiej miało swój wyraz w konkretnych aktach współczucia, rodzącego się wskutek jakiejś tragicznej sytuacji (Ps 106, 45) albo w przebaczeniu uraz (Dn 9, 9). Drugi termin (*hesed*) wyraża ideę miłości w stosunku do drugiej osoby” [2, s. 479]. Ojcowie Kościoła Zachodniego, między innymi, św. Augustyn pojęcie miłosierdzia wywodzili z „łacińskiego słowa *miser cordia*, które oznaczało mieć serce dla ubogich. Być miłosiernym to znaczy współcierpieć” [3, s. 33]. Tak rozumiane miłosierdzie dla św. Augustyna jest czymś większym niż tylko uczucia wynikające z cierpienia drugiej osoby; są to uczucia raczej afektywne i efektywne, celem których jest walka ze swoimi słabościami.

Papież Franciszek rozróżnia miłosierdzie i współczucie. Według niego, miłosierdzie należy do atrybutu Boga, natomiast współczucie ma ludzkie oblicze. Dla papieża, żeby doświadczyć miłosierdzia, trzeba zrobić pierwszy krok, a mianowicie uznać, że tego miłosierdzia potrzebujemy, być świadomym własnej nicości. „Jezus przychodzi do nas, gdy uznajemy, że jesteśmy grzesznikami. Jezus wykracza poza prawo i przebacza, uśmierając ból ran naszych grzechów. Miłosierdzie jest sposobem, w jaki Bóg przebacza” [4, s. 8–11]. W dzisiejszych czasach człowiek potrzebuje miłosierdzia, ponieważ jest poraniony, uwikłany w brudzie grzechu.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek mówi o chorobie ludzkości, która ma na imię relatywizm praktyczny polegający na „na działaniu, tak jakby Bóg

nie istniał, na decydowaniu, tak jakby nie było ubogich, na marzeniach, jakby inni nie istnieli, na pracowaniu tak, jakby nie istnieli ci, którzy jeszcze nie otrzymali orędzia. Warto zauważyć fakt, że nawet osoby pozornie dysponujące solidnymi przekonaniami doktrynalnymi i duchowymi, często popadają w styl życia prowadzący do zapewnienia sobie bezpieczeństwa materialnego, do zdobywania władzy i ludzkiej chwały osiągniętych za wszelką cenę, zamiast dawania życie za innych w misji” [5, s. 33].

Ojciec Święty daje praktyczne wskazania czynienia miłosierdzia. Człowiek który cierpi, potrzebuje kogoś, kto nie tylko może ofiarować mu coś materialnego, lecz jest zdolny do poświęcenia swojego czasu, by wysłuchać historię jego życia, problemy przed którymi staje. Papież zaleca by „przyjmować z delikatnością tego, kto przed nami stoi, nie ranić jego godności”. Takie działanie papież nazywa „apostolstwem ucha” [6, s. 38]. Idąc za myślą papieża przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32) daje nam do zrozumienia, że miłosierdzie wyraża się nie tylko poprzez przyjęcie i przebaczenie, lecz poprzez urządzenie uczyty dla syna, która powraca.

Ewangelia według świętego Jana czytamy o dwóch ukazaniach się zmartwychwstałego Jezusa apostołom zgromadzonym w Wieczerniku: najpierw wieczorem w dniu Paschy, gdy Tomasz był nieobecny, Pan pokazał uczniom rany swego ciała, tchnął na nich i powiedział: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Przekazał im swoją misję z mocą Ducha Świętego, i następnie osiem dni później, w obecności Tomasza, Jezus ponownie staje pośród swoich uczniów i natychmiast zwraca się do Tomasza, zachęcając go, by dotknął ran Jego rąk i boku. „Medytując ten fragment ewangelii papież Franciszek mówi, że w ranach zmartwychwstałego kontemplujemy Boże miłosierdzie” [7].

W bulli *Misericordiae Vultus* papież Franciszek definiuje miłosierdzie jako „najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie: jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu” [8, s. 136].

Papież, mówiąc o rodzinie zauważa, że właśnie rodzina „jest pierwszą szkołą miłosierdzia, ponieważ to tam jesteśmy kochani i tam uczymy się kochać, doświadczamy i uczymy się przebaczać” [9, s. 120].

Ewangelista Jan w 8 rozdziale opisuje kobietę, którą złapano na cudzołóstwie. W tam tych czasach za taki czyn kamienowano, więc faryzeusze i uczeni w Piśmie postawili pytanie Jezusowi: „Co mamy czynić z tą kobietą?” (J 8, 5). W tej sytuacji widzimy, że kobieta nie przeczy czynkowi który popełniła, ona uznaje swój grzech. Jezus pyta ją: „Czy ktoś Cię potępił?” Na to ona: „Nikt, Panie, mnie nie potępił”. Jezus natychmiast powiedział: „I Ja cię nie potępiam, idź i nie grzesz więcej”.

Podsumowując, w refleksji papieża Franciszka, widzimy wieloaspektowość problematyki miłosierdzia. Należy stwierdzić, że dla papieża najważniejszym momentem w czynieniu miłosierdzia jest spotkanie z Bogiem, poprzez spotkanie z drugim człowiekiem i okazaniu mu miłosierdzia. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa okazując miłosierdzia dla grzesznika, daje przykład jak należy postępować. „Miłosierdzie jest sposobem, w jaki Bóg przebacza” [10, s. 15].

## Literatura

1. Franciszek, bulla *Misericordiae Vultus* nr 9.
2. Dufour L. X., Słownik Teologii Bibliijnej. – Poznań, 1990. – S. 479.
3. Kasper W., Miłosierdzie klucz do chrześcijańskiego życia. – Poznań, 2014. – S. 32.
4. Franciszek, Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Tomiellim. – Kraków, 2016. – S. 8–11.
5. Franciszek, *Evangelii gaudium* nr 80.
6. Franciszek, W ranach zmartwychwstałego kontemplujmy Boże miłosierdzie, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/modlitwy/ap\\_12042015.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/modlitwy/ap_12042015.html), dostęp: 20.02.2016.
7. Franciszek, Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Tomiellim. – Kraków, 2016. – S. 38.
8. Franciszek, bulla *Misericordiae Vultus* nr 2, s. 136.
9. Franciszek, bulla *Misericordiae Vultus* nr 2, s. 120.
10. Franciszek, Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Tomiellim. – Kraków, 2016. – S. 15.

## СИМВОЛІКА НОВЫХ РЭЛІГІЙНЫХ РУХАЎ ЯК АДЛЮСТРАВАННЕ ДАКТРЫНАЛЬНЫХ ПАДСТАЎ ВЕРЫ: СЕМІЁТЫКА КРЫЖА Ў ЦАРКВЕ САЕНТАЛОГІІ

### Аношка Сяргей Анатольевіч

магістрант кафедры Рэлігіялогіі і Міжрэлігійнага Дыялогу ў Інстытуце дыялогу культуры і рэлігіі Тэалагічнага факультэта Ўніверсітэта Кардынала Стэфана Вышыньскага ў Варшаве; магістр гісторыі (г. Варшава, Польшча)



Мал. 1 Scientology Cross (rounded)

Крыж з’яўляецца даволі старажытным сімвалам, які мае розныя кшталты, а таксама разнастайны сэнс, схаваны ў гэтым знаку. У часы постмадэрнізму і палітычнае карэктнасці часам нават падкрэсліваецца, што, маўляў, немагчыма падважыць рэлігійнага значэння гэтага сімвала, але трэба ўлічваць і ягонае эстэтычнае напаўненне, якое могуць прызнаваць людзі нягледзячы на сваё веравызнанне. Сімволіка крыжа ў тым выпадку мае гучанне гуманітарнае, нібы адасобленае ад рэлігійнага вымярэння [10, с. 215; 225].

Крыж-сімвал саентолагаў мае свой уласны графічны профіль: пэўныя кшталты і тэалагічнае значэнне; нягледзячы на тое, што атаясамліваецца з хрысціянствам, у дадзеным канкрэтным выпадку мае іншую этымалогію [9]. Галоўнай ідэяй гэтага сімвала з’яўляецца рух, прасоўванне асобы чалавека, ці, дакладней, ягонага духа, называнага тэтанам, праз катэгорыі фізічнага свету – *MEST*<sup>1</sup>. Гарызантальная бэлька крыжа менавіта і азначае тыя катэгорыі, а вертыкальная ўвасабляе дух. Метафара гэтага знаку павінна паказваць, якім чынам трыўмфуючы дух узносіцца ўгару, пераходзячы

<sup>1</sup> MEST – (анг.) *matter, energy, space, time*.

на новыя ўзроўні развіцця на *Мосце татальнай свабоды*, дзеля таго, каб быць збаўленым [11]. Васьміканцовы крыж – чатыры бэлькі ды чатыры прамяні – бачнае адлюстраванне саенталагічнай канцэпцыі Васьмі дынамік існавання, тэорыя якіх была яшчэ запачаткавана Л. Ронам Хаббардам у першыя гады існавання дыянаэтыкі, дактрыны, што была папярэдніцай саенталогіі, а сёння лічыцца метадыкай у гэтай жа рэлігіі [4, с. 25].

Ва ўлётцы Царквы *The Golden Dawn* [13, с. 95]<sup>1</sup>, датаванай на 1954 г. і затытулаванай *An Invitation to Freedom*, першы раз паявілася графічная выява рэлігійнага сімвала гэтага неакульты [3, с. 1]. Знак нагадваў нібыта двайны крыж: да выявы лацінскага крыжа была дадазена стылізаваная васьміканцовая фігура. Сімвал атрымаў сваю ўласную назву – *Scientology Cross (rounded)*, якая захавалася і ўжываецца па сённяшні дзень, будучы пад абаронаю аўтарскага права [8]. Пасля некаторага часу неўжывання ў сакральнай арнаменталістыцы ў крыху змененым фармаце<sup>2</sup> крыж ад 2000 г. зноў пачаў выкарыстоўвацца; ягоную выяву можна было ўбачыць на старонках святочнага каталогу Царквы Саенталогіі, лідарам якой у тыя часы ўжо быў Дэвід Міскевідж [1, с. 4]. Зараз *Scientology Cross (rounded)* ужываецца Дабравольнымі святарамі саенталогіі, дабрачыннай арганізацыяй, што з’яўляецца часткаю структуры Царквы [2, с. 2; 25; 36].

*Камандор*<sup>3</sup> у 1955 г. пісаў, што мадэль ягонага крыжа паходзіць са старой іспанскай місіі ў г. Фенікс, штат Арызона, дзе сам засноўнік нібыта знайшоў яе ў пяску [14, с. 60]. У тым жа часе Л. Рон пачаў ужываць спецыяльную назву таго сімвала – *Sunburst Cross* (анг. *Сонечны Крыж*) [5, с. 294]. Крыж мае чатыры дыяганальна скіраваныя прамяні, што выходзяць з пункту перасячэння бэлек. Чатыры канцы ўказваюць на бакі свету, што сімвалізуе ўніверсальнасць духоўнага развіцця, а таксама паўсюдны характар збаўлення і паўнату жыцця. Канцы бэлек выкананыя ў кштальце геральдычных кветак і лісця, што азначае росквіт асабовай індывідуальнасці і ўсяго чалавецтва [7]<sup>4</sup>. Метафорыка сімвала абгрунтоўвае



Мал. 2 Sunburst Cross

тэорыю пра імкненне духа ў кірунку самаўдасканалвання, перамогу тэтана над катэгорыямі сусвету, хаосу і бязладдзя. Вітальны імпульс з’яўляецца адною з падстаў веры гэтай новай рэлігіі ў анталагічнай сферы [15, с. 40]. Сэнсам гэтага сімвала з’яўляецца персаніфікацыя духа і тых цяжасцяў, з якімі ён сустракаецца на сваёй дарозе да збаўлення падчас руху ў сусвеце.

<sup>1</sup> У др. пал. XIX ст. у Лондане ўзнікла акультна-эзатэрычнае таварыства пад назваю *Герметычны Ордэн Залатога Паранка* (анг. *The Hermetic Order of the Golden Dawn*), якое яднала артыстаў, паэтаў ды іншую інтэлігенцыю. Да таварыства непрацяглы час належаў Алістар Кроўлі (1875–1947), вядомы брытанскі містык, акультыст і сатаніст, каторы мог аказаць уплыў на кштальванне дактрыны Хаббарда – С.А.

<sup>2</sup> Версія крыжа з 2000 г. больш акруглая, перасячэнне бэлек мае квадратную форму, а самі бэлькі сталі больш закругленымі – С.А.

<sup>3</sup> Адна з мянушак засноўніка Саенталогіі Л. Рона Хаббарда.

<sup>4</sup> Такі кштальт крыжа называюць *Квяцістым*; знак выкарыстоўваецца Цэнтрам Рэлігійнай Тэхналогіі, выканаўчай арганізацыяй Царквы на чале з Д. Міскевіджам. Квяцісты крыж розніцца больш шырокімі прапорцыямі, мае кола ў месцы перакрывавання бэлек і карацейшыя дыяганальныя прамяні, якія менавіта і ствараюць эффект кветкі (гл. Мал. 1).

Аднак паўсюднае ўжыванне сімволікі васьміканцовага крыжа ва ўсіх місіях і цэрквах па свеце пачалося толькі пасля 1969 г., калі саенталогія сутыкнулася з цяжкасцямі, выкліканымі крытычнымі артыкуламі ў прэсе і судовымі працэсамі, якія распачаліся супраць Рона Хаббарда ў Вялікай Брытаніі. Даволі актыўна вялася дыскусія пра рэлігійны статус саенталогіі, які пачаў быць паддаваны сумневу. Срэбны крыж у тыя часы стаў абавязковым арыбутам саенталагаў, тым самым нібы дэманструючы сапраўды рэлігійную тоеснасць дактрыны гэтага кulta [6; 12, с. 163].

### Літаратура

1. Church of Scientology International, Dianetics and Scientology Holiday Catalog / Church of Scientology International. – Los Angeles : Bridge Publications, Inc., 2000. – 56 с.
2. Church of Scientology International, Scientology Volunteer Ministers: Real Help to Anyone, Anywhere / Church of Scientology International. – Los Angeles : Bridge Publications, Inc., 2015. – 44 с.
3. Church of Scientology, An Invitation to Freedom / Church of Scientology // The Golden Dawn. – 1954. – Issue 1-0A. – С. 1.
4. Hubbard, L.Ron, Dianetyka: pierwotna teoria / L.Ron Hubbard. – Glostrup : New Era Publications International ApS, 2009. – 283 с.
5. Hubbard, L. Ron, Operational Bulletin No.5 / L. Ron Hubbard // The Technical Bulletins of Dianetics and Scientology by L. Ron Hubbard, Founder of Dianetics and Scientology (1954–1956). – Copenhagen, Los Angeles : Church of Scientology of California, AOSH DK Publications Department A/S, 1976. – vol. II. – С. 294-296.
6. Hubbard, L. Ron, Religion / L. Ron Hubbard // Hubbard Communications Office Policy Letter. – 1969. – 12 February.
7. Letkeman, C., Excalibur and The Scientology Cross / C. Letkeman // Decoding Scientology Propaganda [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.carolineletkeman.org/propaganda/excalibur.html>. – Дата доступу 17.12.2015 г.
8. Letkeman, C., Scientology and The Golden Dawn / C. Letkeman // Decoding Scientology Propaganda [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.carolineletkeman.org/propaganda/golden-dawn-cross.html>. – Дата доступу 18.01.2016 г.
9. Redding, D., The Symbols of Scientology: A Design Analysis / D. Redding // Magnetic State [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.magneticstate.com/blogdept/scientology-symbols-and-logos>. – Дата доступу 20.12.2015 г.
10. Romanko, A., Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń / A. Romanko // Kościół i prawo. – 2013. – № 2 (15). – С. 207–226.
11. Scjentolog, Symbol Religijny – Krzyż Scjentologiczny – Osiem dynamik życia / Scjentolog // Scjentologia – Filozofia Religijna – Prawda i Mity [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://scjentologia.info/2014/05/30/symbol-religijny-krzyz-scjentologiczny-osiem-dynamik-zycia>. – Дата доступу 17.12.2015 г.
12. Urban, H.B., The Church of Scientology: A History of a New Religion / H.B. Urban. – Princeton: Princeton University Press, 2011. – 280 с.
13. Urban, H.B., The Occult Roots of Scientology? L. Ron Hubbard, Aleister Crowley, and the Origins of a Controversial New Religion / H.B. Urban // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion. – 2012. – vol. 15, issue 3. – С. 91-116.
14. Zwoliński A., Scjentologia / A. Zwoliński. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007. – 208 с.
15. Трофимов, Я.Ф., Церковь Саентологии. Опыт религиоведческого анализа / Я.Ф. Трофимов. – Алматы: ИД «Казахстаника», 2006. – 96 с.

## WSPÓŁCZESNA „KULTURA ODRZUCENIA” A „KOŚCIÓŁ UBOGICH” PAPIEŻA FRANCISZKA

**Borowska Katarzyna Urszula**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II;  
magister (Lublin, Polska)

Ojciec Święty Franciszek w swojej encyklice „*Laudato Si*” poświęconej trosce o wspólny dom w bardzo obszerny sposób zarysowuje problematykę zagrożeń współczesnego świata. Wśród najistotniejszych problemów Papież wymienia: nierówność społeczną, media, konsumpcjonizm oraz indywidualizm. Problem „kultury odrzucenia” pojawiający się w 22 numerze encykliki, łączy w sobie wszystkie powyższe zjawiska grożące dzisiejszemu światu. Artykuł ten przedstawi pojęcie „kultury odrzucenia” wprowadzonego i stosowanego przez Papieża Franciszka, a także ukaze alternatywę jaką jest propagowany przez niego „Kościół ubogich”.

Według najnowszych badań wynika, iż osobami objętymi „kulturą odrzucenia” i skazanymi na wykluczenie społeczne są m. in.: członkowie rodzin wielodzietnych, młodzież z rodzin doświadczających problemów alkoholowych, sieroty społeczne, eurosieroty, małoletnie matki, młodzież naruszająca normy prawa karnego, młodzież zagrożona alkoholizmem, przestępcy odbywający kary izolacyjne, osoby opuszczające zakłady karne, osoby bezdomne, osoby uprawiające prostytucję [1, s. 45]. Wachlarz kategorii przynależności do grupy osób wykluczonych bądź zagrożonych wykluczeniem jest szeroki. Trzeba zauważyć, iż większość z wymienionych grup osób doświadcza wykluczenia już z góry założonego i przez nich samych niezawinionego – jest to więc pewna niesprawiedliwość skazująca te osoby na zaklasyfikowanie do „gorszej półki” ludzi nie dając im szansy i możliwości przezwyciężenia tego stanu. Ojciec Święty więc w swoim nauczaniu zdecydowanie staje po stronie obrony osób, które często nie są winne dotykającej ich sytuacji czy sprzyjających okoliczności ku popełnieniu złego czynu. Ojciec Święty bardzo często wspomina o „kulturze odrzucenia”. Oprócz encykliki *Laudato Si* temat ten poruszył m. in. na pokładzie samolotu podczas powrotu z Izraela do Rzymu w maju 2014 r., podczas spotkania uczestnikami światowego kongresu ruchów ludowych w październiku 2014 r., podczas noworocznego spotkania z członkami korpusu dyplomatycznego w 2015 r., podczas spotkania z chorymi w Turynie w czerwcu 2015 r., a także w przemówieniu na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku we wrześniu 2015 r. W tym ostatnim wypowiada się o „kulturze odrzucenia” w następujący sposób: Wykluczenie ekonomiczne i społeczne jest całkowitym zaprzeczeniem ludzkiego braterstwa i jest bardzo poważnym zamachem na prawa człowieka i środowiska. Najubożsi są tymi, którzy cierpią najbardziej z powodu tych zamachów z potrójnego, poważnego powodu: są oni odrzuceni przez społeczeństwo, są jednocześnie zmuszeni do życia odpadami i muszą niesprawiedliwie ponosić konsekwencje wyczerpania środowiska. Zjawiska te stanowią dziś bardzo rozpowszechnioną i nieświadomie utrwalaną „kulturę odrzucenia” [5].

Podczas gdy dzisiejszy świat proponuje politykę użyteczności, warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób tradycyjnych wartości broni Kościół Katolicki. W historii

Kościół wiele było dokumentów poświęconych obronie życia. Teraz natomiast nastąpił specjalny czas obrony ubogich. Ojciec Święty Franciszek całym swoim życiem ukazuje wartość ludzkiego istnienia – szczególnie zwracając uwagę na tych, którzy przez społeczeństwo zostali już zapomniani lub zepchnięci na margines. W Kościele widzi ostoję i pomoc dla wszystkich poniżonych, bo On – rodzący swoich wyznawców – nigdy ich nie przekreśla i na wzór Maryi staje się opiekunem Chrystusa obecnego w ubogich. Papież mówi, iż w szkole Matki Kościół uczy się jak samemu stać się każdego dnia służebnicą Pańską, gotową wyruszyć w drogę, by stawić czoło potrzebom, okazać troskę małym i wykluczonym [2, s. 27–28]. W swoim programowym papieskim dokumencie – adhortacji apostołskiej *Evangelii Gaudium* – powie, iż dopóki nie wyeliminuje się wykluczenia i nierówności w społeczeństwie i między różnymi narodami, niemożliwe będzie wykorzenienie przemocy. (...) Dzieje się tak dlatego, iż system społeczny i ekonomiczny jest niesprawiedliwy u samych swych korzeni [3, nr 59].

Z papieskiego nauczania wyraźnie wybrzmiewa prawda, iż wszystko, co dane jest człowiekowi, ma służyć jego dobru, jednakże może prowadzić również do jego degradacji – zależy to od osobistego nastawienia człowieka. W momencie bowiem, gdy człowiek kieruje się tylko swoim dobrem (indywidualizm), łatwo staje się propagatorem „kultury odrzucenia”, poprzez którą marginalizuje interesy drugiej osoby. Ojciec Święty podkreśla, iż żyjemy dziś w świecie, który staje się coraz „mniejszy” i gdzie, w związku z tym, jak się wydaje, zbliżanie się osób do siebie powinno być łatwiejsze. Rozwój transportu i technologii przekazu zbliża nas do siebie, łącząc coraz bardziej, a globalizacja powoduje, że jesteśmy współzależni. Jednakże w łonie ludzkości utrzymują się podziały, niekiedy bardzo wyraźne. Na poziomie globalnym widzimy skandaliczną przepaść między luksusem, w jakim żyją najbogatsi, a nędzą najuboższych. (...) Tak bardzo przyzwyczailiśmy się do tego, że już nas to nie uderza. Świat cierpi na różnorodne formy wyłączenia, marginalizacji i ubóstwa [6, s. 140]. Problem odrzucenia, o którym mówi Papież, znajduje swoje wyjątkowe miejsce w jego przepowiadaniu, które szczególnie ma na celu troskę i opiekę nad ubogimi Kościoła. Można powiedzieć, iż rysem charakterystycznym jego pontyfikatu są słowa, które wypowiedział do dziennikarzy kilka dni po wyborze na Stolicę Piotrową: „Jakże bardzo chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich” [4, s. 96]. Ojciec Święty mocno podkreśla, iż są dwa rodzaje ubóstwa – ubóstwo materialne i ubóstwo duchowe. Z pierwszym związana jest jakaś część społeczeństwa, z drugim natomiast wszyscy ludzie, gdyż człowiek na ziemi zawsze jest w drodze do poznania Boga. Nigdy zatem nie można powiedzieć, iż człowiek w ziemskim życiu osiągnął całkowite poznanie Boga. Zawsze pozostanie on ubogim wobec Boga, dlatego też Kościół, który wszyscy chrześcijanie razem tworzą, jest Kościołem ubogich. Nie lękajmy się tego poznania – powie Papież – ponieważ Bóg sam uniżył się w Jezusie (por. Flp 2, 8) i pochylił się nad nami oraz naszym ubóstwem, aby nam pomóc i obdarzyć nas dobrami, których sami z siebie znikąd nie mogliśmy otrzymać [7, s. 8].

## Literatura

1. BARTCZUK R.P., „Metodologia badań nad zasobami adaptacyjnymi osób zagrożonych wykluczeniem społecznym”, *Skazani na wykluczenie!?* (red. M. KALINOWSKI, I. NIEWIADOMSKA) (Lublin 2010) 39–65.

2. *Dom dla duszy. Kościół według Papieża Franciszka* (red. A. SOSNOWSKA) (Poznań 2015).
3. FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*.
4. FRANCISZEK, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich* (Kraków 2013).
5. FRANCISZEK, *Franciszek w ONZ: świat domaga się ochrony środowiska i walki z "kulturą odrzucenia"*, [http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,94,franciszek-w-onz-swiat-domaga-sie-ochrony-srodowiska-i-walki-z-kultura-odrzucenia.html?utm\\_source=deon&utm\\_medium=link\\_artykul](http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,94,franciszek-w-onz-swiat-domaga-sie-ochrony-srodowiska-i-walki-z-kultura-odrzucenia.html?utm_source=deon&utm_medium=link_artykul) [dostęp: 15.03.2016].
6. FRANCISZEK, *Nie bój się drogi* (oprac. G. VIGNI) (Częstochowa 2015).
7. Müller G. L., „Słowo wstępne Papieża Franciszka”, *Ubóstwo* (Lublin 2014).

## POKORA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

### Gałązka Włodzimierz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,  
Doktor Habilitowany (Warszawa, Polska)

Pokora odgrywa decydującą rolę w życiu społecznym. Jej zadaniem jest ochrona człowieka przed wywyższaniem się, które oznacza pogodzenie się człowieka z jego ziemską tożsamością. Zatem pokora jest odwagą w życiu społecznym, ponieważ oznacza się przyznanie się do siebie. Dlatego człowiek powinien odrzucić wszelkie odcienie pychy, aby mógł przyjąć dary, jakie niosą inni ludzie. Stąd też istotę pokory stanowi afirmacja prawdy o sobie. A to już prowadzi człowieka do dostrzeżenia w sobie zarówno dobra, jak i zła. Dokonuje ona odrzucenia egoistycznego „ja”. Tak rozumiana pokora jest wyrażeniem swojego odniesienia wobec Boga, bliźniego i samego siebie. Dlatego mieć pokorę, żyć nią oraz wytrwać w niej, to fundament życia społecznego.

Z tego wynika, że fundamentem pokory jest służba, która polega na dawaniu siebie innym, a nie na szukaniu korzyści dla siebie. Oddawanie samego siebie innym staje się najkrótszą drogą dotarcia do innych ludzi. Wówczas człowiek nie widzi samego siebie, własnego egoizmu, lecz tylko drugiego człowieka. Podejmuje czynny dla innych ludzi. W ten sposób staje się kimś niepowtarzalnym w egoistycznym świecie.

Aby osiągnąć taką pokorę człowiek musi umocnić swoją wolę, gdyż rezygnuje z tego co przynosi mu przyjemność. Chodzi więc o pozbycie się miłości własnej na rzecz służenia ludziom na płaszczyźnie życia społecznego. Taka postawa prowadzi zawsze do pełnego i całkowitego oddania się na służbę drugiemu człowiekowi. Również taka postawa będzie programem realizowanym w życiu społecznym poprzez ciągłe i permanentne zapomnienie o sobie. Osiągnięcie takiej postawy wymaga walki z wieloma trudnościami, ponieważ wewnętrzna pycha nie pozwala się wyrzucić z życia człowieka.

Człowiek chcąc iść tą drogą pokory, musi sobie odpowiedzieć, jaki jest jego postępek wobec ludzi. Ta odpowiedź prowadzi do wewnętrznej przemiany, do nawrócenia, czyli do całkowitego odrzucenia własnego „ja”. Niebezpieczeństwem zagrażającym pokorze jest iluzja, czyli zewnętrzne złudzenie o swojej pokornej postawie

jako wynik nadmiernego zajmowania się sobą. Jest to fałszywa pokora. Często, aby osiągnąć pokorę, należy się w życiu społecznym, usunąć ze swojego życia zarozumiałość, iluzjonistyczne wyobrażenie o sobie. Nieuczynienie tego może spowodować błędne przekonanie, że swoimi siłami osiągnie najwyższy egoistyczny cel życia. Trzeba zaznaczyć, że samo poznanie swej słabości i niewystarczalności, nie jest jeszcze pokorą. Być pokornym znaczy żyć w prawdzie wobec Boga, bliźnich i w prawdzie wobec siebie. Człowiek pokorny to człowiek podejmujący walkę ze wszystkimi swoimi niedoskonałościami. Nie oznacza to wcale postawy zniechęcenia lub rezygnacji w tej walce, ale oznacza postawę uzdolnioną do walki z nimi. I chociaż w tej walce z pychą niejednokrotnie przychodzić będzie zniechęcenie, to nie wolno człowiekowi się zniechęcać swoimi błędami.

Stopień pokory w życiu społecznym uwidacznia się w momencie, kiedy człowiek przestaje kochać własną wolę. Zaparcie się w duchu pokory własnej woli przewyższa wszystkie doczesne korzyści, jakie może mieć człowiek w życiu społecznym. W ten sposób otrzymuje uznanie u ludzi. W przeciwnym razie nic tak nie niszczy życia społecznego jak samowola i pycha. Wzorem zaś jest życie pokorne, ciche, pełne ofiary i miłości dla innych. Nie jest ono łatwe do osiągnięcia przez ludzi pysznych. Ci, którzy chcą iść drogą pokory powinni zachowywać wielką cierpliwość, nie mogą poddawać się zwątpieniu i rezygnacji. Powinni zatem w swojej codzienności życia społecznego o tym pamiętać. Miłość bowiem bez zastrzeżeń w przeciwnościach, to droga ludzi pokornych. To ona wszystko, co złe między ludźmi zamienia w życzliwość dla innych. Pokora i ofiara, miłość i trud, prostota i praca czynią obraz człowieka pokornego. Tylko taki człowiek potrafi przemieniać życie społeczne, czyniąc je bardziej ludzkie [1].

Z postawą pokory łączy się ubóstwo nierozumiane w sensie nędzy i głodu. Ubóstwo oznacza ukierunkowanie swoje życia na drugiego człowieka. A więc ono przyczyną i środkiem osiągnięcia tego, co jest w życiu społecznym doskonałe, czyli osiągnięcie sprawiedliwości społecznej w zakresie dóbr materialnych. Usuwając przesadne dążenie do bogactwa materialnego niweluje przeszkodę pogardy dla biednych. Nie oznacza to potępienia bogactwa, ale piętnowanie tylko przesadnego przywiązania do niego. A więc ubóstwo samo w sobie nie jest dobrem absolutnym, gdyż bogactwo wtedy musiałoby być czymś z natury złym. Bogactwo samo w sobie staje się wartością niepożądaną, gdyż miłość egoistyczna do rzeczy materialnych zasłania służenie drugiemu człowiekowi. Prawdziwe ubóstwo uzewnętrznia się w osobistej relacji do innych ludzi i jest otwarte na współpracę, zwłaszcza z ludźmi potrzebującymi, ludźmi stojącym najniżej w porządku społecznym. Wobec tego duch ubóstwa jest tylko wyrzuceniem siebie, oddzieleniem się od miłości własnej – swojego „ja”, lecz jest także zrozumieniem, że człowiek bogaci się dobrem innych ludzi [2].

Tak rozumiane ubóstwo zobowiązuje człowieka do pewnego umiaru i wyznacza granice żądom posiadania, które bywają złudne, gdyż są oparte niejednokrotnie na wybujałej miłości własnej, czyli pysze. By tego uniknąć człowiek powinien uznawać umartwienie pychy w tym zakresie, w jakim ono ułatwia cieszyć się niewielkim uznaniem i nie pragnieniem poklasku. A to powoduje, że ludzie biedni cieszą się wszelkim dobrem tego świata i mają właściwą postawę do innych ludzi w życiu społecznym [3].

Dojście do tego ducha ubóstwa w życiu społecznym dokonuje się poprzez oderwanie od siebie, od własnego „ja” oraz na zrozumieniu prawdy, że człowiek sam z siebie jest zawsze niczym. Zachowując ubóstwo człowiek powinien unikać pożądania tych rzeczy, które są z nim związane. Powinien unikać łakomstwa dóbr materialnych, które prowadzi do działania negatywnego na rzecz innych ludzi w życiu społecznym [4].

### **Literatura**

1. Por. W. Gałązka, Dzieciństwo duchowe w charyzmacie założyciela o. Anzelma Gądka. – Warszawa, 2013. – S. 62–70.
2. Por. P. Góralczyk, Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne, *Communio* 35, 1987. – S. 48–57.
3. Por. Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*. – Warszawa, 1977. – S. 56.
4. Por. J. Ratzinger, *Moje życie*. – Częstochowa, 1998. – S. 12.

## **НЕОБХОДИМОСТЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ УГРОЗ**

**Гуцева Тамара Георгиевна**

доцент кафедры истории, мировой культуры и туризма Минского  
государственного лингвистического университета;  
кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

В условиях, когда человечество стоит на грани саморазрушения, состоялась историческая встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Папы Римского Франциска. Почти тысячелетие (962 года) прошло с тех пор, когда произошел раскол христианства на православие и католичество.

Глобальное значение состоявшейся встречи в полной мере еще предстоит осознать. Подписанное совместное заявление еще будет наполняться конкретным содержанием. Но уже сейчас можно оценить остроту момента: угрозу христианству, изгоняемому со святой земли и физически уничтожаемому, угрозу миру, тем христианским ценностям, на которых базируется европейская цивилизация. Самое главное – это содержательная сторона встречи, вывод о необходимости межрелигиозного диалога, который должен сопровождаться единством в совместных действиях. Речь идет о наращивании взаимодействия, углублении взаимопонимания, о скорейшем преодолении того негатива, который был накоплен во взаимоотношениях.

В условиях использования религиозного фактора в нагнетании напряженности и угрозы мировой войны, когда религиозная нетерпимость, прежде всего, против христиан остается устойчивой, религиозные лидеры ощутили общую ответственность за духовную судьбу человечества и показали миру, что есть только один путь спасения – это путь взаимодействия в тех областях, в которых это взаимодействие возможно.

По словам главы синодального отдела внешних церковных связей РПЦ митрополита Иллариона речь идет «не о преодолении исторического разде-

ления церкви, а о том, чтобы РПЦ и Ватикан научились жить и действовать не как соперники, а как братья, и вместе защищали общие ценности» [1, с. 9].

В совместном заявлении, текст которого размещен на сайте РПЦ, затронуты актуальные вопросы двусторонних отношений и мировой политики. В частности, Кирилл и Франциск призвали мировое сообщество защищать христиан на Ближнем Востоке, а также отметили, что униатизм на Украине не способствует восстановлению единства церкви.

События на Ближнем Востоке, реальная угроза безопасности и стабильности мира, наступление на христиан по всему миру, особенно на Ближнем Востоке и Африке заставляют придти к однозначному выводу о том, что только через международное сотрудничество, в том числе и религиозное, можно реально выйти на глобальную и региональную стабильность.

Рост мусульманской миграции и террористических угроз вызвали распространение исламофобии и межэтнической напряженности, что стало серьезным дестабилизирующим фактором в Европе. Это, в свою очередь, обуславливает актуальность межрелигиозного диалога.

На Западе секуляризация привела к тому, что христианская религия перестала быть абсолютным авторитетом в вопросах нравственности. И в то же время чем сложнее становится мир, тем большее значение приобретают те базовые ценности, которые могут объединить человечество. Не случайно выражена обеспокоенность кризисом семьи во многих странах. Проблема целей и приоритетов дальнейшего развития выходит на первый план. А приоритеты прибыли и господства не могут быть основой для объединения человечества на современном этапе.

Межрелигиозное миротворчество должно осуществляться в соответствии с глубинными принципами религиозных общин: принципами укрепления мира и утверждения социальной справедливости, противодействия общим для религий вызовам (насилию, аморальности и др.), укреплению социального мира и согласия, развитию взаимопонимания, восприимчивости религии как ресурса для миротворчества.

Когда речь идет о спасении жизни, о спасении человечества, уже вступившего в зону глобального кризиса, значение межрелигиозного диалога приобретает всечеловеческие масштабы. Можно предположить, что решение о встрече с римским папой дали патриарху Кириллу нелегко. Консерваторы в РПЦ и так уже много лет обвиняют его в экуменизме (идеология всехристианского единства). Эта встреча, показавшая не только мудрость, но и мужество двух иерархов – это пример всем политикам, что можно и нужно подняться над тем, что разъединяет во имя будущего. Необходимо видеть тот социальный и исторический контекст, в котором складываются реальные взаимодействия различных религиозных традиций, контекст, чреватый политическими и военными конфликтами, которые мы сегодня наблюдаем.

Особая ответственность ложится на религиозных лидеров в условиях такого межрелигиозного напряжения. В совместном заявлении, подписанном в Гаване, отражено стремление к взаимодействию в деле совместной защиты христиан по всему миру, социальной справедливости, нравственных христианских ценностей, мира и свобод для всех людей.

Одно из важнейших направлений взаимодействия – межрелигиозный диалог. Его значение в условиях глобализации, в условиях политизации религии, ее использования в политических целях существенно возрастает. Возник исламизм, политическая идеология, оправдывающая использование терроризма для защиты исламских ценностей в своем понимании для прикрытия своих политических целей.

Происходящие изменения в мире, в жизни народов и стран требуют от всех религий и конфессий соответствующей реакции, поиска ответа на вызовы времени, который невозможен без межрелигиозного диалога. Упадок устоявшегося духовного бытия общества и, вслед за этим, понижение общего нравственного идеала, характерные для современного макрокультурного кризиса, имеют ясно очерченное религиозное лицо. Европа нуждается в верности своим христианским корням.

Таким образом, когда речь идет о спасении жизни, о спасении человечества, уже вступившего в зону глобального кризиса, значение межконфессионального диалога приобретает всечеловеческие масштабы. Особая ответственность ложится на религиозных лидеров в условиях такого рода межрелигиозных напряжений. Лидеры церквей, подписавших в Гаване совместное заявление, сосредотачивают внимание на ответственности за соблюдение фундаментальных нравственных запретов, нарушение которых угрожает распадом социальной жизни, деградацией человека к животному состоянию, примитивизацией смысла человеческого бытия.

### **Литература**

1. Аргументы и факты. – 2016. – № 8.

## **KOMUNIA W ŻYCIU CZŁOWIEKA A MIŁOSIERDZIE**

**Urbański Stanisław**

Ksiądz Profesor, Doktor Habilitowany (Warszawa, Polska)

Człowiek jako osoba powinien poprzez refleksję nad swoim życiem wejść w relacje z innymi osobami. To wejście w relacje z drugim człowiekiem uzdalnia daną osobę do dawania siebie innym. Dokonuje się ono poprzez rezygnację z własnego egoizmu, z pragnienia posiadania wszystkiego tylko dla siebie. Antytezą tego człowieka hojnego jest człowiek konsumpcyjny, który nie widzi sensu zdobywania wyższych wartości. Jego konsumpcja wyraża się w konsumowaniu dóbr, w dążeniu do zdobywania dóbr i rozkoszowania się nimi. Dlatego zwraca uwagę tylko na siebie, na rzeczy a nie na osoby. Stąd jest nie zdolny do nawiązania więzi w komunii osób.

Przeciwny wspólnotocie komunii jest człowiek pyszny, który za wszelką cenę dąży do osiągnięcia sukcesu życia, majątku, sławy. Te cele zabierają mu cały czas codziennego życia. Uważa, że dzięki zdobytemu sukcesowi będzie miał uznanie w społeczeństwie. Wobec tego nie zwraca uwagę na zdobycie doskonałości osobowej, wartości czysto ludzkich, pogłębienie swojego życia duchowego. Przeciwiern-

stwem człowieka pysznego jest człowiek służby, który swoim postępowaniem służy innym ludziom. Jest zdolny do poświęceń dla innych. W służbie osiąga wartość swojego człowieczeństwa poprzez realizację miłości. Jest otwarty na potrzeby drugiego człowieka, z którym pragnie współpracować, czynić dobro dla wspólnoty. Zatem jest skierowany na relację z drugim człowiekiem, a więc umie wejść w komunię.

Również człowiek wolny potrafi nawiązać kontakty z członkami komunii, ponieważ swoją postawę kształtuje niezależnie od zewnętrznych warunków. Posiada zdolność do samo kształtowania siebie. Postępuje zawsze według prawdy, nie ulega żadnym naciskom czy manipulacjom, nie spiskuje przeciwko innym osobom. Zaś człowiek manipulowany jest antytezą człowieka wolnego. Człowiek manipulowany przyjmuje opinie bezkrytycznie. Idzie za falą różnych opinii bez zastanowienia się, refleksji, osobistych przekonań. Nie dąży do kształtowania swojej postawy według ogólnoludzkich wartości; nie dąży do prawdy. W rzeczywistości jest człowiekiem nie wolnym; niemającym własnego kręgosłupa, a jedynie idzie za podszeptem, „reklamą” innych.

W kontekście człowieka dającego siebie, czyli człowieka hojnego, człowieka służby i człowieka wolnego można zrozumieć człowieka miłosierdzia. Człowiek miłosierdzia potrafi czynić dobro dla drugiego człowieka, ponieważ będąc miłosierny dzieli się czynami miłosierdzia. Chodzi nie tylko o pomoc czysto materialną, ale o realizację miłości bliźniego. Chodzi o czyny dla dobra innych osób. W roku miłosierdzia św. Faustyna mówi o trzech formach miłosierdzia jakie człowiek może czynić. Może czynić miłosierdzie przez czyn, słowo i modlitwę. W tym kontekście czynienia dobra mogą znaleźć się ludzie wierzący i niewierzący. Wszyscy są zobowiązani do pełnienia dobra dla innych. W ten sposób okazujemy czynną miłość we wspólnocie. Dlatego komunია może powstać tam, gdzie osoby obdarzają siebie miłością i miłosierdziem.

Miłosierdzie Boga jest otwarte na cały świat, na wszystkich ludzi, a my mamy być jego narzędziem. Jeżeli będziemy czynić miłosierdzie dla innych sami uświęcimy się i pomożemy innym iść drogą dobra, czyli drogą uświęcenia się. Albowiem człowiek wierzący, który ufa Bogu, pragnie szczęścia dla człowieka. Ufność pozwala mu dostrzec w miłości Boga dar miłosierdzia, który przynosi człowiekowi zagubionemu radość życia i wytchnienia. Dlatego tak ważna jest postawa miłosierdzia, która pozwala mu być miłosiernym. Źródłem więc miłosierdzia jest miłość. Również fundamentem postawy miłosierdzia wobec drugich ludzi jest miłosierdzie samego Boga. Dlatego Bóg żąda od nas uczynków miłosierdzia. Tutaj nie chodzi o zwykłą filantropię, ale o uczynki wypływające z miłości miłosiernej Boga i służące dobru bliźniemu.

Z powyższego wynika, że człowiek czyniący miłosierdzie, jest człowiekiem komunii. Sam tworzy komunię z innymi i sam czyni dobro dla członków komunii. Zatem z jego natury wypływa czynienie dobra. Zaś człowiek wierzący otrzymuje ten dar miłosierdzia do Boga i spełnia wszystkie uczynki z zgodnie z Jego wolą. Wobec tego jego jedynym motywem postępowania jest miłość miłosierna Boga i ją odnosi do drugiego człowieka w trosce o zbawienie. Wszystkim więc ludziom można dopomóc w znalezieniu prawdy i osiągnięciu zbawienia. Ale trzeba pamiętać o tym, żeby głosić miłosierdzie innym trzeba nim żyć, trzeba go doświadczyć. Dlatego orędzie miłosierdzia ogłoszone przez Jezusa za pośrednictwem św. Faustyny jest skierowane do całej ludzkości. Realizacja miłosierdzia, w swoim wieloaspektowym wymiarze,

powinna być stylem życia każdego autentycznego człowieka, o którym mówiliśmy na początku.

Zatem postawa miłosierdzia jest czymś co charakteryzuje komunie, ponieważ komunie istnieje tam, gdzie osoby obdarzają się miłością i miłosierdziem. W ten rozumianej komunii sprawy moje stają się sprawami innych osób. W ten sposób rodzi się współodpowiedzialność za siebie nawzajem. Jednocześnie wspólnota komunii tworzy środowisko dojrzewania człowieka w swoim życiu osobowym i duchowym. W takim środowisku rodzi się człowiek służby, wolności, miłosierdzia i dawania siebie innym, czyli człowiek hojny. Wspólnota komunii więc jest miejscem formowania człowieka, pod kątem tych postaw, które uzdalniają go do wejścia w komunie z innymi osobami. Człowiek staje się w pełni człowiekiem, kiedy oddaje się innym. Dlatego dążenie do samorealizacji polega na rozwijaniu zdolności dawania siebie i troszczenia się o dobro innego człowieka, a przede wszystkim o jego zbawienie. Warunkiem dawania siebie jest nawiązanie relacji z drugą osobą. Stąd też wypływa przeznaczenie osoby, którym jest relacja z drugą osobą prowadzącą do komunii w trosce o jego uświęcenie. Ten proces dokonuje się powoli. Szczególnie proces czynienia miłosierdzia poprzez czyn, słowo i modlitwę. Dlatego miłosierdzie możemy nazwać „zasadą formacji” człowieka zdolnego do poświęceń dla innych, człowieka przeciwstawnego człowiekowi konsumpcyjnemu, pysznemu i manipulowanemu. Tylko człowiek dojrzały w swojej osobowości potrafi osiągnąć dojrzałość człowieczeństwa w postawach pozytywnych. Takie postawy człowiek realizuje w komunii. Osoba realizuje siebie. A osiąga swoją pełnię poprzez czynienie dobra dla innych. Dlatego istnieje zależność między samorealizacją osoby a komunią.

### **Literatura**

1. F. Blachnicki, Kim jest człowiek, w: Kim jest człowiek, opr. I. Chłopkowska, Krościenko 1999. – S. 11–22.
2. tenże, Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka, w: Charyzmat „Światło-Życie”, Teksty podstawowe 1987. – S. 27–39.
3. tenże, Oaza rekolekcyjna diakonii Ruchu Światło-Życie, Podręcznik 1995. – S.31–34.
4. Św. Faustyna Dzienniczek, Warszawa 1988; L. Grygiel, Zawierzyć Bożemu miłosierdziu. – Kraków, 2000. – S. 30–38.
5. I. Różycki, Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do miłosierdzia Bożego. – Stockbridge, 1984. – S. 10–14.

## **KULT OBRAZU JEZUSA MIŁOSIERNEGO JAKO WYZWANIE „ROKU MIŁOSIERNIA”**

**Zabielski Józef**

Ksiądz Profesor Zwyczajny, Doktor Habilitowany,  
Kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego (Warszawa, Polska)

Kult Jezusa Miłosiernego ma swe początki w czci Chrystusa jako Odkupiciela, w którym to dziele zbawczym najbardziej ujawnia się Miłosierdzie Boga. „Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca. Wydaje się, iż tajemnica wiary chrześcijańskiej

jańskiej znajduje w tym słowie swoją syntezę. Ono stało się żywe, widoczne i osiągnęło swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu” [1]. Nowy impuls w szerzeniu tego kultu w postaci obrazu Jezusa Miłosiernego – Bożego Miłosierdzia ma swe początki w prywatnych objawieniach polskiej zakonnicy ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia – s. (Heleny) Marii Faustyny Kowalskiej [2]. Chrystus w objawieniach prywatnych postawił s. Faustynie żądanie namalowanie obrazu Miłosierdzia Bożego (Najmiłosierniejszego Zbawiciela), jaki ukazał się jej w wielokrotnym widzeniu.

Objawienia s. Faustyny pobudziły jej spowiednika ks. M. Sopoćkę do głębszego zainteresowania się zagadnieniem kultu Bożego Miłosierdzia. Dzięki jego staraniom, w roku 1934 powstaje w Wilnie pierwszy obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela (Miłosierdzia Bożego), namalowany przez artystę Eugeniusza Kazimierowskiego według wskazówek s. Faustyny Kowalskiej. Ks. M. Sopoćko opracował również i rozpoczął kolportaż modlitw do Miłosierdzia Bożego – Najmiłosierniejszego Zbawiciela - w Niedzielę Przewodnią po Wielkanocy. Kult Bożego Miłosierdzia propagowany przez ks. M. Sopoćkę w trzech formach (obraz Jezusa Miłosiernego, święto Miłosierdzia Bożego i modlitwy do Bożego Miłosierdzia według objawień s. Faustyny) bardzo szybko się rozwinęły na całym świecie.

Zainicjowany w pierwszej połowie XX-go kult Bożego Miłosierdzia rozwija się do dzisiaj i stanowi jedną z najbardziej rozwijających się form kultu religijnego w Kościele katolickim. Z pewnością jego rozwój i merytoryczno-formalne pogłębienie wiąże się z rozwojem Kościoła w wymiarze powszechnym powiązany z odkrywaniem celowości ludzkiej egzystencji w Bogu, czego szczególnym wyrazem jest wyznanie św. Augustyna: „Stworzyłeś nas Boże dla siebie, i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie” [3]. Sytuacja współczesnego człowieka i prywatne objawienia, będące znakiem Bożej łaski ukazują, że Boże Miłosierdzie jawi się jako fundamentalna – a właściwie jedyna – płaszczyzna spotkania człowieka z Bogiem w czasie naszego ziemskiego pielgrzymowania. W wieczności bowiem, „w tym eschatologicznym spełnieniu, miłosierdzie objawi się jako miłość, podczas gdy w doczesności, w dziejach człowieka, które są zarazem dziejami grzechu i śmierci, miłość musi się objawić nade wszystko jako miłosierdzie i wypełnić się również jako miłosierdzie” [4]. Świadomość owej mocy Bożego Miłosierdzia oraz bezwzględna zależność człowieka od Miłosiernego Ojca sprawia, że „w każdym czasie, w każdym okresie dziejów – zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża” [5].

Szczególnym wyrazem aktualności znaczenia Bożego Miłosierdzia i jego kultu jest ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Miłosierdzia. Uzasadniając tę decyzję Papież stwierdza: „Potrzebujemy nieustannie kontemplować tę tajemnicę miłosierdzia. Jest ona dla nas źródłem radości, ukojenia i pokoju. Jest warunkiem naszego zbawienia. (...) Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu. Są chwile, w których jeszcze mocniej jesteśmy wzywani, aby utkwic wzrok w miłosierdziu, byśmy sami stali się skutecznym znakiem działania Ojca. Z tego właśnie powodu ogłosiłem Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako pełen łaski czas dla Kościoła, by uczynić świadectwo wierzących jeszcze mocniejszym i skuteczniejszym” [6].

W rozwijającym się kulcie Bożego Miłosierdzia kluczowe miejsce zajmuje obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela, pospolicie zwany obrazem Bożego Miłosierdzia. Obraz ten odegrał też decydującą rolę w kształtowaniu się o rozwoju tego kultu. Przyczynił się bowiem do bardzo szybkiego rozszerzenia się tego kultu po całym świecie, ale stanowił też najbardziej sporny punkt rozwoju tego dzieła. Stąd też jest rzeczą koniczną poznać historię powstania tego obrazu, losy jego kształtowania oraz znaczenie dogmatyczne, liturgiczne i artystyczne.

Pierwszy obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela oparty został na objawieniach s. Faustyny Kowalskiej. Obraz ten „przedstawia Chrystusa w postawie idącej, prawą ręką błogosławiącego, a lewą uchylającego szatę w okolicy serca. Z pod uchylonej szaty tryskają dwa promienie: na prawo od widza światły, a na lewo czerwony” [7]. Charakterystyczną cechą tego obrazu są dwa promienie – czerwony i biały, wychodzące z okolicy serca Pana Jezusa. „Promienie na obrazie oznaczają krew i wodę, które wytrysnęły z wnętrza Miłosierdzia mego wówczas, kiedy konające Serce moje zostało otwarte na krzyżu. Błady promień oznacza wodę, która usprawiedliwia duszę, a czerwony promień oznacza Krew, która jest życiem duszy. Te promienie osłaniają duszę przed zagniewaniem Ojca mego, Szczęśliwy, kto w ich świetle żyć będzie, bo nie dosięgnie sprawiedliwa ręka Boga” [8].

Krew i woda wypływające z otwartego włócznią boku Pana Jezusa są symbolem Miłosierdzia Bożego, ujawnionego w Odkupieniu. Obraz ten jest połączeniem i zestawieniem dwóch zdarzeń ewangelicznych: ukazanie się Zmartwychwstałego Chrystusa w Wieczerniku oraz przebicie boku Zbawiciela wiszącego na krzyżu [9]. Ks. M. Sopoćko, propagując kult Miłosierdzia Bożego przywiązywał do tego obrazu wielką wagę i uważał go za jeden z podstawowych form tego kultu. Religijny kult obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela szerzy się na całym świecie. Jest to wyrazem duchowej potrzeby ludzi, na co wskazują niezwykle skutki tego kultu (nawrócenia grzeszników i wiele innych łask otrzymanych tą drogą). W wielu kościołach widzimy obrazy Najmiłosierniejszego Zbawiciela, przed którymi niemal stale modlą się wierni, a wota zawieszane obok obrazów są dowodem otrzymanych łask. Przeżywany Jubileuszowy Rok Miłosierdzia stanowi szczególnie wyzwanie do modlitw przed obrazem Jezusa Miłosiernego, aby uprosić jak najwięcej łask Bożego Miłosierdzia dla całego współczesnego świata.

## Literatura

1. Franciszek, Bulla *Misericordiae Vultus*, nr 1.
2. Zob. Dzienniczek siostry Faustyny Kowalskiej ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, opracowany przez Księżę Pallotynów, Dolina Miłosierdzia Bożego, Ośrodek Naukowo-Badawczy. – Częstochowa, 1965 r
3. Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1.
4. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 8.
5. Tamże, nr 15.
6. Franciszek, Bulla *Misericordiae Vultus*, nr 2-3.
7. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, B-S-34.
8. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 21.
9. Zob. M. Sopoćko, J. Chrościchowski, *Domine, miserere nobis*. – Oxon, 1968. – S.43.

## ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ КАК ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Крэнцидло Януш

кёсэндз, профессор, доктор, руководитель отделения аспирантуры  
университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве  
(г. Варшава, Польша)

Исследователи, занимающиеся интерпретированием Книги Деяния святых апостолов в принципе согласны, что это произведение вписывается в тип древней историографии. Свидетельствует об этом уже заглавие *Prakseis (tōn) apostolōn*, которое на латинский язык переведено как *Acta apostolorum*, а на польский язык как *Dzieje apostołskie* [1]. В греко-эллина-римской древности пользовались термином *prakseis/acta* на определение деяний, описывающих свершения знаменитых персон таких как императоры, военно-начальники победители, а также основатели философских или религиозных школ. Когда идёт речь о более точном определении типа древней историографии, в который вписался бы автор Деяний, то оказываемся перед важной дилеммой и вступаем в пространство бесконечных дискуссий специалистов. В данной статье кратко проследим главные направления этой дискуссии [2].

Начнём от окружения, которое предполагается было самым близким автору двухтомного произведения, которым являются от Луки святое благовествование и Деяния святых апостолов, то есть от Ветхого Завета. Здесь должны мы найти много общих типичных черт, поскольку известно, что в каноне Ветхого Завета находится аж 21 книга, которые характеризуются как исторические (Быт., Исх., Лев., Чис., Втор., Нав., Суд., Руфь, I – II Сам., I – II Цар., 1-2 Пар., Езд., Наум., Тов., Иудифь, Эсф., 1–2 Мак.) [3]. Общим идейным знаменателем тех книг Ветхого Завета и автора Деяний является убеждение, что описываемые происшествия являются этапами истории спасения, которые Бог реализует в описанных событиях. С одной стороны Лука сознаёт, что описываемая им история является продолжением рассказа о интервенции Бога в судьбы избранного народа. Однако с другой стороны автор Деяний доказывает, что воплощение Божьего Сына и Его миссия в мире, кульминацией которой были мучения, смерть, воскресение и в небо вступление, принципиально открывают новый этап в истории спасения мира, реализуемый теперь в Церкви, который подготавливал Ветхий Завет. Кроме этих идейных совпадений и несовпадений указывается на конкретные фрагменты Книг Ветхого Завета, которым Лука мог подражать, подыскивая типовые образцы. Прежде всего это: Наум. 9,6–38, 2 Цар, 2 Мак, в которых усматривается наиболее типовых совпадений с Деяниями [4]. Однако нужно признать, что ни одна из книг Ветхого Завета (или его фрагментов) не являлась типовым образцом для модели историографии, приписанной автором Деяний.

Когда речь идёт о типовом совпадении между Деяниями и греко-эллина-римской историографией, то нужно признать, что они являются многочисленными. В период перелома эр – древней и современной – тип историогра-

фический был популярным способом повествования о достижениях римской империи. Однако римские авторы не выработали здесь какой-либо новой модели, а вписывались в образцы, выработанные в греко-эллинической культуре. Вообще говоря, греко-эллиническая древность выработала две модели историографии. Первое из этих течений появилось благодаря Геродоту из Галикарнаса (родился около 484 г.), который сегодня справедливо считается отцом истории. Геродот написал произведение *Historiai* (*Dzieje*/ досл. *Historie*), в котором рассказывает о истории войн греков с персами. Это произведение не является продуктом сидящего за письменным столом мыслителя, а выросло как плод путешествий автора, во время которых он старательно копил факты, проводя опросы очевидных свидетелей событий. Геродот не описывает сухие факты, а запись фактографичную соединяет с домыслами и мифами. Он не пишет истории отражающую взгляды какой-то одной фракции, а охотно сопоставляет противоречащие одна другой в данный момент характеристики на ту же тему. Деяния Геродота также являются совершенным источником познания верований и обычаев народов, которых автор посещал. Геродот не устанавливает отчётливой границы между фактографией, а реальностью мира богов потому, что верит, что человеческая история в сущности является реализацией божеских намерений. Поэтому также вмешательство богов в судьбы героев является для него чем-то очевидным. Исторические события у него переплетаются с мифологией, которой он придаёт историческую ценность.

Второе течение древней историографии, которое находило применение в период перелома эр, было выработано Фукидидом с Афин (рождён между 471 и 460 гг.). Его методологическая модель занятия историей описана в произведении Пелопоннесская война, отображающая военные события между Афинами и Спартой (431–404 годы). Иначе чем Геродота, Фукидида не интересуют мотивы географические и этнографические, а всё его внимание концентрируется на хронологическом ходе этого вооружённого конфликта. К имеющимся источникам Фукидид старается подходить критически и объективно. Опираясь на скрупулёзный анализ событий, делает выводы относительно прошлого. Иначе чем Геродот, Фукидид полностью исключает вмешательство богов в судьбы мира. Вообще, все историографы территории бассейна Средиземного моря на проломе эр вписываются в эти два направления [5]. Если бы мы искали конкретных параллелей между автором Деяний, а каким-либо другим историографом того времени, необходимо было бы указать на многочисленные сходства с Полибием из Мегалополиса (около 200–118), автора Деяния Рима. Формальные элементы, конституировавшие способ повествования истории содержат много сходства с Деяниями. Конечно автор Деяний как человек хорошо образованный вероятно был знаком с произведением Полибия, как и с Фукидида и многих других древних писателей, занимающихся историографией. Однако нельзя утверждать, что автор Деяний, заимствовал у кого-нибудь из них способ описания истории рождающегося христианства. Лука является здесь без сомнения автором оригинальным, а Деяния являются замечательным и оригинальным произведением раннехристианской историографии.

Стоит коснуться здесь ещё одного вопроса. Каждый читатель Деяний ставит себе вопрос, являются ли рассказываемые в этой книге чудеса, исцеления,

пророчества и многочисленные иные сверхнатуральные события имеющими историческую ценность, или являются утопией. На основании вышесказанного необходимо заключить, что автор Деяний является историком *par excellence*, который квалификацией не отходит от иных древних произведений, признанных историческими. Его способ занятия историей не вписывается в течение Фукидида, отрицающее сверхъестественные явления, а является более близким течению, которому дал начало Геродот из Галикарнаса. Согласно этой норме каждое описываемое событие имеет теологическое значение. Людские действия являются укорененными во времени и пространстве, однако не являются они автономным миром в отношении трансцендентальной действительности. Согласно методологии историографии течения Геродота все события людской истории имеют теологическое измерение и являются реализацией божьих намерений. Прикладывая этот образец до Деяний, необходимо признать, что описываемые в этой книге события прежде всего не являются сообщениями фактографическими, а рассказом о истории спасения человечества Богом.

Поэтому можно ли утверждать, что включение в повествование Деяний сверхъестественных явлений придаёт этому историческому повествованию характер утопический? Ни в коей мере! Историография утопическая имела своё место в античной древности. Такую историографию творили, например, Ямвлих или также Евхемер из Мессины, которые описывали утопические сообщества, живущие в далёких странах или на далёких островах. Такие рассказы были исторически стилизованными, однако по идее имели утопический характер, сознательно вырванный из реального географического и временного контекста. Авторы, занимающиеся утопической историографией, вводили в свои произведения рассказы о многочисленных чудесных явлениях, не ожидая от своих читателей, чтобы они принимали их за правду. Прежде всего, должны были они служить развлечению читателя. Лука, описывая Деяния Апостолов, укореняет рассказ в конкретном месте и времени. Не показывает он рождающегося христианства как утопической идеальной общественности, а пишет о конкретных проблемах и трудностях, с которыми должны бороться последователи Христа.

Рассказываемые в Деяниях чудесные явления должны наглядно показать читателям, что рождающееся христианство вписывается в извечный план Божьего провидения. Эти чудесные события, выходящие за натуральный порядок, являются свидетельством динамичного присутствия Бога, который силой своего Духа управляет судьбами мира.

### Literatura

1. Эти вопросы обсуждает напр. W. Rakocy, „Będzicie moimi świadkami...” (Dz 1,8) (Dzieje Apostolskie), в: J. Frankowski, S. Mędała (red.), Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 9. – Warszawa, 1997. – С. 14–17.
2. Обширнее см. J. Kręciło, Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii, Biblica et Patristica Thoruniensia 1 (2008). – С. 17–33.
3. Здесь следуем за: Septuagintą. В древнееврейской Библии книги Нав., Суд., 1-2Цар., 3-4Цар., причисляются к своду Пророков.

4. Больше на эту тему см. J. Jervell, *The Future of the Past: Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History* в: B. Witherington III (red.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*. – Cambridge, 1996. – С. 104–126.
5. Подробные сходства и отличия обсуждены в статье: J. Kręciđło, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, особенно на страницах 28–31.

## **ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ**

**Куракина Лидия Михайловна**

заведующий кафедрой гуманитарных наук филиала ФГБОУ ВО  
«Самарский государственный технический университет» в г. Сызрани;  
кандидат философских наук, доцент (г. Сызрань, Россия)

Современное общество, в том числе и российское, характеризуется «возвращением религии». Но что означает данный возврат? Является ли он проявлением вопрошания духовного смысла опустошенной модерном души? Или интерес к религии в нашем обществе – это попытка вернуться к традиционным истокам? А может быть интерес к религии – это подсознательное стремление определенной части россиян к организованным, упорядоченным формам жизни при ослаблении политико-идеологического контроля со стороны государства в последние десятилетия? И каковы последствия «возвращения религии», проявилось ли оно на мировоззренческом и поведенческом уровнях? Попробуем рассмотреть данные вопросы через призму социологии, используя результаты региональных эмпирических исследований (г. Сызрань, 2000–2015 гг.)

В целом, религия может проявляться как:

- внутреннее эмоциональное чувство, душевное состояние (низший, природный тип религиозности; психологическая (душевная) религиозность);
- традиционно обрядовые формы религиозного поведения верующих (традиционно-обрядовая религиозность);
- духовно-нравственный феномен; вид духовности, основанный на понимании, осознании смысла религиозных заповедей и следовании им в повседневной жизни (высший тип религиозности; духовная религиозность).

Только в своем третьем проявлении, в виде духовной религиозности, религия в современном обществе способна оказывать значимое влияние как на ценностный мир человека, так и определять его поведение, управлять его поступками. Современная религия в большинстве своем уже не выполняет той нормативно-регулятивной роли в обществе, которая характерна для традиционной религиозности. Ее проявление связано, прежде всего, с духовными, смысло-ценностными исканиями, либо с мировоззренческими основаниями духовного знания и мировосприятия.

Социологически верифицированным доказательством данного положения является значительное расхождение уровня религиозности по самоидентификации (около 70% опрошенных по данным наших и других исследований считают себя верующими) и обрядово-институциональной религиозности (по данным наших исследований регулярно посещают храм, молятся, соблюдают

иные религиозные обряды не более 7% по всему массиву опрошенных; не более 3% – среди респондентов молодого и среднего возрастов).

В настоящее время для значительной массы россиян, считающих себя верующими, характерна своеобразная психологическая религиозность, как определенное состояние души (вера в Бога в душе) и почти практически не проявляющаяся традиционная обрядовая, институциональная религиозность. По данным наших исследований в 2000 г. – 55,6%; 2010 г. – 68,4%; 2015 г. – 70,3% от общего числа опрошенных считали, что «главное – вера в душе» и верующие не обязаны выполнять религиозные обряды.

Тип религиозности большинства россиян отражает не столько состояние веры, сколько содержание современного мировоззренческого, духовного знания, допускающего с определенной долей сомнения существование сверхъестественных сил и существ, идеального уровня Вселенной и т.п. Сохраняется и психологическая потребность в религии как дополнительной защите. Но следует признать, что основные атрибуты религиозной веры, выражающиеся в Служении, выполнении священных заповедей, духовном просветлении все же в строгом смысле не применимы к современной российской религиозности.

Примерно такая же картина характеризует специфику религиозного сознания и поведения студенческой молодежи. С одной стороны, современное студенчество достаточно высоко оценивает необходимость духовного развития личности. По данным нашего исследования 2010 г., 74,6% среди студентов 1-2 курсов и 90,9% среди старшекурсников считают, что воспитание человека предполагает формирование у него духовных ценностей. Однако, с другой стороны, роль церкви (религии) в этом процессе незначительна. Только около трети респондентов отметили, что «без участия церкви нельзя сформировать настоящих духовных ценностей». Духовность в настоящее время воспринимается студентами преимущественно как светское, нравственно-эстетическое явление, а именно, как «высокая нравственность» – 82,4% и «хорошее знание культуры, искусства» – 65,1%. Только 17,3% молодых респондентов ассоциируют духовность с религиозностью.

Важным результатом проведенного нами исследования (2005 г.) было определение наиболее приемлемых для современной молодежи форм духовно-религиозного воспитания и просвещения, к которым были отнесены:

- изучение основ и истории религии в учебных заведениях (29,1%);
- деятельность воскресных школ при храмах (20,5%);
- более активная пропаганда религиозных идей через СМИ (14,7%);
- издание религиозной литературы (12,8%).

Перечисленные формы духовно-религиозного образования можно отнести к традиционным, уже используемым религиозными и иными организациями. И выделение их в числе наиболее приемлемых подтверждает правильность выбора, но в то же время свидетельствует о недостаточной активности их применения. Данный вывод стал основанием для создания при кафедре в 2005 г. «Центра духовной культуры» (ЦДК), нацеленный на расширение духовно-нравственного потенциала нашего вуза (филиал СамГТУ в г. Сызрани). В рамках ЦДК проходят встречи с писателями, поэтами, музыкантами, священнослужи-

телями; проводятся дискуссии, «круглые столы» на духовно-нравственные и социально значимые темы. Организуются экскурсии по православным храмам г. Сызрани и Самарской области, паломнические поездки.

Базовыми занятиями являются еженедельные беседы местных священнослужителей со студентами третьего курса. Ежегодно работают две группы с двумя ведущими, которыми являются: настоятель Свято-Троицкого Храма г. Сызрани, протоиерей, кандидат богословия о. Анатолий Чибов и настоятель Храма свм. Георгия Победоносца г. Сызрани протоиерей о. Александр Устинов. Посещение занятий для студентов является добровольным. Тематика бесед определяется на основе предложений студентов. Наибольший интерес, как показывает 10-летний опыт работы Центра, у студентов вызывают такие темы, как: «Любовь. Брак. Таинство венчания», «Таинства исповеди и причастия», «Таинство крещения. Крестные», «Что нужно знать современному православному верующему», «Женский вопрос в Православии», «Пост и его значение для верующих», «Православные иконы» и др.

Финансирует работу Центра администрация филиала из внебюджетных средств, направляемых на организацию воспитательной работы со студентами. Определенную лепту в «копилку» Центра вносят студенческие гранты, получаемые на конкурсной основе. На основе гранта, полученного кафедрой гуманитарных наук в 2008 г., был подготовлен видеофильм о Казанском кафедральном соборе г. Сызрани («Путеводитель по православному храму»). В 2010 г. инициативная группа преподавателей и студентов филиала подготовила заявку на участие в конкурсе грантов «Православная инициатива», проводимого ежегодно Фондом Серафима Саровского – проект «Формирование гармоничного образа современной православной девушки», который вошел в число победителей.

Более чем 10-летний опыт работы Центра по религиозно-духовному просвещению показал, что основной формой религиозного воспитания, сочетающегося с формированием толерантного отношения к представителям иных конфессий, должна стать просветительская деятельность на основе объединения усилий религиозных организаций и образовательных учреждений (школ, колледжей, вузов). Современная религиозность может стать фактором поведения молодых россиян, если она будет формироваться на духовно-рациональной основе.

## **РОЛЬ РЕЛИГИИ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ИМПЕРАТОРСКОЙ СЕМЬИ**

### **Левская Людмила Анатольевна**

доцент кафедры уголовного права и уголовного процесса  
факультета экономики и права учреждения образования «Могилевский  
государственный университет имени А.А. Кулешова»;  
кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

«Трудно найти в духовной жизни людей фактор, который на протяжении веков играл большую роль, чем религия. Влияние религиозной веры прости-

рается от грандиозных социальных потрясений до интимных глубин человеческого сердца. И именно последнее составляет ее главную силу, – писал протоиерей А. Мень [4, с. 13].

Особо важное значение вопросам религии предавалось и в семье русского императора. Как Николай II, так и императрицы Александра Федоровна были натурами сложными и противоречивыми. Поэтому в воспоминаниях их современников, также как и в трудах ученых высказываются различные мнения и даются диаметрально противоположные характеристики этим историческим личностям. Но религиозность императора и, особенно, императрицы отрицать нельзя. В трудные времена они уповали на Бога, а жизнь их безоблачной не назовешь: войны, революции, болезнь сына ... Уже в начале царствования, реально оценивая свою готовность к управлению страной, Николай II не был уверен, что справится. Судя по воспоминаниям окружающих и его дневниковым записям, он был на грани паники. Накануне смерти отца между чтением докладов министров и бесед с врачами Николай молился о Божьей милости. И в последующем, по словам С. Ольденберга, «вера в Бога и в свой долг Царского служения были основой всех взглядов Императора Николая II. Он считал, что ответственность за судьбы России лежат на Нем, что Он отвечает за них перед престолом Всевышнего. Другие могут советовать, другие могут мешать, но ответ за Россию перед Богом лежит на нем» [5, с. 39]. Это чувство поддерживала в Нем и Александра Федоровна.

Аликс с детства отличалась религиозностью. Она рано приобщилась к религии и в своих первых записных книжках царапала каракулями молитвы [1, с. 16]. Но в последующем ей пришлось сменить веру, ведь первоначально она была протестанткой. Родители, по воспоминаниям брата Аликс, были глубоко религиозными людьми, хотя и не фанатиками. «Начиная от Филиппа Великодушного, писал Эрнст Людвиг, – наша линия Гессенского дома становилась все более лютеранской, что очень облегчало понимание англиканской и православной религии» [1, с. 14]. Но, несмотря на это, переход в православную веру был не только сложен для самой девушки, но болезненно воспринимался ее отцом и некоторыми из ее близких. «Я так страдал несколько ночей, когда ты сообщила и о возможном обращении Аликс... Ты даже не можешь себя представить, как я себя чувствовал», – писал он старшей дочери Елизавете, которая раньше уехала в Россию, выйдя замуж за великого князя Сергея Александровича (брата Александра III) [3, с. 118]. Но в отличие от Аликс у Елизаветы после замужества было время понять и принять православие. Европейский, космополитический Петербург не требовал от нее немедленно «стать русской и православной». В течение шести лет она читала литературу, посещала святые места. Протоиерей Иоанн Янышев даже составил для нее свод догматов православной веры с указанием отличий от протестантизма. У Аликс же такой возможности не было. И отказ от сформировавшегося у нее мировоззрения был главным препятствием для согласия на брак с наследником русского престола. Елизавета старалась помочь младшей сестре. «Я даю ей книги, те же, которые прочла сама, – сообщала она Николаю. – И она, к счастью, их читает, и, может быть, в конце концов, ... полюбит эту веру» [3, с. 150].

После долгих сомнений Аликс все же дала свое согласие на помолвку. «Просто любовь и долг вели в ней страшную борьбу, – писала Елизавета императрице Марии Федоровне, – и она вдруг поняла, что будет мучиться еще больше, если бросит Ники, и что, в конце концов, главное – быть христианином. Я убеждена, что Аликс полюбит православную веру, только надо быть очень деликатным и проявить огромное уважение к ее старой вере, чтобы не оскорбить ее чувства, и ее новая вера расцветет в ее любви – любовь святая и чистая соединится в вере» [3, с. 153].

Будущая императрица начала изучать русский язык и с особым рвением стала заниматься со священником. При этом она не только заучивала молитвы, но и вела с ним дискуссии. Так, Аликс активно выступала против монастырей, считая, что люди заточают себя там, вместо того, чтобы делать в мире добрые дела. Но неожиданная смерть Александра III и необходимость коронации Николая ускорили процесс принятия православия его невестой. 21 октября 1894 г. в Крестовоздвиженской дворцовой церкви она прошла обряд миропомазания, была наречена Александрой в честь святой мученицы царицы Александры и получила традиционное отчество – Федоровна, т.к. икона Феодоровской Божьей матери покровительствовала императорскому Дому Романовых.

Церковные действия в православии полны символических ритуалов. Они произвели сильное впечатление на девушку, склонную, как и ее мать, к мистицизму. В последующем жизненные обстоятельства и новая вера еще больше усугубили эту наклонность. Императрица устала от страха за жизнь цесаревича, непонимания со стороны свекрови, противостояния с петербургским обществом. Все надежды она возложила на Бога. «Он один мог совершить чудо! Но это вмешательство надо заслужить. – И, как вспоминал наставник царских детей П. Жиляр, будучи и без того очень набожной, она отдалась всецело, со страстью и порывом, которые во все вносила – православной вере» [2, с. 50]. И когда появился Распутин, способный избавить сына от страданий, причиняемых болезнью, а ее саму от приступов истерии и отчаяния, она решил, что ее молитвы услышаны.

В вере воспитывались и царские дети. Они вместе с родителями регулярно посещали церковь (если ее не было, то сооружался домашний алтарь или устанавливалась палатка с походной церковью), свято соблюдали все ее предписания. Так, Алексей стал учить молитвы, как только начал выговаривать первые слова. Детей не приучали к роскоши. Окруженные любовью, они должны были понимать необходимость оказания помощи всем тем, кто в ней нуждается. Примером этого служила их мать. По словам баронессы Буксгевден, она была справедлива в истинно христианском смысле и помогала людям независимо от их положения в обществе, стараясь делать это незаметно.

Воспитание в детях сострадания, терпения помогло им в последние годы их жизни стойко переносить невзгоды. После гибели императорской семьи были найдены стихи Ольги. Это – молитва «о мужестве все вынести и о нечеловеческой силе молиться за наших палачей...» Эти мысли девушки были созвучны просьбе ее отца, высказанной в одном из его последних писем: «не мстить за нас», а также словам Елизаветы Федоровны, повторяемым перед

смертью: «Прости им Господи, не ведают ибо, что творят [1, с. 373; 3, с. 333–334]. Это свидетельствует об истинности их веры.

По словам современников, Николай II проявлял особую решимость, когда доказывал Священному Синоду о необходимости причислить к лику святых тех или иных подвижников и святителей. Всего за время его правления их было восемь, в том числе и Серафим Саровский. На рубеже XX–XXI вв. жаркие дебаты шли уже о прославлении в лике святых самого Николая II. Но в 2000 г., несмотря на бурные споры, канонизация царской семьи Русской Православной Церковью все же состоялась.

### **Литература**

1. Герш, Э. Александра. Трагедия жизни и смерти последней русской царицы / Э. Герш. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 416 с.
2. Жильяр, П. Император Николай II и его семья / П. Жильяр. – М. : Малое предприятие НПО «МАДА», 1991. – 288 с.
3. Маерова, В. Елизавета Федоровна : Биография. - М. : Захаров, 2004. – 368 с.
4. Мень, А.В. История религии : в 7 т. / А.В. Мень. – М.: СП «Слово», 1991. – Т. 1. – 287 с.
5. Ольденбург, С.С. Царствование Императора Николая II : в 2 т. / С.С. Ольденбург. – М. : Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс», 1992. – Т. 1. – 384 с.

## **НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ГЛОБАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В ЭНЦИКЛИКЕ ПАПЫ ФРАНЦИСКА „LAUDATO SI”**

### **Лясота Георгий**

докторант университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве;  
магистр (г. Варшава, Польша)

В своей энциклике „*LAUDATO SI*” Папа Римский Франциск деградацию окружающей среды и другие экологические проблемы тесно увязывает с деградацией современного общества и глобальной несправедливостью, которая господствует в современном мире. По мнению папы эта взаимосвязь является неотделимой и взаимозависимой: *«Процесс деградации людской среды и природной среды происходит одновременно и не справимся с деградацией окружающей среды, если не обратим внимания на причины связанные с деградацией человека и общества. В сущности, деградация среды и деградация общества причиняют суеубый ущерб самым слабым жителям планеты: «Как совместный опыт ежедневной жизни, так и научные исследования указывают, что самые серьезные последствия всех преступлений против естественной среды переносят самые убогие»* [1]. Это утверждение папа подкрепляет несколькими примерами, укорененными в нашей действительности и приведёнными в другой части пункта 48 энциклики. При этом он подчёркивает: *«Влияние актуальной несправедливости проявляется также в преждевременной смерти многих бедных, в конфликтах возникающих из-за*

*недостатка ресурсов и многих других проблем, которые не находят достаточного места в программах мировых институций» [2].*

Далее папа Франциск отмечает, что проблемы как окружающей среды, так и общественной среды на самом деле не интересуют господствующих элиты, которые проживая в условиях люкса игнорируют действительность и почти ничего не делают для улучшения состояния уже очень опасного положения действительности. Папа Франциск справедливо отмечает: *«Однако не можем сегодня не признать, что правильный экологический подход всегда становится общественным подходом, который должен включить справедливость в дискуссию о среде, чтобы услышать, как зов земли, так и крик бедных. (...) Вместо того, чтобы решать проблемы бедных и думать о ином мироустройстве, некоторые единственно хотят предложить ограничение числа рождаемости. Нет недостатка в международном нажиме на развивающиеся страны, обуславливающие хозяйственную помощь от применения определённой политики «репродуктивного здоровья». (...) Обвинение демографического роста, а не беспредельного и селективного потребления, является способом ухода от решения проблем. (...)» [3].* В этом месте нельзя обойти вниманием доктрину «планирования семьи» инициаторами которых являются представители очень влиятельных мировых финансово-хозяйственных групп такие как Билл Гейтс, Д. Сорос и другие. Такие «инициативы» сводятся только к распространению противозачаточных средств. В этом контексте нельзя не упомянуть доктрину «золотого миллиарда», которая навязывает идею ограничения населения нашей планеты в пределах от 500 миллионов до одного миллиарда.

Не ограничиваясь проблемой общественной несправедливости папа Франциск достаточно внимания уделяет международной несправедливости: *«Неравенство влияет не только на индивидуумов, но и на целые страны и принуждает к мышлению о этике международных отношений. (...) Вывоз определённого сырья для удовлетворения потребности рынков промышленного Севера, привёл к локальным ущербам, таким как загрязнению ртутью при добыче золота или двуокиси серы в медяных копях. (...) Примешивается к этому ущерб, причинённый экспортом в развивающиеся страны твёрдых и жидких токсических отходов, а также загрязняющая деятельность фирм, которые в менее развитых странах делают то, что не могут делать в странах, вносящих их капитал: «Утверждаем, что действующие таким образом фирмы имеют многонациональный характер, делают здесь то, что нельзя им делать в развитых странах в так званом Первом Мире. Обычно, когда прекращают деятельность и уходят, оставляют большие ущербы для людей и экологии, такие как безработица, мёртвые деревни, истощение определённых природных ресурсов, обезлесение, упадок локального земледелия и выращивания хозяйственных животных, кратеры, изувеченные холмы, засоренные реки и общественные дела, которые нельзя уже поддерживать» [4].* Заслуживает особого внимания констатация факта, отмеченная папой Франциском о международной несправедливости, заключающейся в том, что задолженность бедных стран является инструментом ограничения их независимости и контроля со стороны

кредиторов, а также того факта, что эти страны, обладающие значительными резервами биосферы по-прежнему приводят в движение развитие самых богатых стран за счёт своих ресурсов, как настоящих, так и будущих поколений. Для устранения этой несправедливости папа Франциск предлагает, чтобы промышленно развитые страны содействовали развитию наиболее нуждающимся странам и таким образом ликвидировали свой долг перед ними [5]. Поэтому уместно было бы сосредоточиться «(...) на потребностях бедных, слабых и хрупких часто подавляемых в дебатах могущественными интересами» [6]. При этом папа Франциск отмечает: «Нет границ, политических и общественных барьер, которые позволяют нам изолироваться, и именно поэтому нет места для глобализации равнодушия» [7]. В этом месте особенное внимание необходимо обратить на новое определение папы «глобализация равнодушия», которое как нельзя лучше характеризует те моральные извращения, которые целенаправленно распространяются в мире для подрыва традиционных моральных устоев индивидуума, семьи и общества. При этом необходимо отметить, что этот порок является пороком осознанным и тесно связанным с другим осознанным пороком – жадной получением прибыли любой ценой.

Папа Франциск придаёт экологии человеческий смысл и рассматривает экологические проблемы через призму установления общественной справедливости и потребностей человека, прежде всего человека бедного и общественно исключённого, а также указывает на тесную связь между экологической угрозой и человеческой нищетой, подчёркивая, что в мире всё взаимосвязано. Острой критике папа Франциск подвергает также потребительский и бездуховный стиль жизни, новую парадигму и форму власти, которые вытекают из неограниченной жадности получения прибыли любой ценой, внедряя для этого в общественную жизнь новые технологии как технического характера, так и социально-общественного, игнорируя при этом этические нормы, принципы и мораль. Высказав критические замечания в отношении новой парадигмы и формы власти, папа Франциск ставит решительный и актуально-логичный вопрос: «Зачем прилагаются усилия чтобы сохранить власть, которая оказалась неспособной до вмешательства, когда это было неотложно и необходимо?» [8]. Однако только критикой папа Франциск не ограничивается и призывает к поиску новых путей развития мировой экономики, основанной на принципах справедливости и христианского общественного учения, а также призывает мировое сообщество к поднятию усилий для проведения честных и искренних переговоров на международном уровне для решения злободневных мировых проблем.

## Литература

1. Энциклика Папы Римского Франциска „LAUDATO SI” п. 48.
2. Там же.
3. Там же, п. 49-50.
4. Там же, п. 51.
5. Сравни. Там же, п. 52.
6. Там же.
7. Там же.
8. Там же, п. 57.

## ПОСТУЛАТ СОЦИАЛЬНОГО МИРА В НАСТАВЛЕНИИ EVANGELII GAUDIUM

Лясота Георгий

докторант университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве;  
магистр (г. Варшава, Польша)

В своём первом апостольском наставлении к епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвящённым Богу, и верным мирянам о возвещении Евангелия в современном мире *EVANGELII GAUDIUM* Папа Римский Франциск в своём учении о справедливом и надёжном мире на нашей планете прежде всего опирается на учение Второго Ватиканского Собора, содержащегося в его документах: «Желая установить надёжный мир надо прежде всего искоренить причины конфликтов, которые перерождаются в войны, особенно же несправедливости» [1]. Исходя из этого постулата папа Франциск даёт интегральное определение социального мира в обществе: «Социальный мир нельзя понимать, как иренизм или как простое отсутствие насилия в условиях командования одной стороны над другими. Столь же ложное понимание мира используется для оправдания социальной организации, заставляющей молчать и смириться самых бедных, чтобы те, у кого больше преимуществ, могли продолжать безмятежную жизнь, пока другие выживают, как могут. Социальные требования, касающиеся распределения доходов, социальное включение бедных и права человека нельзя подавлять, претендуя на то, чтобы достичь согласия за столом или построить эфемерный мир для счастливого меньшинства» [2]. При этом он подчёркивает, что общественное благо и достоинство человеческой личности являются более высшей ценностью в этом мире, чем спокойствие немногих власть имущих личностей и немногочисленных финансовых групп. В случае, когда эти высшие ценности попираются теми, кто не хочет отказаться от роскошной жизни и многочисленных привилегий, то «(...) должен прозвучать пророческий голос» [3]. Как известно из Ветхого Завета голос пророков звучал всегда, когда социальная несправедливость и безнравственность в обществе достигали своего апогея. Произнося эти слова папа Франциск даёт всем понять, что в обществе назрел критический момент для справедливых социальных преобразований, когда дальше такая ситуация в мире продолжаться не может без серьёзных социальных потрясений, которые необходимо упредить, внедряя в жизнь справедливую социальную политику.

Источником такого учения папы является традиционное социальное учение католической Церкви и Второго Ватиканского Собора: «(...) равное достоинство личности требует, чтобы были внедрены более человеческие и справедливые условия жизни. Ибо слишком большое экономическое и общественное неравенство среди членов или народов одной человеческой семьи вызывает возмущение и противоречат общественной справедливости, равенству, достоинству человеческой личности, общественному и международному спокойствию» [4]. Далее Отцы этого собора, дебатировав о миссии и месте католической Церкви в мире, высказывают общее мнение абсолютного большин-

ства всех верующих католиков: «Верно придерживаясь Евангелия и выполняя свою миссию в мире, Костёл, заданием которого является поддерживать и подносить всё, что настоящее, доброе и прекрасное в человеческом обществе, укрепляет между людьми мир во славу Божию» [5]. Таким образом, папа, «верно придерживаясь Евангелия» и учения Отцов Собора, подчёркивает, что категория мира является тесно связанной со справедливостью. Это убеждение папы Франциска является укоренённым в учении теологов Латинской Америки, который вышел из их среды. Теологи Латинской Америки, среди которых, имеются и представители «теологии освобождения» в своём учении убедительно утверждают, что путь к миру и путь к справедливости должны совпадать. Такое утверждение Римско-католической Церкви, как вселенской, так и локальной, в котором нравственные категории мира и справедливости тесно сплетены, является традиционным потому, что постулат справедливости выводится с библейской традиции как Ветхого, так и Нового Завета.

В своём учении папа Франциск не отклоняется от традиционного учения, вытекающего из Библии и учения католической Церкви о мире, который согласно этому учению не является только отсутствием конфликта. В этом учении мир является категорией теологической и совершенно отличается от философских определений и политических доктрин, которые считают мир как простое отсутствие войны. Утверждение папы, что «Мир «не сводится к отсутствию войны, плоду всегда хрупкого равновесия сил. Он создается день за днем в поддержании угодного Богу порядка, требующего совершенствовать справедливость среди людей» (3). В конечном счете, мир, не являющийся плодом целостного развития всех, не имеет будущего и всегда окажется семенем новых конфликтов и разных форм насилия» [6], как нельзя более являются тому доказательством ещё и потому, что папа Франциск для подтверждения верности своей мысли использует цитату (3) из пункта 76 энциклики *Populorum Progressio* папы Павла VI, которая также традиционно посвящена проблеме развития народов, прежде всего стран слабо развитых в общественно-экономическом отношении.

Это утверждение папы Франциска также опирается на учении Второго Ватиканского Собора: «Мир не является простым отсутствием войны и не сводится единственно к состоянию равновесия противоборствующих сил, не рождается от деспотической власти, а соответственно и правильно называется «творением справедливости» (Исаия 32,17). Является он плодом порядка, данного человеческому обществу его Божественным Основателем, над осуществлением которого должны работать люди, желающие все более совершенной справедливости» [7].

Далее, углубляя традиционное социальное учение католической Церкви о мире в обществе, папа Франциск подчёркивает, что дело строительства мира не является только прерогативой власти или отдельных социальных групп, а должно быть делом каждого члена общества: «В любой стране жители развивают социальное измерение жизни, проявляя себя как ответственные граждане в лоне народа, а не как масса, ведомая против своей воли доминирующими силами» [8]. Приводя цитату из пастырского послания католических епископов США (ноябрь 2007 г.) о том, что участие христианина в политической жизни

является его моральной обязанностью папа основывает эту тезу на учении Отцов Собора в Ватикане: «Христианин, не выполняющий мирские обязанности, пренебрегает своими обязанностями по отношению к ближнему, а даже в отношении Бога и подвергает опасности своё вечное спасение» [9].

Постулат папы Франциска в апостольском наставлении *EVANGELII GAUDIUM* о мире в обществе, основанном на социальной справедливости, учении Иисуса Христа и евангельских заветах, социальном христианском учении Церкви и Второго Ватиканского Собора является традиционным учением католической Церкви с учётом знамения времени, отличающегося навязыванием крайнего индивидуализма, безнравственности, политической пассивности и апатии, а также с возрастанием социальной несправедливости.

### **Литература**

1. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, п. 83.
2. Апостольское наставление *EVANGELII GAUDIUM* Папы Франциска, п. 218.
3. Там же.
4. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, п. 29.
5. Там же, п. 76.
6. Апостольское наставление *EVANGELII GAUDIUM* Папы Франциска, п. 219.
7. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, п. 78.
8. Апостольское наставление *EVANGELII GAUDIUM* Папы Франциска, п. 220.
9. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, п. 43.

## **ПОСТУЛАТ СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ОСНОВА ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ И ПРОГРЕССА В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ**

**Лясота Георгий**

докторант университета кардинала Стефана Вышинского в Варшаве;  
магистр (г. Варшава, Польша)

В Социальном учении Католической Церкви постулат справедливости, или решительно закладываемое сверху обязательное требование при обосновании системы истин, вытекающих из учения и стиля жизни Иисуса Христа, Евангелия и общественно-экономического учения Церкви о формировании справедливого общества на принципах христианской этики и нравственности, является основой и неотъемлемой частью учения о экономическом развитии и прогрессе. Католическая Церковь не только желает и требует формирования общества на принципах справедливости, источником которой является Декалог, Евангелие и многовековое учение Церкви о таких вопросах как собственность, ростовщичество, взимание процентов по кредитам и многих других, но и предлагает теоретически обработанное и проанализированное на практике Социальное учение, которое без всяких оговорок можно назвать совершенной доктриной общественного развития потому, что внедрённая в жизнь марксистская доктрина общественного развития дискредитировала себя почти полно-

стью, а существующая ещё за счёт эксплуатации абсолютного большинства общества «либеральная» система экономического развития, которая от начала своего существования имела пороки и не была основана на этических принципах, является пронизанной различными кризисами: экономическим, финансовым, этическим, экологическим, культурным, а прежде всего – нравственным.

Фундамент Социального учения католической Церкви, основанного на принципах христианской веры, заложил в 1891 г. папа Леон XIII в энциклике *Rerum novarum*, в которой одновременно с актуальными до сего времени предпосылками решительно провозгласил христианский постулат о натуральном праве собственности для каждого человека, которого как марксизм, так и либерализм стремятся его лишить, хотя и различными методами, а также папа подверг осуждению обогащение немногих за счёт людей труда: «(...) *ни Божеские, ни людские права не позволяют пользоваться чужой бедой и нищетой, а также вообще нельзя использовать чужого убожества для собственной пользы и прибыли стягивать с чужого недостатка*» [1]. В этой энциклике папа Леон XIII провозгласил постулаты необходимости существования государственной общественной политики, введения общественной обязанности частной собственности и юридического гарантирования для профсоюзных организаций [2].

После этого в 1931 г. папа Пий XI в энциклике *Quadragesimo anno* подчёркивал, что если капитал всю общественно-экономическую жизнь подчиняет исключительно себе и обращает её в свою пользу, то в этом случае насилуется общественная справедливость. Одновременно папа Пий XI в этой энциклике остро критиковал фальшивый постулат, который утверждал, что «(...) *экономический порядок и нравственный так от себя отделены и так себе чужды, что первый вообще не зависит от другого*» [3].

Папа Иоанн XXIII в энциклике *Pacem in terris* углубляя католическое учение о экономическом развитии оглашает постулат, выражающий пожелание, чтобы государства, которые достигли высшей степени развития должны уделять для более бедных и менее развитых стран всяческую помощь, а также должны остерегаться любых намерений господства над ними, а в энциклике *Mater et Magistra* папа отмечает, что помощь для развивающихся стран в сфере экономического развития и технического прогресса должна быть без корыстной, чтобы эти страны имели возможность «(...) *в будущем самостоятельно прогрессировать на пути экономического и общественного развития*» [4].

Опубликованная в 1967 г. энциклика *Populorum progressio* папы Павла VI рядом с мотивом религиозным содержит ещё и мотив «мирской», который посвящён проблеме поощрения развития народов, в первую очередь экономически слабо развитых. При этом остро критикует он «либеральный капитализм», который двигателем экономического развития делает прибыль, игнорируя при этом этические принципы и общественные последствия. При этом папа предостерегает: «Если (...) *технократия перевесит в недалёком будущем, то может принести несчастья не менее годные сожаления, чем те, которые ранее принёс либерализм*» [5]. В этой энциклике папа Павел VI развивая католическое учение о экономическом развитии утверждает, что целью этого развития является «*всестороннее развитие всего человека и всех людей*» [6].

В своём учении о прогрессе и экономическом развитии Второй Собор Ватиканский также придерживается прежней концепции экономического развития и технического прогресса: *«(...) Костёл, руководствуясь светом Евангелия на протяжении веков выработал, а особенно в последнее время предложил здравомыслящие принципы справедливости и правильности, касающиеся как индивидуальной и общественной жизни, так и международной жизни. Святой Собор, прежде всего принимая во внимание требования экономического развития, намерен подтвердить те принципы, соответствующие обстоятельствам современной эпохи и подать конкретные ориентационные указания»* [7]. Приведённая цитата явно свидетельствует о том, что в своем учении о экономическом развитии и техническом прогрессе Собор, как и папы на эту проблему смотрят через призму добра и справедливости как для отдельного индивидуума, так и общества, в том числе международного. Постулаты о этическом прогрессе общественной справедливости, и экономическом развитии в учении Собора являются доминирующими и самыми важными: *«Экономический прогресс должен быть подчинён решениям человека и нельзя его оставлять своеволию горстки людей или групп, скупивших в своей руке слишком большую экономическую мощь, а ни также факторов принятия политических решений, ни каких-то сильнейших народов; напротив, на каждом уровне управления прогрессом должны брать в нём активный удел как можно большее количество людей, а если дело касается международных отношений – все народы»* [8].

Прошло полстолетия с момента окончания работы Собора в Ватикане, однако документы этого собора актуальны, что же касается высказанных там опасений о том, что рост экономической деятельности часто приводит до *«(...) ухудшения общественного положения слабейших и до пренебрежения убогих»* [9], то эти опасения были пророческими до такой степени, что папа Франциск, который не отходит от традиционной концепции постулата Церкви об экономическом развитии и прогрессе, вынужден был высказать такое мнение: *«Такое технологическое и экономическое развитие, которое не оставляет мир лучшим, а качество жизни интегрально высшей, не может быть узнано за прогресс»* [10]. Отмечая необходимость выработки новой модели экономического и общественного развития, папа Франциск решительно отставляет традиционный постулат Церкви о прогрессе и экономическом развитии: *«Чтобы появились новые модели прогресса, (...) Нельзя примирить путём компромисса заботы о природе с финансовыми приходами или охрану среды с прогрессом. В этом вопросе косвенные пути являются только малым опозданием катастрофы. Речь идёт об изменении дефиниции прогресса»* [11].

## **Литература**

1. Энциклика *Rerum novarum* Папы Римского Леона XIII, п. 17.
2. Сравни. W. Ockenfels, *Zarys Katolickiej Nauki Społecznej*, Warszawa 1992, с. 17.
3. Энциклика *Quadragesimo anno* Папы Римского Пия XI, п. 42.
4. Энциклика *Mater et Magistra* Папы Римского Иоанна XXIII, п. 174.
5. Энциклика *Populorum progressio* Папы Римского Павла VI, п. 34.
6. Там же.

7. Пастырская Конституция о Костёле в современном мире *Gaudium et spes*, п. 63.
8. Там же, п. 65.
9. Там же, п. 63.
10. Энциклика *Laudato Si* папы Франциска, п. 194.
11. Там же.

## **ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО**

**Павлюченков Николай Николаевич**

доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; кандидат философских наук (г. Москва, Россия)

При изучении истории отечественного религиоведения не теряет своей актуальности обращение к наследию русских религиозных философов. Среди них свящ. П. Флоренский выделяется, прежде всего, своей ориентацией на поиск некоего всечеловеческого знания, которое, как он был убежден, скрыто в явлениях искусства, языка, фольклора, во внешних формах различных религий. При этом вопросы религии для него имели, конечно, особое значение.

Свое понимание сути религии, ее происхождения и истории Флоренский обозначил уже в своих ранних работах (статьи 1903–1908 гг., «Столп и утверждение Истины», 1914 г.). Но наиболее емко и однозначно на эту тему он высказался в лекциях, подготовленных в 1918 г. Резюмировать сказанное им тогда можно так: отказ от религии означает отказ человека от самого себя [2, с. 107]. Религия лежит в основе всех сфер человеческой деятельности, включая науку, философию и культуру; история религии – это история человека, вернее, история успехов и провалов в попытках человека закрепиться в дарованном ему от Бога вечном бытии. Потеря связи человека с Богом в «символической онтологии» (или «конкретной метафизике») Флоренского означает катастрофу мирового масштаба, когда нарушается естественное устройство бытия и человек, как высшее его проявление, обращается в *ничто* – феномен без ноумена или, по более простому выражению – в мыльный пузырь, который скоро лопнет, не оставив после себя ничего ценного для вечности [3, с. 92–93].

По мнению Флоренского, в человеке есть духовное сокровище, которое в него вложено изначально и представляет собой Образ Божий. Здесь – основа любой религии и в записях начала 1920-х гг. он пишет, что, в этом смысле, вообще нет религий, а есть только одна *Религия*. Вместе с тем, в истории эта Религия «весьма меняет свой вид» и появляются ее различные облики, «весьма неодинаковые» по своей ценности [1, с. 119]. При этом Флоренский твердо стоит на убеждении, что всякая религия и всякое исповедание опираются на подлинную реальность и, «следовательно, не совсем лишены света истины» [1, с. 120–121]. Он привлекает большое количество данных из уже опубликованных на Западе религиоведческих исследований и при этом резко обличает идею, согласно которой имеет место *постепенное* восхождение человеческого

разума к Богу, восхождение к Истине путем «методического познания» [6, с. 820]. Флоренский возражает: человеческий разум – это не какая-то уже готовая «коробка», в которую можно вместить все, что угодно. Разум, – говорит он, – *созидается*, встречая Истину. И точно также, разум не сам собой (методически, путем накопления знаний, опыта) доходит до убеждения в подлинности этой встречи. «Истина сама себя делает Истиной» и преобразует разум. Иначе говоря, встреча с Богом, знание Бога, убеждение в том, что именно *этот* Бог и есть Истина, – невозможно без действия Самого Бога. Из этого однозначно следует, что религия во всей своей полноте рождается только из Божественного Откровения [6, с. 822] и не человеческое сознание «разрабатывает» религию и определяет Истину, а, напротив, сама Истина определяет человеческое сознание и создает Религию [7, с. 639]. И всему этому Флоренский ищет подтверждение в эмпирических религиоведческих данных.

Каким же образом в истории происходит образование разных религий, вернее, – с точки зрения Флоренского, – расслоение единой Религии на уровни разной полноты и ценности? Основа религии – непосредственный духовный опыт. А далее, «объект религии, – пишет он, – падая с неба духовного переживания в плотность рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключаящие друг друга». Только на краткий миг, в моменты особого, благодатного озарения, человеку доступно *знание Истины*, когда все противоречия снимаются; в остальное же время, в земных эмпирических условиях, человек вынужден жить с *знанием об Истине*, неизбежно антиномичным. Это – «осколки» Истины, не стыкуемые друг с другом [5, с. 142, 158, 161]. И только «соборный рассудок», действующий в Христианской Церкви, обладает способностью собрать *все* эти осколки в единую полноту. Там, где нет этого подлинно соборного разума, происходит лишь выбор, отбор отдельных «осколков».

С этой точки зрения, для Флоренского нет ничего удивительного и неприемлемого в том, чтобы допустить возможность встречи с Богом в разных религиях. Бог может ответить на любые, даже самые несовершенные и ошибочные поиски человека, но встреча с Богом далеко не всегда обладает полнотой своих последствий. Принципиально важна способность человека принять в себя Божественное воздействие. И здесь, в этом отношении, Флоренский также признает решающее значение христианства. Приход Христа являет собой особый качественный этап в истории религии: в дохристианскую эпоху Истина «предчувствовалась» и частично давала о себе знать рассыпаемыми повсюду «осколками» Божественных Откровений; после Христа Истина уже *искажалась*, т. к. продолжался выбор «осколков» из уже собранной полноты.

Исходя из таких позиций, Флоренский, в частности, весьма высоко оценивал дохристианское язычество. Во всяком случае, он пытался четко различать проявляющееся в древнем язычестве мистическое «предчувствие Истины» и накладывающиеся на него все следствия человеческой ограниченности и человеческих заблуждений. Например, в записи 1910 г. он пишет: «В теле своем мы ощущаем весь космос... И есть какая-то «странная» связь между отдельными сторонами тела и частями мира... Отсюда натурализм в язычестве, космизм... Отдельные эпохи или люди тайно соответствуют той или другой стороне кос-

моса. Отсюда – эвгемеризм язычества». И в качестве вывода он утверждает: «Все теории происхождения религии правильны. Но все они – односторонни» [4, с. 428–429].

В целом, можно сказать, что священник Павел Флоренский видел в истории религии некоторый непрерывный процесс, сопровождаемый отдельными «возбуждающими» толчками на фоне общей деградации. При этом самый радикальный качественный «скачок», наблюдаемый с возникновением христианства, вовсе не выглядит чем-то абсолютно новым. Христианство, – пишет о. Павел, – связано с той «общечеловеческой душой», которая уже выразилась в дохристианских религиях. В этом смысле, христианство есть *продолжение* историко-религиозного процесса. Но, с другой стороны, также справедливо и утверждение о совершенной исключительности христианства, поскольку Христос – не Один, и даже не Первый из многих, а Единственный. Размышления над этим приводят Флоренского к опознанию здесь антиномии, требующей синтеза: христианство – это такая религия, в которую входит «все из других религий» и которая, «ничему не чуждая», вместе с тем, сама «остаётся не от мира» [4, с. 430–431].

### **Литература**

1. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М. : Московский рабочий, 1992. – 517 с.
2. Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды : сб. 17. – М., 1977. – С. 87–248.
3. Павел Флоренский, свящ. Избранные статьи по искусству. – М. : Изобразительное искусство, 1996. – 333 с.
4. Павел Флоренский, свящ. Собрание Сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). – М. : Мысль, 2004. – 686 с.
5. Флоренский П. А. <Сочинения> Т. 1 (1) Столп и утверждение Истины. – М. : Правда, 1990. – 490 с.
6. Флоренский П. А. <Сочинения> Т. 1 (2). Столп и утверждению Истины. – М. : Правда, 1990. – С. 491–839.
7. Флоренский П. Христианство и культура. – М. : АСТ ; Харьков, Фолио, 2001. – 672 с.

## **ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕННОСТЯХ БЕЛОРУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

### **Соколовская Маргарита Михайловна**

старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
Белорусской государственной академии музыки (г. Минск, Беларусь)

Представления о ценностях у отечественных мыслителей формировались в контексте европейской гуманитарной мысли. В тоже время в интерпретации сущности и содержания культурных ценностей у белорусских мыслителей ощущается особенное аксиологическое восприятие реальности.

Суждения о соотношении земных и Божественных ценностей имеются уже в агиографической литературе, проповедях, притчах и молитвах, созданных

средневековыми просветителями. Ментальность субъектов христианской культуры, вытекающая из приоритета Веры по отношению к Разуму, породила у них религиозное ценностное отношение к миру. Так, в соответствии с теологической концепцией культуры К. Туровский считал Бога центром мироздания, его активным творческим началом, источником и причиной всего сущего. Поэтому он наделен рядом моральных ценностей: Бог Всеблагий, Бог есть Любовь, Бог – Абсолютное Добро [3]. Идея несоизмеримости Бога и созданного им мира – чисто человеческой мерой, неподвластности Божественного бытия этой мере – одна из важнейших идей религиозно-философских проповедей Авраамия Смоленского и Климента Смолятича. В «Послании Фоме пресвитеру» К. Смолятич высший смысл человеческого существования сводил к пониманию строения мира и Божественной организации бытия. А. Смоленский также призывал верующих неуклонно придерживаться моральных принципов христианства, все время помнить о Боге, молиться день и ночь, чтобы не быть осужденным на Суде потом [5, с. 27].

Средневековый теоцентризм возвышал и человека, открывал перед ним величественную духовную перспективу, возможность бесконечного духовного роста. Благодаря такой абсолютно позитивной интерпретации человек занимает особое значение в теологической аксиологии. Проблема человека как образа Божьего, величайшей ценности после Бога символически раскрывается К. Туровским в некоторых его притчах. Мыслитель полагал, что, будучи образом и подобием Бога, человек находится в особых отношениях с Ним, как со своим Высшим Первообразом. Человеку открывается возможность познания Бога, возможность личного общения с Ним.

Важнейшие категории аксиологии, в рамках которых средневековые мыслители рассматривали учение о человеке – это любовь и свобода. Сообразность человека Богу в том, что человек наделен той же глубиной свободы, способен к такой же любви, какую сам являет Бог. Человек наделен даром свободы воли, ему предоставлено право выбора между добром и злом, Богом и дьяволом.

Белорусскими просветителями в основание религиозного типа культуры была положена такая ценность, как вера, которая ставилась выше разума. Разум должен служить вере, углублять и прояснять ее. Так, природу нравственного идеала Евфросинья Полоцкая усматривала в единстве веры, надежды и любви. В этой триаде вера выступала как особенное состояние духа, как святая простота, что ведет к Богу [2]. В блестящих проповедях и посланиях митрополит Киприан (XIV в.) подчеркивал величие и спасительную силу христианской веры.

Религиозно-философские тексты белорусских мыслителей позволяют высказать мысль о том, что в них воплощена такая акселиогическая категория, как прекрасное. В «Житии Евфросинии Полоцкой», проповедях К. Туровского высказывались позитивные отношения к красоте чувственного мира. В соответствии с ортодоксальным христианством они видели в красоте земной проявление Божественной красоты. В одной из проповедей, дошедшей к нам, Туровский говорил: «Яко же бо и пленница златы, растворены жьньчюгомь, с многоцень-

нымь каменемъ, веселять зрящих на ня очи, – нъ паче сих духовная нам красота, праздничи святии, веселяще вѣрных сердца и душа освящающе” [4, с. 26]. Идеалом красоты, к которой должен стремиться человек, он считал Божественных ангелов. О быстротечном характере физической красоты человека и видимого человеком мира и нетленной духовной красоте рассуждала и Е. Полоцкая.

Аксиологический контекст учений средневековых просветителей присутствует в признании и других инструментальных ценностей. Так, Евфросиния Полоцкая и Кирилл Туровский призывали верующих укреплять не только Веру, но совершенствовать и Разум посредством чтения книг. В одной из притч Туровского говорится: «Сладко бо медвенный сот и добро сахар, обоего же доброе книгий разум: сия убо суть скровища вѣчных жизни» [4, с. 37]. В знаниях, в чтении книг и упражнении разума мыслитель видел путь к моральному совершенству и интеллектуальному развитию. Разум для него был одной из ценностей земной жизни. В одной из его притч говорится: «Гора будзе ўсім тым, хто не трымаўся кніжнай мудрасці і наказаў духоўных бацькоў; гора ўсім тым, хто пад гульні і скокі апіваўся віном; гора будзе жалейнікам і гора тым, хто іх слухаў, бо ўзвялічвае д’ябла – губіць усіх хрысціян» [3, с. 627].

Вместе с тем мыслители белорусских земель все-таки акцентировали внимание на такой подлинной, на их взгляд, ценности как Бог. Нравственные, политические, эстетические и другие ценности они трактовали как эманации Божества. История человечества, как они полагали, творится взаимными усилиями Бога и человека.

Таким образом, можно утверждать, что у отечественных представителей религиозно-идеалистических учений Средних веков еще отсутствует целостное представление о природе ценности как таковой. Ценность у них понимается в религиозной форме как представление о сакральном, трансцендентальном, божественном, а все остальные конкретные модификации ценностей и ценностного сознания признавались чисто формальными, поверхностными, несущественными. Высший смысл человека мыслители Средневековья усматривали в постижении Божественной мудрости. Представители средневековой религиозной мысли были погружены во вневременные – абсолютные и вечные – ценности. Сущность религиозного ценностного сознания, на наш взгляд, очень верно определил Э. Дюркгейм, говоря, что религия ценностно осмысляет все сущее, связывая, таким образом, природу, общество, человека, бытие и небытие реальное и воображаемое, конкретное и абстрактное [1]. Представления белорусских мыслителей о ценностях в христианской концепции творения истории, как представляется, оптимистичны при всем их драматизме и трагизме, ибо исходят из веры в конечную победу Добра, которое и суть Господь и верные Ему души.

### **Литература**

1. Дюркгейм, Э. Самоубийство: Социологический этюд / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. А.Н. Ильинского ; под ред. В.А. Базарова. – М. : Мысль, 1994. – 400 с.
2. Житие преподобной Евфросинии Полоцкой / примеч. Г.Н. Шейкина. – Минск : Братство в честь Святого Архистратига Михаила в г. Минске, 2004. – 39 с.

3. Кирилл Туровский. Святого Кюрила мниха слово о сънятии тѣла Христова с креста, и о Мюроносицах, от Сказания Евангельскааго, и Похвала Иосифу, в недѣлю 3-ю по Пасць / Кирилл Туровский // Хрѣстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры / склад. А.Ф. Коршунаў. – Мінск : Дзярж. вучэб.-пед. выд-ва Мін. асветы БССР, 1959. – С. 26–33.
4. Кирилл Туровский. Кирила мниха Притча о чelовѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе чelовѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ / Кирилл Туровский // Хрѣстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры / склад. А.Ф. Коршунаў. –Мінск : Дзярж. вучэб.-пед. выд-ва Мін. асветы БССР, 1959. – С. 37–45.
5. Кірыла Тураўскі. Кірылы манаха вельмі карыснае павучанне / Кірыла Тураўскі // Мысліцелі і асветнікі Беларусі : энцыкл. даведнік / Беларус. Энцыкл. ; гал. рэд. “Беларус. Энцыкл”: Б.І.Сачанка (гал. рэд.) і інш. ; маст. Э.Э. Жакевіч. – Мінск : БелЭн, 1995. – С. 627.
6. Смолік, А.І. Беларуская культуралогія: гісторыя і сучаснасць / А.І.Смолік ; Мін-ва культуры Рэсп. Беларусь, Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў. – Мінск : БДУКМ, 2014. – 276 с.

## ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

### ПРОБЛЕМЫ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ И СВОБОДЫ СОВЕСТИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА

**Лисичкин Владимир Михайлович**

учреждение образования «Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова»; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

Научные исследования в различных направлениях религиоведческого знания в Республике Беларусь в 1990-х – начале 2000-х гг. осуществлялись гуманитарными институтами НАНБ, профильными кафедрами учреждений высшего образования, а также специализированными научными центрами, среди которых – Центр изучения современной религиозности (г. Минск), экспертно-правовое товарищество «Инициатива FORB» (г. Минск), Могилевский религиоведческий центр (МРЦ; до 2011 г. – Региональный центр религиоведческих исследований МГУ имени А.А. Кулешова). Теологический характер имеет Информационно-консультативный Центр им. прп. Иосифа Волоцкого при Минском Епархиальном Управлении.

В исследованиях МРЦ в конце 1990-х – начале 2000-х гг., наряду с научно-методическим обеспечением чтимых в МГУ имени А.А. Кулешова религиоведческих дисциплин, [1; 2; др.] особое внимание уделялось проблемам конфессиональных процессов и свободы совести в Республике Беларусь, рассматриваемым в контексте идейной трансформации современного социума.

Изучалось современное состояние конфессий в Беларуси. В частности, осуществлен детальный анализ истории возникновения и развития, специфики идеологии, культа и внекультовой деятельности пятидесятничества в Беларуси. [3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; др.] Исследовались различные аспекты функционирования и ряда других организаций позднего протестантизма. [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; др.] Изучались особенности институционального развития современного православия в Беларуси, включая специфику, структуру и динамику развития конфессии, правовой статус БПЦ в Республике Беларусь, социальную доктрину, доктринально-догматические, культовые и внекультовые тенденции традиционализма и модернизма. [19; 20; 21; 22; 23; др.] Особое внимание уделялось феномену новых религиозных движений («новых религиозных объединений», «неокультов»). В ряде публикаций в систематизированном виде представлены наиболее распространенные организации данного типа, особенности их религиозных доктрин, организационной структуры и деятельности. [24; 25; 26; 27; 28; др.]

Исследовались специфика и динамика конфессиональной структуры республики, тенденции развития конфессиональных процессов, характер госу-

дарственно-конфессиональных и межконфессиональных взаимоотношений. [29, с. 7-64, 221-268; 30; 31; 32; 33; др.] В контексте религиозной жизни Республики Беларусь осуществлен системный анализ региональной специфики и тенденций развития современной конфессиональной ситуации в Могилевской области. [12; 13; 14; 15; 34; 35; др.] Предметом изучения выступала специфика и динамика религиозности и вероисповедных ориентаций населения, [36; 37; 38; др.] в том числе в региональном измерении, включая молодежную среду Могилевского области. [39; 40; 41; др.]

В ряде публикаций представлено становление и развитие в Беларуси свободомыслия и свободы совести в контексте отечественной культуры, общественной и философской мысли, права и государственно-конфессиональных отношений X–XX вв. [42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; др.] Исследовалось современное состояние законодательного закрепления прав человека в отношении религии в Республике Беларусь в контексте международного и зарубежного права. [29, с. 66–171; 49; 50; 51; 52; 53; др.] Предметом изучения являлись также взаимоотношения религии, свободы совести и системы образования; [29, с. 178–190; 54; 55; 56; 57; 58; др.] место религиозных ценностей и свободы совести в общественно-политической жизни и государственной идеологии, обеспечении национальной безопасности Республики Беларусь [29, с. 171–178; 59; 60; 61; 62; 63; 64; др.].

С 2006 г. МРЦ при МГУ имени А.А. Кулешова проводит Международные научно-практические конференции «Религия и общество». В публикуемых сборниках отражаются результаты современных научных исследований в области истории религии, свободомыслия и свободы совести, роли этих феноменов в историко-культурном и духовном наследии Беларуси [65–73]

## Литература

1. Религиоведение : типовая учеб. программа для высш. учеб. заведений / сост.: В.В. Старостенко, А.Л. Куиш, Т.П. Короткая, О.В. Дьяченко. – Минск : РИВШ, 2011. – 40 с.
2. Старостенко, В.В. Религиоведение : учебник / В.В. Старостенко. – Минск : ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с. : ил.
3. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси : монография / О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.
4. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев : Издательство МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
5. Дьяченко, О.В. Особенности идеологии и культуры неопятидесятников в Беларуси / О.В. Дьяченко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. – 2000. – № 1. – С. 34–41.
6. Дьяченко, О.В. Пятидесятники в Беларуси / О.В. Дьяченко // Гуманітарна-эканамічны веснік. – 1998. — № 3. – С. 18–24.
7. Дьяченко, О.В. Политизация пятидесятничества в Беларуси: причины, генезис, следствие / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2008. – С. 15–19.
8. Дьяченко, О.В. Пятидесятническая «Церковь Бога» в Беларуси: особенности возникновения и развития / О.В. Дьяченко // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук : сб. науч. 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.

9. Дьяченко, О.В. Трансформация конфессиональной системы современного пятидесятничества в Беларуси // О.В. Дьяченко / Романовские чтения – 5 : сб. трудов Международной науч. конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – С. 123–124.
10. 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.
11. 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.
12. Дьяченко, О.В. Баптисты в современной истории Могилева / О.В. Дьяченко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць : зб. навук. прац VII Міжнар. навук. канф. 29–30 чэрвеня 2011 г. г. Магілёў / уклад.: А.М. Баццокоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА «МДУ імя А.А. Куляшова», 2011. – С. 278–287.
13. 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. – Вып. 2. – Могилев, 2012. – С. 50–54.
14. 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.
15. Дьяченко, О.В. К истории возникновения пресвитерианской «Церкви Святой Троицы» в Могилеве / О.В. Дьяченко // Романовские чтения – 2 : сб. трудов Международной науч. конференции / под ред. О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – С. 168–169.
16. 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.
17. Дьяченко, О.В. Религиозные организации позднего протестантизма в Беларуси в контексте реализации права на свободу вероисповедания / О.В. Дьяченко // Молодежь. Наука. Инновации : труды III-й международной научно-практической интернет-конференции / под ред. Г.К. Сафаралиева и др. – Пенза : Изд-во Пензенского филиала РГУИТП, 2011. – С. 212–214.
18. Дьяченко, О.В. Религиозные организации позднего протестантизма как институциональный фактор становления гражданского общества в современной Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 4 : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – С. 30–33.
19. 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. : ил.
20. Лисичкин, В.М. Православная теология на рубеже тысячелетий : пособие / В.М. Лисичкин. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – 72 с.
21. Лисичкин, В.М. Православие в современном белорусском обществе / В.М. Лисичкин, О.В. Дьяченко, В.В. Старостенко ; под ред. В.М. Лисичкина. – Могилев : УО «МГОИРО», 2012. – 100 с.
22. Дьяченко, О.В. Ереси и расколы в современном русском православии // О.В. Дьяченко / Религия и общество – 2: актуальные проблемы современного религиозоведения : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – С. 181–183.

23. Дьяченко, О.В. Современное русское православие и экуменизм // О.В. Дьяченко / Романовские чтения – 4 : сб. трудов Международной науч. конференции / под ред. Я.Г. Риера. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2008. – С. 128–129.
24. Дьяченко, О.В. Новые религиозные объединения / О.В. Дьяченко. – Мозырь : Белый ветер, 1998. – 152 с.
25. Дьяченко, О.В. Неокульты в Беларуси : пособие для педагогов, руководителей учреждений образования / О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2009. – 104 с.
26. Дьяченко, О.В. Новые религиозные движения в Беларуси : пособие / О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 136 с.
27. Дьяченко, О.В. Неокульты в православии: «Богородичный центр» // О.В. Дьяченко / Романовские чтения – 3 : сб. трудов Международной науч. конференции / под ред. И.А. Марзалюка. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – С. 138–139.
28. 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.
29. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории : монография / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с. : ил.
30. 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.
31. Старостенко, В.В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А.Куляшова. – 2005. – № 1. – С. 26–34.
32. Старостенко, В.В. Религии в современной Беларуси : пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 192 с.
33. 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.
34. 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. : ил.
35. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев : Могилевский облисполком, 2014. – 48 с. : ил.
36. Старостенко, В.В. Религиозность в современной Беларуси / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГОИРО», 2012. – 60 с.
37. Старостенко, В.В. Мифологемы о религии и конфессиях в Беларуси / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 5 : сб. трудов Международной науч. конференции. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2009. – С. 120–222.
38. 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.
39. 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. Бацуюкоў, І.А. Пушкін. – Магілёў : УА «МДУХ», 2013. – С. 357–363.

40. Старостенко, В.В. Современное состояние процессов самоопределения в отношении религии в студенческой среде Могилевского региона / В.В. Старостенко // Молодежная галактика. Ежегодный Альманах. – СПб., 2014. – № 14. – С. 113–119.
41. 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.
42. Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории : монография / В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. – 266 с.
43. Старостенко, В.В. Истоки религиозной толерантности в Беларуси / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А, Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія). – 2014. – № 2(44). – С. 52–58.
44. Старасценка, В.У. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчынай думцы эпохі Сярэднявечча / В.У. Старасценка // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі : у 6 т. – Т. 1 : Эпоха Сярэднявечча / В.Б. Евароўскі [і інш.] ; рэдкал.: В.Б. Евароўскі [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Інт-філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2008. – С. 440–470.
45. Старостенко, В.В. Идеи свободомыслия и свободы религии в ренессансно-гуманистической мысли Беларуси развитого Возрождения (вторая половина XVI века) / В.В. Старостенко // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII : Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Беларуси [Текст] : сборник. Часть 2 : Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси (актуальные проблемы конца XX – начала XXI в.) / сост. и общ. ред. Н.А. Кутузовой, А.А. Лазаревич, В.В. Шмидта. – М. : ИД «МедиаПром», 2011. – С. 169–185.
46. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 1 : От Древней Руси до конца XVI в. / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2014. – 300 с.
47. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 2 : От Брестской церковной унии до второй половины XVIII в. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 264 с.
48. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах : пособие : в 4 ч. – Ч. 3 : Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г. / авт.-сост. В.В. Старостенко, Э.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 260 с.
49. Свобода совести в Республике Беларусь: нормативно-правовое обеспечение : сборник документов / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 284 с.
50. Свобода совести в международном и зарубежном праве : сборник документов / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 240 с.
51. Старостенко, В.В. Особенности правового обеспечения свободы религии в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Релігійна свабода: навуковий щорічник. Відділення релігієзнавства інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України : збірник наукових статей з теми “Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики” / за загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – Київ : УАР, 2010. – № 15. – С. 283–289.
52. Старостенко, В.В. Коллизии становления «кооперационной модели» государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Свобода совести в российском и международном измерении : материалы Международной научно-практической конференции (Пенза, 23–24 октября 2012г.) / отв. ред.: д-р ист. наук И.И. Маслово, канд. ист. наук Б.В. Николаев. – Пенза : Изд-во «РГУИТП» (Пензенский филиал), 2013. – С. 150–153
53. Старостенко, В.В. О направлениях совершенствования законодательства о свободе совести в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Религия и общество – 9 :

- сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 31–34.
54. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А, Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2(36). – С. 32–41.
  55. Дьяченко, О.В. Религиозный компонент в системе образования / О.В. Дьяченко // Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры : материалы Международной научной конференции к 80-летию Института философии НАН Беларуси, г. Минск, 14–15 апреля 2011 г. / научн. ред. совет: А.А. Лазаревич [и др.] ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 114–116.
  56. Дьяченко, О.В. Религия, образование и проблемы межконфессионального взаимодействия в современном белорусском обществе / О.В. Дьяченко // Свобода совести в российском и международном измерении : материалы Международной научно-практической конференции (Пенза, 23–24 октября 2012 г.) / отв. ред.: д-р ист. наук И.И. Маслова, канд. ист. наук Б.В. Николаев. – Пенза : Изд-во «ПГУАС», 2012. – С. 272–277.
  57. Старостенко, В.В. Образование в Республике Беларусь: дилемма светскости и религиозности / В.В. Старостенко // Problemy nowoczesnej edukacji (The problems of modern education). Tom II–III : Aspekty multidyscyplinarne (Multidisciplinary aspects). – Częstochowa : Wydawnictwo Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie, 2012–2013. – S. 277–284.
  58. Старостенко, В.В. Религия и образование: правовые основы и практика взаимоотношений в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Религия как социальный институт : сборник / редкол.: И.Я. Кантеров, М.Н. Ситников, Е.С. Элбакян (отв. ред.). – М. : ИД «АТИСО», 2011. – С. 312–323.
  59. Дьяченко, О.В. Религиозный фактор в общественно-политической жизни Беларуси // О.В. Дьяченко // 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. 346–369.
  60. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в контексте реализации идеологии белорусского государства и обеспечения национальной безопасности / 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. 369–383.
  61. Старостенко, В.В. Власть и религия: светское государство и обеспечение свободы совести в Республике Беларусь / В.В. Старостенко // Христианство в Беларуси: история и современность : сб. научн. ст. / редкол.: А.А. Коваленя [и др.]. – Минск : Белорусская наука, 2014. – С. 11–17.
  62. Старостенко, В.В. Религиозная сфера и обеспечение национальной безопасности Республики Беларусь в гуманитарной области / В.В. Старостенко // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности: материалы III Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 9–10 апр. 2015 г. : в 2 ч. / Воен. акад. Респ. Беларусь ; редкол.: В.А. Ксенофонтов [и др.]. – Минск : ВА РБ, 2015. – Ч. 1. – С. 154–157.
  63. Старостенко, В.В. Религия и идеология белорусского государства / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ им. А.А. Кулешова : сб. научн. ст. / под ред. А.В. Иванова, Е.К. Сычовой. – Могилев : УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2012. – С. 4–9.
  64. Старостенко, В.В. Стратегия устойчивого общественного развития и конфессиональная сфера Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Рэспубліка Беларусь. 20 год незалежнасці : зб. матэрыялаў Міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 24–25 лістап. 2011 г. / рэдкал.: А.А. Каваленя [і інш.]. – Мінск : Беларус. навука, 2012. – С. 336–339.

65. Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – 324 с.
66. Религия и общество – 2: актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – 220 с.
67. Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А.А. Кулешова, 2008. – 328 с.
68. Религия и общество – 4 : сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – 232 с.
69. 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. – 264 с.
70. Религия и общество – 6 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 240 с.
71. Религия и общество – 7 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 232 с.
72. Религия и общество – 8 : сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – 220 с.
73. Религия и общество – 9 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – 240 с.

## СОДЕРЖАНИЕ

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

<b>Абраменко Е.Г.</b> Некоторые аспекты государственно-конфессиональных взаимоотношений в Республике Беларусь на современном этапе .....	3
<b>Агеенкова Е.К.</b> Проблемы правовой оценки радикальных направлений ислама .....	5
<b>Агееў А.Р.</b> Заняпад дзейнасці іўдзейскіх абшчын БССР у 1930-я гады .....	8
<b>Алейникова С.М.</b> «Русский мир», «каноническая территория» и «Святая Русь»: соотношение понятий .....	11
<b>Алексейчикова Н.Н.</b> Развитие канонического права на белорусских землях в XVI–XVII вв. ....	14
<b>Барсукова Л.И.</b> Учредительный документ религиозной организации как объект религиоведческой экспертизы по российскому законодательству .....	16
<b>Бондаренко К.М.</b> Православное духовенство у истоков правомонархических образований на территории белорусских губерний в начале XX в. ....	18
<b>Волошин Д.А.</b> Светское государство в парадигме клерикализации: тенденции последних лет .....	22
<b>Жукоцкий В.Д., Жукоцкая З.Р.</b> И.В. Киреевский: религия «русского европейца» .....	25
<b>Иванова Т.П.</b> Регламентация деятельности религиозных общин в первые годы Советской власти .....	27
<b>Іваноў А.А.</b> Змяненне становішча каталіцкай царквы на беларускіх землях пасля падзелаў Рэчы Паспалітай (да 1830 г.) .....	30
<b>Ионе В.И.</b> Семиотика «подсознания» и «смерти Бога» в дискурсе Джозефа Мерфи .....	32
<b>Исаков А.А.</b> Атеизм и религия в фокусе мировоззренческого синтеза .....	35
<b>Казарова Т.В.</b> Религиозная политика государства и проблема консолидации общества в современной России .....	38
<b>Казлова Н.І.</b> Антывелікодная кампанія савецкай улады на Гомельшчыне ў 1920-х гг. ....	41
<b>Круглов А.А.</b> Нравственны ли 10 заповедей Танаха? .....	43
<b>Кузьмин А.Д.</b> Конфессиональный подход в кадровой политике царских властей на территории белорусских губерний в 1864–1914 гг. ....	47
<b>Лавринович Д.С.</b> Русские женские кружки в общественно-политической жизни Вильно и Минска начала XX века .....	49
<b>Мазец В.Г.</b> Асаблівасці вяртання культавых будынкаў вернікам у БССР ва ўмовах перабудовы .....	52
<b>Матюшевская М.И.</b> Оценка секуляризации духовной жизни России и ее последствий для общества в творческом наследии Г.П. Федотова .....	55

<b>Мельникова А.С.</b> Борьба трудящихся с религиозной и национальной дискриминацией евреев в России в начале XX в. ....	58
<b>Нестерович Н.Б.</b> Государственная политика по отношению к религии и церкви в Беларуси в 1943–1953 гг. ....	60
<b>Нунуев Саид.-Х.М.</b> Государственно-конфессиональные отношения в современной России: политический аспект (на материалах исламских объединений) .....	63
<b>Одегова Е.А.</b> Православная церковь в Рязанской губернии в годы Первой мировой войны .....	66
<b>Опиок Т.В.</b> Изъятие храмов у православных религиозных общин БССР в 1920–1930 гг. ....	68
<b>Орлов В.М.</b> Джерела з історії релігійних об'єднань в Україні XIX – початку XXI століття.....	71
<b>Сазеева И.Б.</b> Свободомыслие Альбера Камю.....	73
<b>Соколовский К.Г.</b> О направлениях выстраивания межрелигиозного диалога (на примере Республики Казахстан).....	76
<b>Старостенко В.В.</b> Идея свободы совести в деятельности Конституционно-демократической партии России 1905–1906 гг.....	79
<b>Старостенко Э.В.</b> Священники белорусских епархий в рядах военного духовенства Российской империи в годы Первой мировой войны.....	82
<b>Табунов В.В.</b> Взаимоотношения старообрядцев, православной церкви и государства на белорусских землях в конце XIX – начале XX стст. ....	85
<b>Тригорлова Л.Б.</b> Изъятие церковных ценностей в Полоцком уезде (1922 г.) в контексте конфессиональной политики Советской власти.....	87
<b>Шашкова А.В.</b> Forum externum и forum internum права на свободу совести и свободу вероисповедания в российском законодательстве и международных актах .....	90
<b>Шнайдер Л.В.</b> Политика религиозной веротерпимости в Римской империи.....	93
<b>Элбакян Е.С.</b> Секуляризация как фактор формирования принципов светскости и свободы совести .....	95

#### ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

<b>Атмурзаева Ф.И.</b> Теоретические истоки исламского фундаментализма. Специфика северокавказского салафизма .....	99
<b>Базарэвіч Г.Х.</b> Канфесійныя лідары Браслаўскага павета Віленскага ваяводства ва ўспамінах старасты Зеліслава Янушкевіча (1923–1932 г.)....	101
<b>Бараненка В.В.</b> Працэс фарміравання абнаўленчых структур на тэрыторыі Магілёўскай епархіі ў маі–верасні 1922 г. ....	104
<b>Барсук Е.Е.</b> Беларуска-ўкраінскія ўзаемадачыненні ў XVII – XVIII стст.: праваслаўная апазіцыя ў Рэчы Паспалітай.....	107
<b>Выборный В.Д.</b> Уровень религиозности и состояние религиозного сознания жителей Могилевского региона .....	109
<b>Галынскі Р.Д.</b> Культываыя пабудовы Старога Быхава ў XVI–XVIII стст. ....	112
<b>Гончаров Н.Н.</b> Христианское «сектанство» в Западной Беларуси в межвоенные годы .....	114

<b>Гордейчук С.С.</b> Теоретические обоснования средневековых паломничеств (по данным источников).....	117
<b>Грищенко И.А.</b> Духовные аспекты проблемы церковного землевладения в Русской Православной Церкви на рубеже XV–XVI вв. ....	119
<b>Дьяченко О.В.</b> Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики.....	122
<b>Жижиан С.Ф.</b> Культовые каменные изваяния Могилёвского Поднепровья: к вопросу о синтезе языческих и христианских традиций.....	126
<b>Клімуць Л.Я.</b> Каталіцкая царква ў Іспаніі і Партугаліі ў XIX ст.....	128
<b>Космач П.Г.</b> Социальная деятельность католической церкви в США (конец XIX – начало XX в.).....	131
<b>Круподеря Е.А.</b> Специфика социально-коммуникативных стратегий «Церкви Объединения» на постсоветском пространстве .....	134
<b>Лубінскі І.І.</b> Становішча мусульман на беларускіх землях у часы ВКЛ .....	136
<b>Лю Янь.</b> Тотемизм как отражение мировосприятия древних китайцев .....	139
<b>Молодов О.Б.</b> Консолидирующий потенциал религии в православном регионе (на примере Вологодской области).....	142
<b>Подмарицын А.Г.</b> Циркулярные письма Святейшего Патриарха Алексия I управляющим епархиями о внутрицерковной жизни рубежа 40–50-х гг. XX в. ....	145
<b>Риер Я.Г.</b> Об исторических корнях ближневосточных событий.....	147
<b>Римко О.Г.</b> История греко-католической церкви после 1839 г. по материалам белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в.....	151
<b>Рогинский Р.М.</b> Старообрядческая жизнь юго-восточной Беларуси в середине XVIII в. ....	154
<b>Савчук Т.П.</b> Православные монастыри Пинщины: обзор литературы XIX – начала XX вв. ....	156
<b>Серак Е.В.</b> Католическое духовенство в сибирской ссылке (1863–1883 гг.) ....	159
<b>Сидоренко Б.И.</b> Конфессиональный состав населения Могилева 2-й половины XVII века в восприятии путешественников-иностранцев .....	162
<b>Старостенко В.В.</b> Динамика католицизма в Республике Беларусь и ее восточном регионе в статистическом измерении .....	165
<b>Суровегина Е.С.</b> Образ бога Велеса по данным нарративных источников.....	168
<b>Фролов И.А.</b> Конфессиональная история на страницах «Весніка Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова» в 1998 – 2014 гг. ....	170
<b>Христенко О.А.</b> Благотворительная деятельность протестантских организаций в Республике Беларусь: на примере ХБОО «Табя» (г. Могилев).....	173
<b>Циватый В.Г.</b> Глобальная дипломатия и религия: историко-политический и институциональный аспекты .....	175
<b>Черкасов Д.Н.</b> Епископ, воин, дипломат: Конрад Байе в политической жизни Лотарингии XV в.....	178
<b>Юдин В.В.</b> Религиозность населения Советской Белоруссии (1920–1930 гг.).....	180

## РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

<b>Аленькова Ю.В.</b> Неомифологизм и неоархаика как явления современной культуры .....	184
<b>Бароўская І.А.</b> Музыкальная культура беларусаў XVI–XVIII стст. (канты) .....	187
<b>Бучнева Н.Б.</b> Диалог религий и культур в условиях «новой» Европы.....	188
<b>Валитов А.А.</b> Православная церковь в социокультурном пространстве Западной Сибири по материалам Тобольской губернии на рубеже XIX–XX в. ....	190
<b>Габрусевич О.В.</b> Концепция антихриста в комментариях Брестской Библии ...	193
<b>Горбацкий А.В.</b> Из истории кафедрального костела Святого Станислава: костельный орган и его судьба .....	196
<b>Дедолко Ю.В.</b> Традиционные ценности буддизма как жизненный императив современного Homo economicus .....	199
<b>Ким Р.Д.</b> Религиозное разнообразие как фактор развития туризма .....	202
<b>Климович Л.В., Лукичева Л.Ю.</b> Роль культуры и религии в сохранении этнокультурной идентичности молодых эмигрантов .....	205
<b>Кожневская М.Г.</b> Деятельность женских благотворительных организаций в конце XIX – начале XX в. (на примере Пинского женского еврейского благотворительного общества).....	207
<b>Козловец Н.А.</b> Православная этика versus дух капитализма .....	210
<b>Колядко И.Н.</b> Проблема христианской культуры: основания кризиса «современности» .....	212
<b>Копылов О.В.</b> Духовность и религия как парадигмальные социокультурные формы в воззрениях А. Меня .....	215
<b>Костенич В.А.</b> Религиозные таинства: мифологические основания и философские транскрипции .....	218
<b>Круглова Г.А.</b> Христианская глобалистика и взаимодействие культур .....	221
<b>Марущак М.Б.</b> «Песнопения Божественной Литургии» П. Демущього в контексті української релігійної практики на межі XIX–XX століть .....	223
<b>Марченко З.Н.</b> Неоязычество как игровой феномен культуры .....	226
<b>Mianshenina Hanna.</b> Bizantyńsko-ruska polichromia Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim.....	228
<b>Монина Н.П.</b> Метафизические ценности христианства: отражение в храмовой архитектуре православия и католичества .....	231
<b>Одиноченко В.А.</b> Трактовка культуры в документах современной католической церкви .....	234
<b>Осадча О.А.</b> Проблема рецепції біблійного наративу в мистецтві постмодернізму .....	236
<b>Певнёва Н.М.</b> Место уникальных храмов России в развитии религиозного туризма.....	239
<b>Rączka Paula, córka Zbigniewa.</b> Pytania o Boga w subkulturze w świetle narracji hip-hopowych.....	241
<b>Рогова Е.Г.</b> Формування духовності особистості засобами релігійного мистецтва .....	244
<b>Саух П.Ю.</b> Религиоведение: на пути поиска собственной «Я-концепции»....	246
<b>Саух Ю.П.</b> Глобализационное видение буддизма в дискурсе перспектив устойчивого развития общества .....	248

<b>Солонская Н.Г.</b> Летописная статья о крещении Киевской Руси 988 г. как свидетельство возникновения древнерусских библиотек .....	251
<b>Стахно Н.В.</b> Мадэль “добрай смерці” ў праваслаўных вераючых Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVII ст. ....	253
<b>Терехин В.Н., Воробьева Н.В.</b> Фасад Крестовоздвиженской церкви г. Иркутска .....	255
<b>Уваров И.Ю.</b> Развитие идеологии и культуры шляхты ВКЛ в конце XV–XVI вв. ....	258
<b>Федорова М.В.</b> Религиозная идентичность как проблема наук о религии ...	260
<b>Чарнова К.А.</b> Гімнаграфія праваслаўнага богаслужэння ў творчасці беларускіх кампазітараў (XX – пачатак XXI стагоддзя) .....	263
<b>Чупахина Т.И.</b> Религиозный смысл русского музыкального искусства .....	265
<b>Ясев В.В.</b> Проблемы культурно-ценностных ориентиров в информационном обществе .....	268
<b>Яскевич Я.С.</b> Этико-религиозные ценности в экономике и бизнесе .....	271
<b>Яхно В.Н.</b> Евразийское религиозно-философское учение о симфонической личности .....	273

#### РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<b>Аникин С.А.</b> Мифологемы в духовном образовании как фактор межконфессиональных конфликтов .....	277
<b>Багаева О.Н.</b> Концепция «философской веры» Карла Ясперса и апофатическая традиция теологического мировоззрения .....	279
<b>Біруля К.В.</b> Творчасць беларускіх каталіцкіх святараў у кантэксце нацыянальнага Адраджэння .....	281
<b>Борецкая В.К.</b> Преподавание курса о религии в ситуации современного поликонфессионального польского общества .....	284
<b>Волженков В.В.</b> Практические меры умеренно-правых консервативных организаций на территории Беларуси в начале XX века в сфере народного образования .....	286
<b>Гладкова А.А., Васильева С.Г.</b> Религиозные мотивы в произведениях Г. Сенкевича и В. Брюсова .....	289
<b>Головач Е.И.</b> Деятельность депутата от Гродненской губернии В.К. Тычинина в III Государственной думе Российской империи .....	292
<b>Дудкін Я.Я.</b> Мова як сродак асіміляцыі сярод хрысціянскіх вернікаў ў Заходняй Беларусі 1921–1939 гг. ....	294
<b>Еўмянькоў В.І.</b> Выданне пратэстанцкай друкарні ў Любчы: “Proverbiorum a salomone russia...” .....	296
<b>Комарова И.К., Шумская Л.М.</b> Ценностная вертикаль трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» .....	299
<b>Короткая Т.П.</b> Диалогическая модель личности в персоналистической антропологии (Н. Бердяев, Э. Мунье) .....	302
<b>Кудрявцев В.В.</b> Патриотическое воспитание и религиоведение .....	304
<b>Кучер М.И., Френкель Е.Э., Сорокина А.Н., Денисюк Д.А.</b> Изучение концепций современного естествознания в контексте культурно-цивилизационного подхода .....	306

<b>Мосейчук Л.И.</b> Открытие Жировичской семинарии: к постановке вопроса.....	309
<b>Пушкін І.А.</b> Рэлігійнасць вучняў нацыянальных савецкіх школ у 1920–1930-я гг. ....	312
<b>Снопкова Е.И.</b> Аксиологические нормы в структуре методологической культуры педагога .....	315
<b>Чуль Р.В.</b> Церковно-приходское образование в Литовской православной епархии во второй половине XIX – начале XX вв. ....	317
<b>Шевчик О.В.</b> Идея всеединства как основной теоретический элемент воззрений Владимира Соловьёва .....	320
<b>Шкурова Е.В.</b> Социальные и правовые аспекты взаимодействия светских и религиозных институтов в образовательном процессе Республики Беларусь .....	323

#### ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

<b>Агапов А.С.</b> «Przesłanie Jezusa to miłosierdzie». Papieża Franciszka refleksja o miłosierdziu .....	326
<b>Аношка С.А.</b> Сімволіка новых рэлігійных рухаў як адлюстраванне дактрынальных падстаў веры: семіётыка крыжа ў Царкве Саенталогіі.....	328
<b>Borowska Katarzyna Urszula.</b> Współczesna „kultura odrzucenia” a „Kościoł ubogich” Papieża Franciszka.....	331
<b>Gałązka Włodzimierz.</b> Pokora w życiu społecznym.....	333
<b>Гуцева Т.Г.</b> Необходимость межрелигиозного диалога в условиях глобальных угроз .....	335
<b>Urbański Stanisław.</b> Komunia w życiu człowieka a miłosierdzie .....	337
<b>Zabielski Józef.</b> Kult obrazu Jezusa Miłosiernego jako wyzwanie „Roku Miłosierdzia” .....	339
<b>Крэнцицло Януш.</b> Деяния святых апостолов как историографическое произведение .....	342
<b>Куракина Л.М.</b> Духовно-религиозное просвещение студенческой молодежи .....	345
<b>Левская Л.А.</b> Роль религии в духовной жизни императорской семьи .....	347
<b>Лясота Георгий.</b> Несправедливость как глобальная проблема в энциклике папы Франциска „LAUDATO SI” .....	350
<b>Лясота Георгий.</b> Постулат социального мира в наставлении EVANGELII GAUDIUM.....	353
<b>Лясота Георгий.</b> Постулат справедливости как основа экономического развития и прогресса в социальном учении Католической церкви .....	355
<b>Павлюченков Н.Н.</b> Вопросы происхождения и истории религии в трудах священника Павла Флоренского .....	358
<b>Соколовская М.М.</b> Теологическая редукция представлений о ценностях белорусских мыслителей Средневековья .....	360

#### ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<b>Лисичкин В.М.</b> Проблемы конфессиональных процессов и свободы совести в Республике Беларусь в исследованиях Могилевского религиоведческого центра .....	364
--	-----

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

# РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 10

Сборник научных статей

Технический редактор *А. Л. Позняков*  
Компьютерная верстка *А. Л. Позняков*

Подписано в печать 27.05.2016.  
Формат 60х84/16. Гарнитура Ayal.  
Усл.-печ. л. 22,1. Уч.-изд. л. 27,5. Тираж 152 экз. Заказ № 179.

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 978-985-568-176-3



9 789855 681763