

Религия и общество-12

Сборник научных статей



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«МОГИЛЕВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

имени А. А. КУЛЕШОВА»

ЖИТОМИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИМЕНИ ИВАНА ФРАНКО (УКРАИНА)

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАН БЕЛАРУСИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ НАН БЕЛАРУСИ

МОГИЛЕВСКИЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 12

Сборник научных статей

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



Могилев
МГУ имени А. А. Кулешова
2018

УДК 2(075.8)
ББК 86я73
Р36

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

Рецензенты:

доктор философских наук *М. И. Вишневский*;
доктор культурологии *З. Р. Жукоцкая*;
доктор исторических наук *Я. Г. Риер*

Религия и общество – 12 : сборник научных статей / под
Р36 общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ
имени А. А. Кулешова, 2018. – 356 с. : ил.

ISBN 978-985-568-400-9

В сборник включены материалы научных трудов участников XII Международной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, МГУ имени А.А. Кулешова, 12–17 марта 2018 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.

Ряд материалов публикуется в порядке дискуссии и в авторской редакции. Мнение авторов может не совпадать с позицией редакционного совета.

УДК 2(075.8)
ББК 86я73

ISBN 978-985-568-400-9

© Коллектив авторов, 2018
© Оформление.
МГУ имени А. А. Кулешова, 2018

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

УДК 130.122

ÜBER DIE ROLLE DER RELIGION UND IHRER ALTERNATIVEN IN DER HEUTIGEN GEGENWART

Sebastian Scheipers,
Gymnasium (Dortmund, Deutschland)

In der heutigen Gesellschaft spielt die Religion ganz andere Rolle als früher. Die moderne Gesellschaft ist von Pluralisierung und Individualisierung geprägt. Trotzdem spielt die Religion eine große Rolle auch heute.

Religion hat in der heutigen Gesellschaft einen anderen Platz eingenommen als es noch vor Jahrzehnten der Fall war. Denn moderne Gesellschaften sind geprägt von Pluralisierung und Individualisierung. Dies fällt auch bei einem Blick auf die Religiosität und konfessionelle Zugehörigkeit auf. Es herrscht eine religiöse Vielfalt vor, welche sowohl Probleme als auch nicht zu verachtende Chancen und Möglichkeiten mit sich bringt. Zunächst ist festzuhalten, dass alle europäischen Länder „eine historisch gewachsene Prägung durch die katholische oder evangelische Kirche oder durch beide großen Kirchen zugleich“ [1, p. 45] erfahren haben. Die Kirchen, sowohl die katholische als auch die evangelische, spielten und spielen teilweise immer noch eine große Rolle für die einzelnen europäischen Länder. Da deren Mitgliederzahlen allerdings „seit mehreren Jahrzehnten rückläufig“ [1, p. 45] sind, entsteht Platz für neue Religionen oder andere (Glaubens-) Gemeinschaften. Zum Beispiel Untergruppierungen der bereits bekannten Religionen wie zum Beispiel die Freikirchen finden immer mehr Anhänger. Aber auch sogenannte Alternativen [1, p. 53] zu Religionen haben sich mit den Jahren entwickelt. Vom Grunde her gesehen ist eine Religion nicht zwangweise das, was wir traditionell unter ihr verstehen. Eine Religion beeinflusst zum Beispiel menschliches Verhalten, Denken und Wertvorstellungen normativ. Außerdem ist unter Religion das „Verhalten einer Gemeinschaft zu einem Bereich, der für sie übernatürlich und heilig ist und der sich vom Bereich des profanen Lebens abhebt“ [2] Demzufolge teilen die Anhänger einer Religion also ebenfalls diese oben erwähnten Aspekte wie Wertvorstellungen. Dieses Phänomen lässt sich in immer mehr auflebenden „Ersatzreligionen“ finden. Eine dieser ist für viele Menschen der Sport, vor allem der uns durch die Medien bekannte Fußball. Viele Anhänger verbünden sich in Fanggruppierungen, wie zum Beispiel Fanclubs. Sie teilen viele gemeinsame Ansichten mit den vielen restlichen Anhängern des Vereins und sind verbunden durch den Fußball. Dieser Aspekt lässt sich ebenfalls in den traditionellen Kirchen wie der katholischen wieder. In der katholischen Kirche zum Beispiel sind die Wertevorstellungen und einige Normen festgehalten in der Bibel, in den 10 Geboten, auch Dekalog genannt (vgl. Ex 20). Auch immer mehr Fanggruppierungen innerhalb eines Vereins haben Grundsätze entwickelt und ein oft eigenes Verständnis davon, wie sie diese ausleben. Für viele Fußballfans bedeutet Fan zu sein mehr als das Anfeuern der eigenen Mannschaft und man hört nicht mit dem Schlusspfiff auf, Fan zu sein. Genauso wenig hört man nach der heiligen Messe auf, Christ zu sein. Fan beziehungsweise Christ zu sein prägt das gesamte Leben eines Menschen, abhängig davon wie gläubig, beziehungsweise im Kontext von Fans besser „fanatisch“ man ist. Als gläubiger Christ, oder generell als Anhänger traditioneller Religionen, hat man etwas, das man regelmäßig anbetet, verehrt, und lobpreist, wie zum Beispiel Jesus Christus. Fußball-Fans haben dies auch: Viele Stars werden verehrt und als „Fußballgott“ gehuldigt. Sowieso gibt es im Sport, vor allem im

Fußball eine Vielzahl an Metaphern religiösen Ursprungs. Eine weitere Parallele zwischen Fußballfans und Gläubigen lässt sich in dem Ort, den sie zum ausüben ihres Kultes aufsuchen. Die oft alten Bauten der katholischen Kirchen sind imposant und prägen oftmals das Stadtbild, wie zum Beispiel der Kölner Dom. Aber auch Fußballstadien, oft auch als „Fußballtempel“ bezeichnet, werden immer imposanter und spielen ebenfalls eine wichtige Rolle innerhalb einer Stadt. Gläubige Christen suchen regelmäßig die Kirche auf, um dort gleichgesinnte zu treffen, mit denen sie ihren Glauben gemeinsam ausleben können. Ähnlich ist dies in Fußballstadien: Fans besuchen diese ebenfalls regelmäßig und haben, wie regelmäßige Kirchengänger häufig auch, ihren festen Platz, den sie aufsuchen. Beide Bauten, Kirchen und Stadien, sind so ausgelegt, dass sie große Menschenmengen beherbergen. Für viele Anhänger ist es die Gemeinschaft in ihrer Größe, die den Glauben erst so besonders macht. Die Menschengruppen, die zu Auswärtsspielen oder großen Spielen, zum Beispiel denen eines großen internationalen Turniers strömen, werden teilweise mit Wallfahrten oder Pilgerreisen verglichen. Besonders Reisen von Fußballfans, die mit Gewalt und Auseinandersetzungen einhergehen erwecken den Eindruck von Kreuzzügen (1095-1229). Denn man versucht, in einem fremden Gebiet. In der katholischen Kirche findet der Glaube seinen Ausdruck vor allem im Gebet, in der Kommunion und im Gesang. Der Gesang lässt sich ebenfalls in Fußballstadien wiederfinden und ist auch ein Ausdruck des Glaubens. Ebenfalls lässt sich die besondere Bedeutung von Symbolen im Fußball und der katholischen Kirche wiederfinden. In der katholischen Kirche ist das Kreuz das Wiedererkennungszeichen der Christen. Dies war nicht immer der Fall: Zu Zeiten der Christenverfolgung zum Beispiel gab es geheime Erkennungssymbole der Christen, wie zum Beispiel den **Ichthys**. Strömten in den vergangenen Jahrzehnten Woche für Woche Menschenmassen in die Gotteshäuser der katholischen Kirche, so sind es heute Fußballstadien, die sich immer mehr über ein volles Haus freuen können und ausverkauft sind. Stadien sind wie Kirchen eine Art Zufluchtsort, an dem Menschen Gleichgesinnte treffen können und sich entfalten können. Sie bieten den Menschen etwas Kontinuierliches an. Die heilige Messe ist eines von vielen Ritualen, das in der katholischen Kirche praktiziert wird und bis auf einige kleine regionale Unterschiede, weltweit gleich praktiziert wird. Der Fußball ist ebenfalls geprägt von Ritualen. Viele Anhänger haben einen bestimmten, festgelegten Ablauf, dem sie zum Beispiel am Tag eines Spiels ihres Vereines folgen. Diese Rituale folgen gewissen Schemata und sind bei genauerem Hinsehen um einiges tiefgründiger als sie auf den ersten Blick scheinen mögen. Denn gerade dies ist in unserer heutigen Gesellschaft immer seltener. Die von vielen oft und zu Recht als so wichtige beschriebene Modernisierung bringt nämlich auch negative Aspekte mit sich und sorgt zum Beispiel für eine erkennbare „Zunahme von Unsicherheit und Risiko“ [1, p. 45]. Dies bedeutet vor allem für die traditionelle Kirche eine Chance. Denn sie ist es, die auf eine lange Tradition zurückblicken kann und für den Hilfesuchenden eine gewisse Beständigkeit darstellt und Rückhalt bietet. Kirche und Fußball sind beide Institutionen, die helfen, den Alltag auszublenden und Schutz zu finden. Sie verbinden beide gleichermaßen Menschen aus sowohl unterschiedlichen als auch aus gleichen Umfeldern miteinander und vereinen sie. „Getrennt in den Farben, vereint in der Sache“ lautet das Motto eines Bündnisses aus unterschiedlichsten Fußballfans, die aber alle ein gemeinsames Ziel verfolgen. Ähnlich ist dies auch in der Kirche: Es gibt keinen Durchschnitts-Christen, sondern die Gemeinschaft lebt von der Verschiedenheit jedes einzelnen Mitgliedes und ist vereint durch den Glauben. Zwar sind diese auf den ersten Blick erst mal alle gleich, da sie Christen sind. Sie sind aber fast alle unterschiedlich religiös sozialisiert und teilen verschiedene Ansichten, auch im Hinblick auf die katholische Kirche. Diese Heterogenität ist Folge der Pluralisierung und der Individualisierung.

Alles in allem lässt sich sagen, dass Religion heutzutage auf unterschiedlichste Weisen ausgelebt wird. Neben den immer noch präsenten klassischen wie der katholischen Kirche

sind es auch wachsende Gemeinschaften, die Grundzüge der klassischen Religionen aufweisen und immer mehr wachsen. Für die Kirche ist dies allerdings nicht als Bedrohung zu sehen, sondern als eine sinnvolle Ergänzung oder eine Art Vorlage zur eigenen Anpassung oder Veränderung an die heutige Gesellschaft. Denn die klassischen Glaubensgemeinschaften haben in der Vergangenheit zu Recht eine sehr bedeutsame Rolle in der Gesellschaft gespielt und sind momentan in einer kleinen Krise. Dies liegt aber auch an der immer mehr zunehmenden Mündigkeit des Individuums und lässt sich ebenfalls in anderen Bereichen beobachten. Die (katholische) Kirche wurde nicht verdrängt, sondern wird nach und nach von anderen (Glaubens-) Gemeinschaften ergänzt.

Literatur

1. Gabriel, Karl, Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Deprivatisierung: Institutionalisierte Religiosität in Europa, in: Bormann, Franz-Josef und Irlenborn, Bernd. (Hg) (2008). *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*. Freiburg: Herder Verlag.
2. Möller, Martin (2008). RU praktisch und fachdidaktisch. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

УДК 2

UDZIAŁ ŚWIECKICH W ŻYCIU KOŚCIOŁA W ŚWIETLE KORESPONDENCJI ŚW. IGNACEGO Z ANTIOCHII

Kuderski Krzysztof,
Chrześcijańska Akademia Teologiczna (Warszawa, Polska)

Рассматривается участие мирян в жизни Церкви на материалах переписки св. Игнатия из Антиохии.

Św. Ignacy z Antiochii był wyjątkowym pisarzem wczesnochrześcijańskim, biskupem i wielkim myślicielem. W swoich listach opisuje hierarchię kościelną oraz lud Boży w pierwszym wieku. Często podkreślał w swoich listach potrzebę jedności biskupa z wiernymi. Jego listy chociaż napisane w pierwszym wieku nadal są aktualne. Poruszają problemy które występują we współczesnym Kościele. W dzisiejszym świecie, w którym jest tak wiele wyznań, należy szukać porozumienia i jedności, której wzorem pozostaje Trójca Święta. Misja, która została powierzona przez Chrystusa Jego uczniom, a potem ich kontynuatorom, jest trudna i związana z wieloma przeciwnościami i wyrzeczeniami. W dzisiejszych czasach wielu ludzi żyje poza Kościołem, nauką Chrystusa i sakramentami. Nie mają oni szacunku do hierarchii kościelnej. Nie rozumieją, z czego wynika autorytet duchownego. Wyjaśnienie tej kwestii znajduje się w listach św. Ignacego. Biskup Antiochii ukazuje, jak istotną rolę pełnią wierni w Kościele. Udział wiernych w życiu Kościoła jest nierozdzielny z usługą duchownych.

W Starym Testamencie istniał naród wybrany, którym byli Żydzi. Kontynuacją tego w Nowym Testamencie są chrześcijanie którzy tworzą Kościół Chrystusa [4, s.109]. Na zgromadzeniu królewskiego kapłaństwa, jakim jest lud Boży, zawsze powinni być ci, którzy przewodzą, oraz pozostali lud. Wspólne sprawowanie świętych czynności jest wyrazem nauki, że w Kościele wszystko jest sprawowane przez sam Kościół [1, s.50]. Zgodny z tym był św. Ignacy, który tak się wypowiadał: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus, tam i Kościół powszechny” [3, s.138]. W Kościele pierwotnym istniało kapłaństwo ludu, do którego należała służba powszechnego kapłaństwa w tym sensie, że świeccy byli pomocnikami osoby przewodniczącej nabożeństwu. Dlatego pełnia Kościoła wyraża się w zgromadzeniu eucharystycznym, a nie tylko w niektórych jego członkach.

Według Kościoła, wszystkie święte czynności sprawuje cały lud Boży. W pierwszym liście do Koryntian Apostoł Paweł pisze: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest społecznością ciała Chrystusowego? Ponieważ jest jeden chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami tego samego chleba” [2, s.1234]. Oznacza to, że święte czynności są sprawowane w zgromadzeniu kościelnym przez modlitwę całego ludu Bożego, który obejmuje osoby świeckie oraz hierarchię kościelną. Każdy człowiek ma prawo do sprawowania świętych czynności, ale obowiązkowo razem z całym ludem Bożym i koniecznie ze swymi przełożonymi. Przełożony ludu Bożego sprawuje święte czynności wraz z ludem, bez którego jego bycie przełożonym byłoby wątpliwe. Posługa świeckich w Kościele w świętych czynnościach nie czyni zbędną posługę przełożonych, ponieważ bez nich ich posługa nie mogłaby istnieć. Wierni są współpracownikami biskupa i prezbitera, gdyż w ich wspólnej posłudze dokonuje się święta czynność. Ich współsłużenie przy biskupie jest nie tylko z tego powodu, że w pewnym stopniu aktywnie uczestniczą w świętych czynnościach, ale dlatego, że są kapłanami Boga Najwyższego i rzeczywiście sprawują święte czynności oraz jedynie przy ich współsłużeniu kapłan je sprawuje. Laicy oprócz posługi w świętych czynnościach, mają także posługę w zarządzaniu Kościołem. Gdzie ma miejsce posługa rządzenia, tam jest także i lud. Lud nie rządzi sam sobą, lecz na podstawie posługi ustanowionej przez samego Boga jest rządzony przez swoich pasterzy [1, s.80]. W dziedzinie rządzenia Kościołem i w dziedzinie świętych czynności występuje jedność ludu Bożego z przełożonymi, na co kładł nacisk św. Ignacy Antiocheński w swoich listach : „Należy zatem, abyście postępowali zgodnie z myślą biskupa, co też czynicie. Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą. Dlatego to wasza zgoda i harmonia miłości wyśpiewuje światu Jezusa Chrystusa. I niech każdy z was także włączy się w ów chór, abyście w harmonii waszej zgody, biorąc ton Boga w jedność, śpiewali jednym głosem Ojcu przez Jezusa Chrystusa. Wówczas On was usłyszy i pozna przez wasze dobre czyny, że jesteście członkami jedności, abyście również zawsze mieli uczestnictwo w Bogu” [3, s.114]. Św. Ignacy w swych pismach wspomina o harmonii, która określana jest przez to, że biskup wraz z ludem służą Bogu w pełnieniu Jego woli w Kościele. Lud wybrany przez Boga daje uroczyste swoją zgodę na to, co dokonuje się w Kościele, świadcząc przez to o Bożej woli działającej w Kościele. Lud nie rządzi w Kościele, gdyż nie ma łaski rządzenia, lud króluje, gdyż otrzymał łaskę królewskiego kapłaństwa [1, s.84]. Wierni w Kościele mieli także działalność nauczania. Nauczanie jest posługą łaski i dlatego w Kościele mogą nauczać tylko ci, którzy otrzymali łaskę nauczania [1, s.91]. Laicy jako członkowie ludu Bożego mogą wypowiadać swoje własne opinie i poglądy. W dziedzinie rządzenia i nauczania lud Boży jest rządzony i nauczany przez tych, którzy są ustanowieni w tych posługach [1, s.103].

Literatura

1. Afanasjew, M. Kościół Ducha Świętego / M. Afanasjew. – Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002. – 404 s.
2. Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma. – Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie, 1990. – 1333 s.
3. Ignacy Antiocheński. Listy / Pierwsi Świadkowie: wybór najstarszych pism chrześcijańskich / przekł. A. Świderkówna; oprac. M. Starowiejski. – Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988. – S. 89-179.
4. Sawa (Hrycuniak). Chrystus – najwierniejszy Przyjaciel człowieka: zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962-1998 / Sawa (Hrycuniak). – Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2003. – 331 s.

КАМУ СЁННЯ ЗАМІНАЕ КРЫЖ, АЛЬБО СУЧАСНЫЯ АНТЫХРЫСЦІЯНСКІЯ ПАСТАВЫ Ў ЕЎРОПЕ ХХІ СТАГОДДЗЯ

Аношка Сяргей Анатольевіч,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Апостал Павел пісаў “бо не паслаў мяне Хрыстос хрысціць, але несці добрую вестку, не ў мудрасці слова, каб не адмяніць крыжа Хрыстова. Бо слова крыжа для тых, што ідуць у пагібель, ёсць вар’яцтва, а тым, што ідуць у збаўленне, – сіла Божая!” [6, с. 1008]. Слова, што былі спісаныя амаль дзве тысячы гадоў таму, сёння зноў актуальныя. У ХХІ ст. у сённяшняе Еўропе, на жаль, усё часцей можна пабачыць і стаць сведкам таго, як, здавалася б, прасунутыя еўрапейскія эліты, розныя фонды па абароне правоў грамадзян, NGO, а нават некаторыя гандлёвыя сеткі і карпарацыі спрабуюць цалкам прыбраць галоўны хрысціянскі сімвал з публічнай прасторы.

Галоўным тэзісам, які часта становіцца няўдольнай спробаю тлумачэння такіх пастаў, ёсць імкненне руху ў бок дабрабыту і абароны правоў рэлігійных меншасцей і няверуючых. Паводле такой логікі, крыж можа замяніць людзям з іншым светапоглядам, які розніцца ад хрысціянскай веры. У той самы час тыя ж абаронцы нейтральнасці і палітычнай карэктнасці чамусьці вельмі часта забываюцца на тое, што акрамя хрысціянскай сімволікі ў публічнай сферы Еўропы прысутнічае таксама шэраг знакаў і лагатыпаў іншых рэлігійных сістэм і вераванняў, ідэалогій ды поглядаў, але тое ім акурат ужо, маўляў, не перашкаджае.

Хрысціянства для еўра-атлантычнай цывілізацыі, да якой належыць таксама і сучасная Беларусь, заўсёды было і пакуль яшчэ надале застаецца катэгарычным імператывам, які вызначае маральныя аксіёмы для яе жыхароў. Праўда, секулярызацыя, што пакрысе распаўсюджваецца ў заходнім свеце, а таксама фактар т.зв. паліткарэктнасці садзейнічаюць сёння таму, каб у памяці жыхароў Еўропы не засталася нічога, што магло б атаясамлівацца з хрысціянскім падмуркам нашай цывілізацыі [4, с. 95–96]. Дзеля таго, каб убачыць, якім чынам сёння ў Еўропе, якая, здавалася б, непарыўна звязана з хрысціянскай цывілізацыяй і спадчынай¹, ідзе барацьба з крыжом, варта прывесці толькі некаторыя прыклады з апошніх гадоў, што датычаць розных дзяржаў нашага кантыненту.

У красавіку 2012 г. улады футбольнага клуба Real Madrid пасля падпісання кантракту з National Bank of Abu Dhabi пастанавілі прыбраць крыж з лагатыпу сваёй каманды, каб не дражніць мусульман. Крыж, які падараваў клубу яшчэ кароль Іспаніі



Рыс. 1. Упакоўка без крыжа на царкве з Lidl (злева) і рэальны здымак грэцкай царквы (справа)

¹ У 2004 г. трывалі дыскусіі наконт таго, каб у прэамбуле Канстытуцыі Еўрасаюза змясціць узгаданне пра хрысціянскія карэнні Еўропы, пра што прасіў нават сам папа Ян Павел II. Канстытуцыя – дакумент свецкі, у якім не варта размяшчаць узгаданні пра пытанні веры і маралі, казалі тады адны, без ісламу і юдаізму такое узгаданне не будзе мець сэнсу, казалі іншыя. Канстытуцыя апынулася глядзець у будучыню, але ігнаравала гістарычнае мінулае, як тое трапна было зазначана ў афіцыйным ватыканскім выданні L'Osservatore Romano. Пазіцыю рыма-католікаў падзяляў і Алексій II, тагачасны Патрыярх РПЦ, які назваў Асноўны закон Еўрасаюза бездухоўным [5, с. 371].



Рис. 2. Піктаграма базилікі Sacré-Сoeur перад зменаі RATP (злева) і цяперашні від (справа)

шчы св. Пятра. Распранутыя жанчыны, стоячы на каленях, трымалі крыжы ў руках, здзяйснялі вульгарныя жэсты і выкрыквалі “Твая вера – трымай яе ўнутры”; удзельніц затрымала паліцыя. Двума гадамі раней “актывісты” спілавалі 4-метровы праваслаўны крыж у Кіеве [3, с. 23].

У 2017 г. двойчы здарыўся скандал з нямецкай гандлёвай сеткай Lidl. Спачатку з упаковок грэцкіх тавараў знік крыж, які аздабляе знакамітыя праваслаўныя цэрквы на выспе Сантарыні, месяц пазней сітуацыя паўтарылася ў рэкламе крамы, дзе з’явіўся касцёл св. Антонія з лігурыйскай мясцовасці Дольчаэква ў Італіі, але ўжо без традыцыйнага крыжа на даху святыні. У тым самым месяцы крыж знік з упаковок грэцкага ёгурту вытворчасці кампаніі Nestlé.

У пачатку 2018 г. стала вядома, што Дырэкцыя парызскага транспарту (RATP) вырашыла на экранах фунікулёра, што возіць турыстаў на Манмартр, увесці змены. Раней на маніторах з’яўляліся карцінкі сабора з крыжамі наверх. Аднак пад ціскам французскай Рады Стану, якая пільнуе, каб аніводзін рэлігійны сімвал не быў прысутны ў публічнай прасторы, RATP вырашыла змяніць эмблему Sacré-Coeur. Сам відарыс застаўся амаль без змен, але – як лёгка здагадацца – зніклі крыжы, а замест іх зараз па-над дахамі базилікі лунае самотны голуб з аліўкавай галінкай. У некаторых еўрапейскіх краінах сёння даходзіць амаль да вар’яцкіх сітуацый. Так, былы галоўны канкурэнт А. Меркель і прэтэндэнт на пасаду канцлера Нямецчыны сацыяліст Марцін Шульц яшчэ ў сваю бытнасць старшынёй Еўрапейскага парламенту (2012–2017) неаднаразова заяўляў пра тое, што публічныя месцы павінны заставацца нейтральнымі, а, значыць, крыжы трэба адусюль папрыбіраць.

У падобным духу нядаўна разгарнулася барацьба з крыжом на помніку Яну Паўлу II у французскай мясцовасці Плоермель (фр. Ploërmel) у Брэтані. Рада Стану, што з’яўляецца вышэйшым органам адміністрацыйнага судаводства ў Францыі, пацвердзіла ў канцы 2017 г. вырак суда з Рэн (сталіца рэгіёну Брэтань) з 2015 г. аб тым, што паводле закону аб падзеле Касцёла і дзяржавы [1, с. 135] трэба прыбраць крыж, які аздабляе помнік пантыфіку, бо стаіць у публічным месцы. 22 студзеня 2018 г. прыйшлі навіны з французскай мясцовасці ў дэпартаменце Па-дэ-Кале – Сэнцінэль (фр. Sentinelle). Пасля рэнавацыі і рамонту касцёла св. Барбары, занесенага ў спіс культурнай спадчыны ЮНЕСКА, “дзіўным” чынам знік крыж, што заўважылі самі месцічы. Замест яго на даху ўсталявалі маланкаадвод. Архітэктар, які займаўся рамонтам, патлумачыў знікненне крыжа тым, што, як ён палічыў, тая фігура нічога не ўносіць да агульнага відарысу будынка.

Пералічаныя антыхрысціянскія паставы з’яўляюцца толькі малой часткаю той велізарнай вайны, якую сёння разгарнулі на Захадзе барацьбіты за нейтральнасць

і паліткарэктнасць. Гэтым людзям замянаюць крыжы ў будынках судаў (Нямеччына), на шыі дыктараў тэлебачання (Нарвегія), і нават на дзяржаўных сцягах (Швецыя). Усё тое, несумненна, у будучыні можа прывесці да таго, што мячэць Парыжскай Божай Маці стане не толькі раманам-антыўтопіяй, але рэчаіснасцю сённяшняй заходняй цывілізацыі.

Літаратура

1. *Drake, H. Contemporary France* [Тэкст] / H. Drake. – London; New York: Palgrave Macmillan, 2011. – 256 p.
2. *Ibrahim, R. Crucified Again: Exposing Islam's New War on Christians* [Тэкст] / R. Ibrahim. – Washington: Regnery Publishing, Inc., 2013. – 256 p.
3. *Smiet, K. One Size Fits All? Femen and the Limits of Secular Feminism* [Тэкст] / K. Smiet // *Gender and Activism: Women's Voices in Political Debate: Yearbook of Women's History* 35. – Amsterdam: Hilversum, 2015. – P. 15-34.
4. *Краснов, М. А. Христианство и права человека* [Тэкст]: компендиум / М. А. Краснов. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 147 с.
5. *Левяш, И. Я. Глобальный мир и геополитика. Культурно-цивилизационное измерение* [Тэкст]: в 2 кн. / И. Я. Левяш. – Минск: Беларуская навука, 2012. – Кн. 1. – 485 с.
6. *Першы ліст да Карыньянаў* / Біблія. Кнігі Святога Пісання Старога і Новага Запаветаў [Тэкст]. – Минск: Біблейскае таварыства ў Рэспубліцы Беларусь, 2012. – 1120 с.

УДК 322: 316.33

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ВЛИЯНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ФАКТОРОВ НА НЕЛИНЕЙНОСТЬ РАЗВИТИЯ МИР-СИСТЕМЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Венцель Наталия Васильевна,

Житомирский областной институт последипломного педагогического образования (г. Житомир, Украина)

Проведено исследование взаимосвязи социального института религии с государством и обществом, проанализировано влияние религиозных факторов на нелинейность развития мир-системы в условиях глобализационных процессов. Выяснено, что религия не является обязательным атрибутом преодоления экономической отсталости.

В настоящее время в условиях глобализации общества, развитие которого характеризуется экономической, политической и социальной нелинейностью и нестабильностью, изучение влияния религиозных факторов на развитие мир-системы часто остается на периферии научных исследований. При этом экономическое, политическое и технологическое развитие социума в XXI в. характеризуются усилением роли религии как атрибутивного составляющего современных социально-экономических процессов и требует новых научных подходов в сфере социально-философского анализа.

Философское осмысление влияния религиозных доктрин и религиозных институций на политику, экономику и другие сферы общественной жизни должно аккумулировать в себе наработки различных отраслевых дисциплин, освещающих проблему воздействия религии на преодоление экономической отсталости, и выработать комплексный подход к ее исследованию. Разработкой проблемы влияния религиозных факторов на развитие общества занимались Н. Белецкая, П. Бергер, М. Вебер, З. Бжезинский, А. Тойнби, С. Хантингтон, Л. Харрисон, О. Шпенглер и др. Концепту-

ально важный шаг в изучении влияния религии на развитие общества сделал немецкий философ М. Вебер. Ученый утверждал, что решающее значение в процессе возникновения современного капитализма имела Реформация через воздействие на систему общественных целей, ценностей и убеждений. По мнению мыслителя, протестантизм изменил в общественном сознании отношение к экономической деятельности и накоплению богатства, поскольку успешность в этих делах трактовалась протестантами как «знак Божьего благословения» [1, с. 71, 109]. Современные комплексные научные исследования позволяют более глубоко изучить влияние религиозных факторов на нелинейность развития мир-системы.

В исследованиях многих известных ученых (П. Бергера, Л. Харрисона, С. Хантингтона и др.) в контексте развития идей М. Вебера обосновывается позиция, что протестантские ценности способствовали развитию гражданского общества, укреплению общественных структур и институтов, экономическому развитию, расширению политических свобод, преодолению коррупции. Исследование взаимосвязи религиозных факторов и развития мир-системы показывают, что наиболее развитые страны (США, Великобритания, Германия) преимущественно являются протестантскими. Католические страны имеют несколько более низкие показатели социально-экономического развития, среди них Франция, Испания, Италия. Среди развивающихся стран значительная часть православные: Украина, Беларусь, Грузия, Армения, Румыния и др. Со временем в рамках глобализационных процессов, которые происходят в обществе, изменилась парадигма изучения проблематики влияния религиозности на экономическое и социальное развитие социума. Анализируя влияние религии на экономику, профессор П. Боедке предложил конструктивистскую схему, иллюстрирующую взаимоотношения идей и производительности системы. В интегрированном исследовании философы и экономисты Л. Ианнаксон, Д. Нил, П. Боедке и Д. Макклоски пришли к выводу, что экономический путь мышления помогает обществу в интеллектуальных попытках подойти к оценке того, как религиозные системы верований и религиозные организации легитимизируют и координируют социальное взаимодействие, обеспечивая или мир и процветание, или конфликты и бедность. По мнению ученых религия является носителем традиций, определяющих характер общества, поэтому анализ, который будет базироваться только на экономическом объяснении благосостояния одних наций и бедности других, не даст адекватной оценки влияния религиозных факторов и идей на поведение социума и общественных институтов [2, с. 18]. В то же время, социологические исследования Р. Инглхарта, Р. Барро и Р. МакЛиры, показали, что даже при отсутствии прямой взаимосвязи между экономической производительностью и религией, разнообразие факторы поведения общества, которые детерминированы религиозными идеями и убеждениями, определенным образом влияют на экономическое развитие. Американский ученый Р. Инглхарт обратил внимание на то, что потребность общества в безопасности побуждает обращаться к религии. По мнению ученого экономическое развитие в богатых странах повысило уровень социальной и экономической безопасности однако привело к секуляризации и уменьшению рождаемости в этих странах [3]. Поэтому при таких условиях религия не выступает обязательным атрибутом развития экономики и общества в богатых странах. Однако в беднейших странах «третьего и четвертого мира» уровень экономической, социальной безопасности постоянно снижается, что усиливает позиции религиозных факторов в странах периферии мир-системы, и одновременно ведет к укреплению религиозных идей и ценностей. При этом идеи, призывающие к сохранению семейных ценностей и традиций, одновременно сдерживают технологический прогресс и экономическое развитие общества. В процессе анализа развития мир-системы и проведения социологических исследований ученые

установили связь между религиозностью населения и уровнем ВВП на душу населения, который снижается в наиболее религиозных странах мира. Соответственно в странах с высоким уровнем дохода снижается показатель религиозности населения. Однако, например, в Белоруссии, которая занимает 80 место по уровню ВВП на душу населения, религиозными себя признают лишь около 30% населения [4]. Таким образом, между уровнем религиозности населения и экономическим развитием прослеживается обратная связь, но одновременно в странах ядра мир-системы эта связь имеет прямой характер. Например, уровень религиозности наиболее развитых стран, таких как США, Канада, Великобритания, Германия, Италия, Австралия, является одним из самых высоких в мире.

Следовательно, влияние религиозных факторов на развитие мир-системы зависит от конкретных аспектов, включающих наличие государственного регулирования религии, которая стимулирует ценности и принципы, ориентирующие общество на прогресс и развитие. При этом проблематика взаимосвязи и влияния религиозных факторов на нелинейность развития мир-системы в условиях глобализационных процессов приобретает все большее значение и требует более глубокого и детального изучения, поскольку именно эти факторы труднее всего поддаются процессу интеграции. В то же время игнорирование влияния религиозности на современное развитие общества, экономики, политики, права может привести к углублению нелинейности и неравномерности развития мир-системы в целом и отдельных регионов в частности.

Литература

1. Вебер, М. Протестантська етика і дух капіталізму: пер з нім. / Макс Вебер. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
2. Iannaccone L., Neal D., Boettke P. and McCloskey D. The Economics of Religion: A Symposium / Laurence R. Iannaccone, Derek Neal, Peter Boettke and Deirdre McCloskey. Faith & Economics. – N 46, 2005. – P. 1–23.
3. Inglehart R., Welzel C. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence / Cambridge University Press. 2005.
4. Crabtree S. Religiosity Highest in World's Poorest Nations [Electronic resource] // Steve Crabtree. Gallup. August 31, 2010. – Access mode: <http://news.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations>.

УДК 2

КОРЕЙСКИЙ ШАМАНИЗМ В ПЕРИОД ЯПОНСКОГО КОЛОНИАЛИЗМА

Войтеховская Марта Александровна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются особенности корейского шаманизма в период японской оккупации, а также изменения, которым он подвергся.

На протяжении колониального периода политика Японской империи в отношении Кореи менялась, однако одним из главных способов контроля над жизнью корейских граждан всегда оставалось последовательное разрушение народных верований. В 1910 году, когда Корея перешла под управление Японии, еще не существовало отдельного закона по контролю над шаманизмом, однако уже в 1912 году был издан Указ «О правилах применения наказаний в случае неподчинения полиции», в котором подробно описывались запрещаемые действия, такие как создание талисманов, «обманывающих людей», молитвы об удаче и выздоровлении больного, совершение жертвоприношений духам, введение человека в состояние гипноза и так далее, при совершении которых предполагалось наказание в виде штрафа или нахождение под

стражей от 1 до 30 дней. Такие меры позволили Японии узаконить контроль над народными верованиями [6, с. 536].

Особо поощрялось вступление корейцев в японские патриотические организации и обращение в синтоизм, поскольку он был государственной религией Японии. С 1935 года колониальные власти проводили целенаправленную политику по синтоизации Кореи: всем учащимся было предписано посещать синтоистские церемонии. В Корею были построены синтоистские святилища, наиболее значимым из которых было Корейское синтоистское святилище в Кёнсоне (京城). В корейских святилищах помимо корейских божеств почитались японская богиня солнца Аматэрасу и император Мэйдзи. Позже к ним добавились императрица Дзингу и сёгун Тоётоми Хидэёси. К концу колониального правления в Корею насчитывалось 82 синтоистских храма и 913 синтоистских святилищ [1; 2].

Япония также проводила исследования корейских обычаев и верований, однако ставила целью доказать превосходство японской нации. В опубликованном докладе о результатах исследования японского генерал-губернаторства были представлены случаи негативного влияния шаманизма, а также их подробный анализ, тем самым прямо и косвенно указывалось на необходимость уничтожения суеверий. Такая позиция печати формировала не только негативное отношение к шаманизму, но также частично выступала в негативном свете традиционные обряды, являющиеся неотъемлемой частью повседневной жизни корейского народа, и обесценивала корейскую культуру [6, с. 4]. Однако, несмотря на все попытки уничтожить шаманизм, по оценкам колониального правительства за 100 лет количество шаманов увеличилось с 10.000 до 12.380 [4, с. 30].

В течение почти всего колониального периода Кореи была широко распространена идея о том, что услуги шаманов являются бесполезной тратой денег. В одной из газет утверждалось, что в стране существует приблизительно 18.000 шаманов. Было подсчитано, что на деньги, которые были потрачены на услуги шаманов, можно было построить 4471 школу. Также в этой статье подчеркивалось, что население продолжает растрачиваться на шаманов, несмотря на нехватку риса. Рис считался богатством, а шаманы стали олицетворять дыру в бюджете, через которую это богатство утекало [4, с. 112]. В связи с началом японо-китайской войны в 1937 году из-за необходимости снабжать японскую армию корейское население столкнулось с острой нехваткой продовольствия [3, с. 242–243]. В таких условиях шаманы подверглись еще большей критике в печати, где представлялись бесполезным фатальным бременем для нации. Такая позиция еще больше подпитывала идею о том, что народ обрекает себя на голод, чтобы прокормить «жадных и эгоистичных шаманов» [4, с. 112]. Конечно, некоторым шаманам было официально разрешено осуществлять деятельность, поскольку они олицетворяли корейскую культуру, однако большинство из них продолжали работать под жестким контролем полиции, облагались штрафами, подвергались насилию и даже отбывали сроки в тюрьмах.

Однако не все представители корейского народа считали шаманизм пережитком прошлого и лишней тратой денег. Колониальное угнетение и попытки насильственной ассимиляции корейцев также стимулировали развитие идей о национальной идентичности жителей Страны утренней свежести и формирование нового взгляда на собственную историю и культуру. Так, в 1920-х годах вышел ряд публикаций, свидетельствующих о возросшем интересе к шаманизму. Корейский учёный Сон Чжинтхэ первым обратил внимание на шаманские песни, которые он начал собирать по всей стране, а позже опубликовал в сборнике «Коллекция сохранившихся божественных песен Кореи» (조선신가유편, 朝鮮神歌遺篇) [5, с. 10]. Также нельзя не упомянуть Чхве Намсона, наиболее известного своими трудами по истории. Одной из центральных его идей является концепция о том, что Корея всегда была центром восточной ци-

визации, а не её периферией. В своей книге «Трактат о Тангуне» (단군론, 檀君論), Чхве Намсон говорит, что Корея превосходила Японию и Китай. Также, именно благодаря ему статус Тангуна, легендарного основателя Древнего Чосона, значительно возрос. Чхве Намсон утверждал, что история Тангуна отражает шаманскую религию древней Кореи, а сам Тангун восходит к действительно существовавшему правителю-шаману, который жил в древние времена [5, с. 6].

В противовес японским ученым, целью которых было обоснование связей японцев и корейцев, Чхве Намсон стремился доказать, что корейцы не так тесно связаны с японцами. В этом отношении понятие шаманизма, а также связь корейского шаманизма не с Японией, а с Северо-Восточной Азией и Сибирью было очень полезно, особенно учитывая тот факт, что в то время японские учёные отрицали существование шаманизма у себя на родине. Таким образом, в ответ на японскую оккупацию формируется более позитивный взгляд на шаманизм, возникающий на фоне устоявшегося негативного отношения к шаманизму как к глупому суеверию.

Таким образом, в течение колониального периода японцами предпринимались попытки притеснения шаманизма с целью идеологического подавления духовных ценностей корейского народа. Эти планы, тем не менее, провалились и даже явились стимулом к возрождению у корейцев интереса к традиционным верованиям и обычаям. Колониальное угнетение и попытки насильственной ассимиляции корейцев также стимулировали развитие идей о национальной идентичности жителей Страны утренней свежести и формирование нового взгляда на собственную историю и культуру, в результате чего на фоне устоявшегося негативного отношения к шаманизму формируется новый положительный взгляд на народные верования.

Литература

1. Корея под властью Японии // Википедия [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Корея_под_властью_Японии. – Дата доступа: 27.10.2017.
2. Корейское синтоистское святилище // Академик [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1309729>. – Дата доступа: 29.10.2017.
3. Курбанов, С.О. История Кореи с древности до начала XXI века / С.О. Курбанов. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2009. – 680 с.
4. The Mudang: Colonial Legacies of Korean Shamanism // Academia [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа: https://www.academia.edu/8584174/The_Mudang_Colonial_Legacies_of_Korean_Shamanism. – Дата доступа: 27.10.2017.
5. Walraven, B. Our Shamanistic Past: The Korean Government, Shamans and Shamanism / B. Walraven // The Copenhagen Journal of Asian Studies. – 1993. –Vol. 8, 1. – P. 5-25.
6. 김, 희영. 무라야마 지준이 본 전남의 무격신앙 / 희영 김 // 전남대학교 호남학연구원. – 2011. – 15 p.

УДК 37.014.53

НАУКА И РЕЛИГИЯ В ВОЗЗРЕНИЯХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

Жукоцкая Зинаида Романовна,

БИП – Институт правоведения (г. Могилев, Беларусь)

Наука совершенно не компетентна решать вопросы, связанные с религией, ее область принципиально иная, чем область религии. Не наука нападает на религию, а плохая философия.

Н. А. Бердяев

Камнем преткновения для русской философии начала XX века стала проблема соотношения науки и веры, гармонизации их отношения друг к другу и связанных с этим перспектив социального развития. В своей программной работе «Пробле-

ма и задача социально-научного познания», впервые напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 112, М., 1912), Б. А. Кистяковский обращает особое внимание на разработку философской методологии социального познания. Сделать это без решительной критики «поповствующего» идеализма Бердяева не представлялось возможным.

Кистяковский считал, что недопустимо рассматривать и рекомендовать веру как единственный своего рода исход из неудовлетворительного состояния науки, из ее кризиса. Это две различные области духовной жизни человека, которые могут сосуществовать рядом, но которые не должны вмешиваться в дела друг друга. Ни одна из них не может служить критерием для оценки другой. Иначе, если мы с точки зрения одной будем судить о другой, то получим неправильные и даже нелепые выводы. На совершенно неверные выводы, по мнению Кистяковского, наткнулся Н. А. Бердяев. Ограниченному и относительному научному знанию, познающему лишь «большое», «бессмысленно-логическое» бытие, Н. А. Бердяев противопоставляет веру. По его словам, «знание – принудительно, вера – свободна»; «знание носит характер насильственный и безопасный, вера – свободный и опасный» [1, с. 37, 45]. Он характеризует веру не только как нечто несоизмеримое с научным знанием, но и как нечто прямо противоположное всему разумному, осмысленному, логическому.

Б. Кистяковский вступает в решительную полемику с признанным мэтром философии и настаивает на том, что оценивать научное знание, сравнивая его с религиозной верой, бессмысленно. Общеобязательность научной истины нельзя характеризовать как принудительность, противопоставляя ее свободному восприятию веры. В интеллектуальном акте, приводящем к познанию истины, есть также свобода выбора; всякому позволено ошибаться или цепляться за старые предрассудки; с другой стороны, открытие новой научной истины требует смелого полета мысли и большой силы умственного прозрения. Только уже установленные научные истины должны восприниматься всяким нормальным сознанием как нечто данное. Еще менее вера может быть поставлена как образец полного и совершенного знания перед ограниченностью научного познания, перед его обусловленностью категориями общего и частного, необходимого и случайного, должного и не должного и др. Кто может сомневаться в том, что предмет веры заключает в себя больше тайн, чем предмет науки? Тайна есть по преимуществу удел веры. Поэтому, во всяком случае, не путем сопоставления с верой, может быть выяснена ограниченность научного знания и свойственная ему обусловленность. Эта сторона научного знания поддается правильному освещению только при сопоставлении научного знания с гносеологическим идеалом божественного знания.

Только идеальный образ божественного сознания охватывает сразу все, а не мыслит, оперируя с частями, только он проникает в самую сущность вещей и не нуждается в категориях общего, необходимого, должного и др., только он постигает начало и конец всего, наконец, только он безусловно предметен, т.е. знание и бытие для него тождественны. Вера, конечно, не дает и не может дать такого знания [2, с. 14].

Характерно, что на фоне бердяевской «Философии свободы» (1911) Булгаковская «Философия хозяйства» (1912) выглядит, по мнению Б. Кистяковского, несравненно более рационалистически. Булгаков как будто даже совершает «решительный поворот в сторону признания автономии философии по отношению к религии, и таким образом он как бы возвращается к исходному пункту своего научного развития». [2, с. 14–15]. Правда, как мы теперь знаем, это был временный «поворот» и временное «возвращение» для Булгакова, избравшего в 1918 году путь священнослужительства. Но для Кистяковского это был важный симптом для обозначения действительной науки и веры, науки и религии, их принципиальной автономности по отношению друг к другу: «Только решительный, как методологический, так и гносеологический, плюра-

лизм может представить необходимые теоретические предпосылки для обоснования автономности каждого из проявлений человеческого духа; такой плюрализм, конечно, не исключает монизма в конечном синтезе» [2, с. 15]. Правда сам Кистяковский не оговаривает, как именно ему видится этот монизм «конечного синтеза»: как торжество Науки или сошествие Царства Божия на землю. Он просто выводит этот вопрос за рамки научной методологии социального познания. Он поступает так, как поступает ученый, а не *философствующий богослов*.

Аналогичным образом решается и проблема соотношения *политики и религии*.

Для многих представителей русской философии *естественного права* вопрос о соотношении политики и христианской религии – один из главных. У Б. А. Кистяковского, как истинного неокантианца, идея Бога, подчиненности социального порядка, государства и права религиозным ценностям скорее подразумевается, чем прямо высказывается. Идея должного, в конечном счете, ведет к необходимому существованию «Бога», хотя прямо об этом не говорится. Естественно-правовая теория, имеющая идеалистические основы, с неизбежностью предполагает трансцендентный источник жизни. Но истолковывать его можно по-разному.

Если обратиться к такому автору, как П. И. Новгородцев, то в его сочинениях можно найти довольно много рассуждений о необходимой связи религии и социальной жизни. Например, у Новгородцева абсолютный социальный идеал предполагает его включенность в божественное мироздание, прямую связь с Богом. Поздний Новгородцев прямо апеллирует к православию как важнейшей основе возрождения России [3, с. 201].

В философско-правовых воззрениях Б.А. Кистяковского идеи неокантианства и трактовка естественного права в духе ценностей либерализма, неотчуждаемых прав и свободы личности, правовой государственности и т.д. сочетались с религиозно-нравственным восприятием «правды социализма» в смысле необходимости справедливого решения социального вопроса и защиты неимущих на основе христианских представлений об осуществлении «солидарных интересов людей» [4, с. 192].

Таким образом, концептуальное построение Кистяковского связано не с подчинением науки (политики, культуры) религии, или, напротив, подчинением религии науке (политике, культуре). Кистяковский убежден в абсолютной автономности этих сфер человеческого духа, которые, хотя и взаимосвязаны, но не могут и не должны вступать в отношения господства и подчинения между собой.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы. – М., 1911.
2. Кистяковский, Б.А. Философия и социология права. – М., 1998.
3. Жуков, В. Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. – М., 2001.
4. Нерсесянц, В.С. Философия права. – М., 2000.

УДК 2

РЕЛИГИЯ И АТЕИЗМ ГЛАЗАМИ ПСЕВДОРЕЛИГИИ (на примере движения «Мертвая вода»)

Исаков Алексей Александрович,

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

Статья продолжает тему анализа атеизма с точки зрения различных мировоззренческих установок и характеризует псевдорелигиозные представления об

атеизме. Автор полагает, что псевдорелигиозная оценка атеизма есть не что иное, как манифестация обиденного мировоззрения.

Статья продолжает рассмотрение феномена атеизма с точки зрения различных мировоззренческих установок. Мы уже обращались ко взгляду на атеизм изнутри (в классической немецкой атеистической традиции середины позапрошлого столетия) и извне (в русской религиозной философии XX века). Теперь нас интересует образ атеизма в нетрадиционных религиях начала века XXI. Чтобы сохранить преемственность предмета, мы снова обратимся к явлению, претендующему на истинное понимание марксовской версии атеистического мировоззрения, а именно, к вероучению НРД «Мертвая вода». «Мертвая вода» представляет собой НРД квазинаучного типа, которое кратко можно охарактеризовать как подражание саентологии в условиях постсоветской России. Вероучение «Мертвой воды» имеет особое название – «Концепция общественной безопасности» (КОБ). КОБ – довольно интересный объект для типологии, поскольку сочетает в себе признаки псевдо- и квазирелигиозного вероучения в силу попытки преодолеть одновременно и религию (прежде всего, христианство) и советский атеизм, понимаемый как квазирелигию (в тиллиховском смысле). Однако, поскольку и религиозная, и квазирелигиозная традиции одинаково отрицаются КОБ, характеристика ее как псевдорелигиозного учения представляется в целом предпочтительной. В движении «Мертвая вода» есть несколько течений, но в рамках небольшой статьи мы можем сосредоточиться лишь на одном из них, возглавляемом В.М. Зазнобиным, авторство которого принято приписывать текстам, выходящим под грифом «Внутренний Предиктор СССР». Именно тексты Зазнобина в наибольшей степени претендуют на философский статус и решение мировоззренческих задач. Прежде всего, это касается текста «Диалектика и атеизм: две сути несовместны» (мы пользуемся наиболее доступной в сети редакцией 2003 года).

Первое, на что необходимо обратить внимание, это избегание Зазнобиным самого термина «религия» применительно к отрицаемым им традициям. Наиболее отчетливо оно заметно в типологии атеизма, который разделяется на два вида – материалистический (утверждающий небытие Бога, собственно атеизм) и идеалистический («возводящий на Бога напраслину» – все религии, кроме КОБ). В анализируемом нами тексте это принципиальное разделение вводится исподволь и не сразу, сопровождаясь лишь кратким поясняющим примечанием [2, с. 48]. Нет нужды говорить о бессмысленности такого словоупотребления, но с его помощью постулируется исключительность учения КОБ. В разных течениях КОБ пользуются симпатией и разные типы «атеизма». Сайт «Вики-КОБ» отдает приоритет идеалистическому атеизму, на основе которого «может развиваться очень цветистая культура, светская и церковная, которой при всём её великолепии единственно, чего будет ... не доставать, так это лада между людьми в обществе и лада между людьми и Природой» [1]. Но сайт «Объединения сторонников КОБ» трактует его иначе: «Идеалистический атеизм хуже, коварнее и опаснее откровенного материалистического атеизма, который ... бывает ближе к объективной праведности, сам не ведая того и не рассуждая попусту или лживо о Боге» [3].

Подробной критике «материалистического атеизма» Зазнобиным посвящен раздел 6.2 «Диалектика и атеизм». Чрезвычайно показательно, что в качестве объекта критики им избирается не собственно атеистическая, а другая псевдорелигиозная концепция. Основным оппонентом оказывается Ю.И. Мухин, опубликовавший в 1998 году статью под названием «Бессмертна ли душа человека?» Этот текст заключает в себе псевдорелигиозное учение о посмертном бытии сознания человека, являющегося предметом отбора со стороны мистически понимаемой

«Природы» [4], что не так и далеко от взглядов КОБ и употребления в ней мифологемы «Жизнь». Тем не менее, именно эти идеи (наиболее близкие) Зазнобин подвергает и наиболее жесткой критике. «Атеизм» же Мухина он отвергает не столько на основании заявления первого о «ненужности Бога», сколько из-за демонстративного приложения им к проблеме бытия бога рационального метода познания. В ответ постулируется «нравственно-этический» подход, с помощью которого возможно убедиться в бытии Бога. [2, с. 137].

«Идеалистический атеизм» становится жертвой «Внутреннего Предиктора» в разделе 6.3. При этом критике подвергается фактически собственная, зазнобинская, концепция новозаветного христианства. Она довольно близка многим средневековым рационалистическим ересям, обратившим внимание на конфликт между идеалами Нагорной проповеди и историческому христианству. Метод критики тоже не нов – в извращении христианства обвиняется апостол Павел, который разорвал единство разума и веры, и стал, по мнению Зазнобина, рядовым агностиком [2, с. 169–170]. Теперь уже «нравственно обусловленная» позиция оказывается источником разрыва связи с Богом, а «разум» – забытым источником ее восстановления. «Диалектика» «идеалистического» и «материалистического атеизма» здесь замыкается, делая полный круг и приводя к их практической неразличимости.

Не вдаваясь в анализ того, что КОБ предлагает «взамен» двух «атеизмов», охарактеризуем важнейшие особенности понимания атеизма представителями «Мертвой воды»:

1. Псевдотеоретичность. Дается определение и типология атеизма, но сами термины употребляются в совершенно не присущих им значениях и представляют собой «ярлыки». Фактически они необходимы лишь для утверждения исключительности КОБ и включаются в новояз на фоне разнородной лексики (эгрегор, дэхи, напраслина, впра и т.п.).

2. Противоречивость. И сами тексты «Внутреннего Предиктора», и тексты его последователей обнаруживают противоположные оценки «материалистического» и «идеалистического атеизма», а также стремление к неразличению их.

3. Замкнутость. Несмотря на многочисленные фрагменты религиозных и философских текстов, приводимые Зазнобиным, он стремится к анализу и дискуссии с такими же псевдорелигиозными концепциями, как и его собственная.

Вместе взятые, эти признаки позволяют сказать, что КОБ – это манифестация обыденного сознания, которое одинаково стремится к отрицанию и религиозного (в лице христианства), и философского (в лице марксизма) мировоззрения. Именно с этой точки зрения оно и не видит разницы между религией и атеизмом, так как они подчиняют сознание определенным нормам мышления (эгрегору – на новоязе КОБ). Тогда как обыденное сознание стремится сохранить свою «свободу» и право на произвольную трактовку любых философских, научных и религиозных концепций, что мы, собственно, и видим в вероучении «Мертвой воды».

Литература

1. Атеизм [Электронный ресурс] // Адрес доступа: http://wiki-kob.ru/%D0%90%D1%82%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B8%D0%B7%D0%BC

2. Внутренний Предиктор СССР (Зазнобин В.М.). Диалектика и атеизм: две сути несовместны. О естественном, но «забытом» способе постижения человеком Правды Жизни. Уточненная редакция 2003 года. – СПб., 2003. – 468 с.

3. Идеалистический атеизм [Электронный ресурс] // Адрес доступа: http://wiki.kob.su/%D0%98%D0%B4%D0%B5%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B8%D0%B7%D0%BC

4. Мухин, Ю.И. Бессмертна ли душа человека? // Дуэль. – 1998. – № 33 (80).

ТРАНСГУМАНИЗМ: НАЧАЛО НОВОЙ РЕЛИГИИ?**Климович Анна Игоревна,**

Белорусский государственный медицинский университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается возможная религиозная составляющая трансгуманизма, а также анализируются попытки совместить идеи движения с идеями мировых религий.

Трансгуманизм – новое философское направление, в центре которого находятся проблемы искусственного интеллекта, бессмертия человека и возможности его дальнейшей эволюции с помощью технологий. Термин был впервые употреблен Д. Хаксли в сборнике эссе «Новые бутылки для нового вина», где он утверждает, что человечеству нужна новая вера в возможности выйти за свои собственные пределы в очевидном аспекте. Здесь же он дает имя этой вере – трансгуманизм [3, р.17]. Современный идеолог трансгуманизма Ник Бостром трактует данный концепт в качестве комплекса воззрений, в основании которых лежит идея о том, что человек не является конечным результатом эволюции, а скорее всего лишь его ранней стадией [2]. Спектр обсуждения проблем внутри трансгуманизма предельно широк и затрагивает вопросы от возможности крионизации человека до загрузки сознания в искусственное тело. Сегодня наблюдается тенденция перехода идей трансгуманизма, изначально принадлежавших проблемным полям философии и науки, в область религии.

Вышеуказанная тенденция достаточно широко обсуждается среди современных западных философов и теологов. Так, например, Тед Петерс, автор таких работ, как «Бог – будущее человечества», «Играя бога», «Бог в истории Вселенной» отмечает, что современная идеология трансгуманизма приобретает все больше черт, связанных с религиозным мировоззрением. Как и религиозные деятели, представители этого движения манипулируют желанием человечества достигнуть бессмертия, только не в трансцендентальной, а материальной плоскости [6]. Следует отметить, что в действительности идея кибернетического бессмертия, а также идея загрузки сознания не так уж далеки от идеи сверхъестественного бессмертия.

Центральным понятием большинства религий является бог. В этом пункте среди трансгуманистов нет единого мнения. Мы можем встретить среди их идеологов людей, являющихся атеистами, но имеются и глубоко религиозные люди. В этом нет ничего удивительного, уже много лет мыслители этих двух направлений находятся достаточно близко друг от друга в идейном плане. В качестве примера, можно вспомнить дружбу между уже упомянутым Джулианом Хаксли и Пьером Тейяром де Шарденом. Их объединила одна и та же идея в возможность дальнейшей эволюции человека и Вселенной.

Обращает также внимание, что современные идеи трансгуманизма поддерживаются религиозными лидерами с мировым именем. Так, например, идеи проекта Россия 2045 одобрил XIV далай-лама, лично встречавшийся с его основателем – Д. Ицковым. Как утверждает сам Д. Ицков, религиозный лидер подчеркивал необходимость совмещения тела, робота и человеческого тела [7].

Идеологом буддийского трансгуманизма является Мишель Ла Тора, в своем программном произведении «Что такое трансгуманистический буддизм», он отмечает, что это движение представляет собой возможность достижения традиционных буддийских целей – избавления от страданий и достижения нирваны с помощью научных достижений и технологических средств [4, р. 220].

Основоположником трансгуманистического буддизма является известный био-этик Джеймс Хьюдж, изложивший свои идеи в работе «Кибер-Будда», где он пытается определить ключевые добродетели современного будущего и размышляет над тем, каким образом будет происходить моральное совершенствование в будущем, но при этом отмечает, что это будет возможным лишь при условии модернизации собственного тела, а также, вполне возможно, интеллекта [2].

Не только буддисты являются приверженцами трансгуманистических идей. Сегодня уже действует сообщество под названием Христианская Трансгуманистическая Ассоциация. Сторонники христианского трансгуманизма разделяют основную идею христианства – Бог есть любовь, отмечая при этом, что любовь при этом следует рассматривать как когнитивный процесс и Бог ожидает спасения человека благодаря тому, чтобы он научился любить идеально, а возможным это может стать только при помощи технологического улучшения человека [5].

Таким образом, очевидно, что трансгуманисты пытаются отмежеваться от традиционного понятия Бога, но идеи этого движения постепенно проникают в область догматики мировых религий, не всегда при этом получая отторжение. Наблюдается процесс их творческого переосмысления и попытки приспособления традиционных идей к специфике мировоззрения техногенного общества. Станет ли трансгуманизм религией нового типа, либо обогатит уже существующие – вопрос, остающийся для наших современников открытым.

Литература

1. Bostrom N. The transhumanist FAQ. [Electronic resource]. – Mode of access: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>. – Date of access: 15.01.2018.
2. FTP025: Cyborg Buddha – IEET's James Hughes on Transhuman Enlightenment and Basic Income. [Electronic resource]. – Mode of access: <http://futurethinkers.org/cyborg-buddha-james-hughes-transhuman-enlightenment/>. – Date of access: 15.01.2018.
3. Huxley, J. New bottles for new wine / J. Huxley. – London: Chatto & Windus. – 1959. – 318 p.
4. La Torra, M. What is Buddhist Transhumanist? / M. La Torra. // Theology and science. – 2015. – № 2. – P. 219–229.
5. Ledford, J.M. Prepare for HyperEvolution with Christian Transhumanism. [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.hyper-evolution.com>. Date of access: 27.02.2018.
6. Peters, T. The Future of Transhumanism as a New Religious Movement / [Electronic resource]. – Mode of access: <http://tedstimelytake.com/event/future-transhumanism-new-religious-movement/>. – Date of access: 15.01.2018.
7. Ицков, Д. Наши возможности значительно возрастут / Ицков Д. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vz.ru/society/2012/5/4/577312.html>. – Дата доступа: 01.03.2018.

УДК 159.947.2:1(091)

СВОБОДА ВОЛІ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФОМИ АКВІНСЬКОГО

Ковтун Наталія Михайлівна,

Житомирський державний університет імені І. Франка (м. Житомир, Україна)

У статті досліджується співвідношення свободи волі і необхідності у розумінні Фоми Аквінського. Особлива увага зосереджена на аналізі діалектичної єдності свободи волі і необхідності, свободи волі і розуму, свободи вибору і необхідності в інтерпретації Фоми Аквінського.

В умовах тривалих соціальних трансформацій, коли соціальна активність індивіда перебуває у стані перманентних важко прогнозованих змін, зростає значення світоглядних підходів, пов'язаних з дослідженням свободи волі людини. Хоча проблема

наявності свободи волі людини, маючи міждисциплінарний характер, вивчається у межах філософії, історії філософії, етики, філософії релігії, філософії права, психології, педагогіки, свобода волі в її співвідношенні з необхідністю як умова соціальної активності людини потребує ґрунтовного аналізу у соціально-філософській парадигмі. Це зумовлено тим, що дати однозначну відповідь на питання, чи існує свобода волі конкретної людини, неможливо, базуючись лише на дослідженні індивідуального буття. Це можна зробити, лише простеживши зв'язки індивіда з іншими суб'єктами соціальної активності.

У дослідженні свобода волі визначається як здатність людини до самовизначення своїх дій. Натомість необхідність тлумачиться як відображення внутрішньо стійких, повторюваних відношень дійсності. Атрибутивною ознакою необхідності є наявність у явищі лише однієї можливості, яка у перспективі втілюється у дійсність. Необхідність зумовлюється іманентно властивими системно повторюваними причинами. У такому розумінні свобода волі постає як протилежність необхідності, зокрема у соціокультурному середовищі. Водночас діалектична єдність свободи волі і необхідності базується на тому, що рівень інтенсивності свободи волі виявляється лише у її співставленні з необхідністю.

Значної актуальності дослідження свободи волі і необхідності набуло в епоху середньовіччя, коли вказана проблематика зосередилася навколо аналізу проблеми співвідношення свободи волі людини і волі Бога. У контексті цього важливого значення набуває аналіз розуміння свободи волі у працях Фоми Аквінського. Дослідження співвідношення свободи волі і необхідності мислитель розпочинає з визначення поняття «необхідність», яке, на його думку, може мати декілька значень. По-перше, необхідним є те, що належить об'єкту через причину, обумовлену його сутнісним началом [1, с. 131]. Це начало можна розглядати, як тілне, матеріальне, яке складається з протилежностей, або формальне. У цьому випадку мова йде про «природну» або «абсолютну» необхідність.

По-друге, необхідне властиве об'єкту згідно з зовнішніми факторами. У такій необхідності завжди є мета. З огляду на це, така форма необхідності називається «цільовою» або «корисністю». У випадку, коли суб'єкт діяльності примушує іншого до певних дій без можливості вибору протилежного, цей тип необхідності називається необхідністю «за примусом» [1, с. 131]. Така необхідність, з першого погляду, протилежна волі оскільки суперечить схильності речі. Однак, цільова необхідність не повністю заперечує волю адже позначає і відповідний спосіб досягнення мети. Подібним чином і природна необхідність не суперечить волі.

У зв'язку з цим Фома Аквінський ставить питання, чи володіє людина свободою волі. Щодо можливості вирішення цієї проблеми він наводить низку заперечень, вироблених у філософській традиції. За першим запереченням обґрунтовується думка, що людина не володіє свободою волі, адже володар свободи волі вчиняє за власним бажанням, а людина часто робить не те, що хоче. За другим запереченням, той, хто володіє свободою волі, здатен бажати або не бажати. Але людина не завжди на це здатна. За третім запереченням, обґрунтованим Аристотелем, «причина свободи в ній самій», адже те, що рухається чимось іншим, вже позбавлене свободи. Отже, людина не володіє свободою волі. За четвертим запереченням носій свободи волі є господарем усіх своїх дій. Але людина не володіє такою якістю. За п'ятим запереченням, також обґрунтованим Аристотелем, людина є такою, якою є її мета [1, с. 143]. Утім людина не уповні визначає свої цілі, часто вони визначаються зовнішньою необхідністю.

У відповідь на ці заперечення Аквінат доводить, що людина володіє свободою волі. У протилежному випадку розпорядження, поради, настанови, за-

борони, нагороди і покарання є марними. На його думку, у світі справді існують істоти, позбавлені можливості пізнання. Відтак, вони діють несвідомо. Певною довільністю, але жодним чином не свободою, обдаровані тварини. Людина ж діє згідно зі свідомо прийнятим рішенням, яке базується не на довільному інстинкті, а на основі свободи рішення.

Відповідаючи на перше заперечення наявності свободи волі людини, Аквінат відзначає, що хоча чуттєве бажання і підкоряється розуму, у деяких випадках воно може і протистояти йому. Часто благом є саме протистояння бажанню. У відповідь на друге заперечення філософ доводить, що для спасіння недостатньо лише самої свободи волі людини. Відповідаючи на третє заперечення, Фома Аквінський доводить, що саме свобода волі є причиною власних досягнень. Однак, зовсім не необхідно, щоб свобода волі була першопричиною самої себе. Першопричиною всього є Бог, який рухає всі причини, як природні, так і довільні [1, с. 144]. При цьому Бог, приводячи у рух природні причини, жодним чином не заважає їм у здійсненні їх природних дій. Так само приводячи у рух довільні причини, Він не позбавляє їх довільності. У відповідь на четверте заперечення мислитель доводить, що шлях реалізація вибору людини не завжди залежить від її волі. У процесі вибору людина може зіштовхнутися з перешкодами, які перебувають поза її волю. У контексті критики п'ятого заперечення філософ обґрунтовує подвійну сутність людини: природну і випадкову. Природна якість людини реалізується і в її розумі та здібностях, і в її тілі. Людина, виходячи з природних якостей, які залежать від розуму, бажає своєї головної мети – щастя. Таке природне бажання не підкорене свободі волі [1, с. 144-145]. Випадковими якостями Аквінат називає навички і пристрасті, які схиляють людину певного вибору. Такі якості підкорені розуму в тому смислі, що людини здатна нехтувати ними. Отже, в них немає нічого, що перешкоджало б свободі волі.

У цілому, Фома Аквінський поділяє необхідність на природну, абсолютну необхідність, обумовлену сутнісними ознаками явища та необхідність, зумовлену зовнішніми факторами. Цей тип необхідності є необхідністю за примусом, яка реалізується через мету діяльності або суб'єкта діяльності. Природна необхідність не виключає свободи волі. Воля розглядається мислителем як розумна сила, як розумне бажання. Безпосередній акт волі стосується не природної сфери, а сфери суспільного буття, де людина отримує право вибору. На основі поділу на індивідуальне і суспільне благо Фома Аквінський робить висновок, що у сфері індивідуального блага воля вільна від необхідності. Натомість у сфері долучення до абсолютного блага (Бога) воля з необхідністю тримається його.

Мислитель з'ясував, що людина як розумна істота володіє свободою волі. Однак однієї свободи волі для спасіння недостатньо, людина має бути зміцнена і сподвигнута Богом. На думку Фоми Аквінського, Бог не обмежує свободи волі людини, оскільки діє в кожній речі згідно з її істинною природою. Свобода волі обмежена зовнішніми факторами, невідвладними людині. Виділяючи у сутності людини природну і випадкову (навички і пристрасті) складові, мислитель доводив, що природні фактори не підвладні свободі волі, натомість навички і пристрасті залежать від вибору і свободи волі людини.

Література

1. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. – Т. 3 Трактат о человеке / пер., ред. и примеч. С. И. Еремеева / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2005. – 575 с.
2. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / Аристотель; [пер. с древнегреч.]. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 960 с.

БОГОХУЛЬСТВО, КОЩУНСТВО И БЛАГОГОВЕНИЕ: ОРТОДОКСАЛЬНЫЕ АКЦЕНТЫ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ

Костенич Владимир Анатольевич,

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

В статье рассматриваются некоторые базовые концепты религиозного усмотрения бытия и намечаются пути возможного культурологического расширения их исходной мировоззренческой семантики.

Пространство «веры в Веру», его базовые оппозиции, традиционно представлены в определённой «экстатике» душевных страстей и их духовных противоядий. Одновременно, лексика (любой) религиозной аксиологии, оставаясь априорно теоцентричной, тем не менее всегда (потенциально и парадоксально) центробежна, ибо наделена пафосом сакрального прозетелизма, стремится «освятить» своими трансцендентными смыслами «мирскую» территорию человеческой сущности. Именно в этой связи, религиозное сознание оперирует целым рядом категориальных фиксаций, которые призваны очерчивать (значимые для него) «адские бездны» и «райские кущи» экзистенциального бытования (верующего) человека. В частности, к числу таковых можно отнести такие «смыслоSoСтояния» верующего бытия, как «*богохульство и кощунство*».

Богохульство знаменует собой высшую форму (воинствующей и витийствующей) атеистической деструктивности. *Бог атакуется персонально, «в лоб» и фронтально, без суесловия лингвистических лукавств, без болеуто(м)ляющей дипломатии экуменических реверансов и толерантной политкорректности.* Богохульство ополчается на сам «факт» существования «Абсолютной Сущности», обретшей «антропологический Лик» и явившей себя в «историческом бытии человечества». Сама «абсолютность Абсолютного» вызывает гнев негодования и провокационную жажду «линчевать миражи». Богохульство, по-своему, некрофильно. Оно, как Фома Неверующий, желает развенчать Абсолютное, погрузив в Его плоть конвульсирующие руки собственного (инфицированного) любопытства. Бог не умер! Его просто «нет!» в любом(!) экзистенциальном обличье! Сама возможность богохульствовать и есть прямое «доказательство» Его отсутствия! Если Абсолют(ное) запаздывает с возмездием за «поруганную честь», следовательно, «греш Ему цена» и всякая теодицея лишается практического и теоретического смысла, считают инсургенты богоборчества.

Кощунство более «трансгранично», выступает опосредованной и обмирщённой формой духовной негативности, включающей в себя не только «религиозные», но и светские сюжеты «циничного бытия». В своей религиозной актуализации, оно активничает в зоне «творческих проекций» божественных воплощений. Сам Бог не отрицается! Но Он сатанински искушается на дуэль с пигмеями духа, возомнившими себя «новыми абсолютными» и карамазовски полагающими, что «всё дозволено» в области «человеческого слишком человеческого». Для кощунства нет никаких неприкосновенных «сакральных святынь», чьё существование нельзя было бы поругать святотатством небрежения и изуверской беспринципности. Отсюда, например, вандализм краснодарского совершеннолетнего «недоросля», потушившего сигарету об икону у входа в храм Архангела Михаила, а затем чванливо и безмозгло выложившего фотографии своих действий во всемирную(!) паутину. Или, приснопамятные историческому взору, *Pussy Riot*, устроившие «шабаш хорального беснования» в храме Хри-

ста Спасителя в Москве. Или, кощунственный инфантилизм «продвинуто-сдвинутого геймера», который играл в православной церкви Екатеринбурга с «виртуальными глюками» *Pokemon Go*.

(В)не религиозные ипостаси кощунства начинаются там, где «аминьствующие алтари» покидают многоликие артефакты своего «культурного» существования и транслируют семантику «святости» в светские зоны повседневно́го бытия, нуждающегося в подпитке (идеальной) абсолютностью человекофундированной гуманности. Здесь внекультурно культивируется «человечность», не обожествляемая, но богоподобная, «Божественное», при этом, предполагается «идейно», в качестве «смыслового горизонта» человеческих интенций, ориентированных на «принципиальную ответственность» за все свои «инициативы в бытии». Кощунство же тщится разрушить их «духовную вертикальность», оставить человека на ступени витальной ангажированности и постмодернистской карнавальности. *«Высокое и Истинное» объявляются (интеллектуально или поведенчески) «фантомными издержками культового сознания», не способного к «самочинному» активизму и деконструкции экзистенциальных непротивоположностей.*

Одним из (возможно, неожиданных) проявлений кощунства является *«инцест»*, правда, интерпретированный в расширенной (культурно-исторической) *категориальной* версии. Обычно, под инцестом принято понимать «сексуальную близость» между (едино)кровными родственниками. Подобная «абсолютная (телесная) близость» осуждается по *«генетическим»* и, выводимым из них, *«историческим»* основаниям. Инцест чреват *«биологическим»* вырождением» и по(э)тому он «самоубийственен» с точки зрения воспроизводства (качественного) «человеческого материала». Однако, на наш взгляд, инцест содержит в себе и культурологическую реактивацию. Он является концептуальной калькой «светского кощунства», так как аннулирует не (с)только генетические противопоказания для нашей «природы», но и «античеловечен» в своём обскурантизме по отношению к «совести», задающей абсолютные границы нашей «человеческой сущности». Когда, например (возобновляя оптику иллюстраций), мы узнаём из средств массовой информации о том, что некие «гламурные особи-особы» позволяют себе устраивать «рекламную стриптиз-хореографию» у Святого Огня или фоново рекламировать там же «нижнее бельё», у нас есть веские основания описывать данное поведение в терминологии инцеста, ибо оно оказывается *вульгарным панибратством со святынями* социальной памяти, попыткой «породнить себя» с высшими образцами человеческого подвижничества через забвение сакральной дистанции с ними.

Что же способно религиозно и культурно-исторически противостоять вышеупомянутым деградациям и регрессам человеческого духа? Налицествует ли в нашем социальном пространстве «должная реакция» на богохульные кощунства телесного низа и завистливой гордыни межеумочной фамиллярности к Абсолютному и «человечному»? Как представляется, ответ должен быть позитивным экзистенциально и перспективным мировоззренчески. В культуре присутствуют и полифонично бытийствуют (многократно апробированные в ней) свидетельства «святого (светлого) духа», которые концентрируются вокруг катарсических резонансов «благоговения». Благоговение первично отсылает нас к религиозному преклонению человеческого естества перед лицом почтительной радости от теофаний Творца, позволившего себе избрать человека (или какую-либо «Мы-общность») в качестве «моисеев-магометов-будд» Его открытий; трансляторов сакральной предельности и «неопалимых купин» Его попечительной Мудрости. Человека окутывает трепетный восторг и альтруистический (!) страх «богоизбранности», непосильной и ответственной одновременно. Сворачивается таинство подлинного (экзистенциального) причастия к «крови и плоти»

теистического Смысла, заполняющего человеческую душу «слезами умиления» и зрячей жертвенности.

Вместе с тем, благоговение шире своей религиозной проекции. Оно эксплицирует глубинные ресурсы «этической вменяемости», наличие (безоговорочной) приязни к Абсолютному и Святому, обращённость к эхографии совести и способность выражать свою личностную персональность в каллогатии ежедневной пронзительной Чуткости. Чуткости, достроенной до сродственности Общечеловечного! Благоговение общечеловечно в том плане, что посредством его «проживания», человек обнаруживает свою конгениальную соположенность с «историей побед *Человеческого Духа*» в её распределённой фактичности и преображающей фактурности. *Душа оплодотворяется духовным зрением!* «Отче наш...» символически звучит отныне, как активированный гимн *богоподобному в Человеке*, а не как поминальная молитва наших бытийных грехопадений!

УДК 2

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И СВЕТСКОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ОБЩЕСТВА

Куиш Александр Леонтьевич,

Институт философии Национальной академии наук Беларуси
(г. Минск, Беларусь)

Анализируется соотношение религиозности и светскости в современном обществе как фактор его духовной безопасности.

Одной из активно обсуждаемых проблем современного общества является проблема его *духовной безопасности* (см., например, [2, 4, 6]). Духовная безопасность тесно связана с понятиями *духовности*, *духовной деятельности*, *деструктивной духовности*.

Духовность человека представляет собой феномен, соединяющий в себе рациональные и иррациональные составляющие, светское и религиозное. В духовности, вне зависимости от способов восприятия и объяснения окружающего мира человеком (посредством философии, науки, искусства, мифологии, религии) воплощены нравственные, интеллектуальные, эстетические начала человеческого бытия.

Духовная деятельность — это деятельность, охватывающая все аспекты функционирования человеческой психики на её личностном, коллективном и массовом уровнях [6].

Социальный феномен духовности существует и развивается в обществе как в позитивно-конструктивной, так и негативно-деструктивной формах. Так, современному обществу зачастую характерны рост агрессивности, взаимного недоверия, релятивизм нравственных норм, утрачивание человеческого в человеке, нарастание чувств внутренней пустоты, апатии у нашего современника [4]. Это проявления деструктивной духовности, характеризующейся формированием определённой частью общества системы антиценностей, основанной на культе насилия, сопровождающегося причинением вреда окружающему миру и применяемого в целях извлечения материальной и моральной выгоды асоциальными способами [6].

В связи с этим встаёт вопрос о защите индивидуального и общественного сознания, вызванной воздействием информационно-психологических, кибернетических, сетевых и иных ресурсов, современной техногенной и урбанистической средой. Теоретической базой этой защиты является «определённая гармония между

внешним и внутренним миром, ...соответствие жизненно важных потребностей возможностям личности» [2, с. 42]

Разрабатываемая на основе этих представлений концепция духовной безопасности, рассматриваемая как составляющая национальной безопасности, отражает традиции жизнеустройства общества, его культуры и истории, а также уровень его морально-политического единства. Как отмечает А.В. Тонконогов, трагедия народов и государств, как правило, начинается с разрушения их духовности, с появления в сознании народа деструктивных идей, ценностей и неприемлемых способов их достижения. Поэтому обеспечение духовной безопасности является приоритетной задачей, так как она выражает моральный дух нации, ее способность ставить и решать исторические задачи [6].

Светскость и религиозность являются составными частями духовности. Анализ этих понятий является одной из актуальных тем современного религиоведения (см., например, [1; 3; 5; 7]). Религиозность основывается на понятии религии, суть которой заключается в вере в сверхъестественное, и основой знаний которой являются священные тексты, имеющие его своим источником. Одна из главных функций религии, – это регулирование поведения людей, обеспечение их упорядоченного функционирования в рамках некоторого социума. Поэтому религиозность человека и общества, проявляются в вере, поклонении, следовании сверхъестественному.

Что касается светскости, то, в противовес религиозности, она определяется тем, что основывается на свободной воле человека и общества в их деятельности, обустройстве жизни, взглядах и убеждениях. По словам Тейлора, светскость должна преследовать три цели: свобода (никто не может быть принужден к религии или вере); равенство (люди разных вер или основополагающих убеждений должны быть равны); братство (все духовные традиции должны быть услышаны и вовлечены в продолжающийся процесс определения того, чем является общество). Кроме того, светскость должна предполагать стремление к тому, чтобы поддерживать гармонию и взаимное уважение между последователями различных религий и мировоззрений. Следует согласиться с автором в его критической оценке склонности многих теоретиков светскости сводить её исключительно к вопросу об отделении государства от религии [5].

Говоря о светском государстве отметим, что в нём не существует какой-либо официальной государственной религии и ни одно из вероучений не признаётся обязательным или предпочтительным, последователи всех религий равны перед законом. Государство нейтрально по отношению ко всем конструктивным вероисповеданиям, религиозная свобода и уважение к плюрализму [7]. Имеет место также расширенное сотрудничество с религиозными объединениями на основе партнерства государства и граждан в области гарантий защиты и реализации их прав на национально-культурную и религиозную идентичность [3].

Как влияют светскость и духовность общества и граждан на их духовную безопасность. Как один из факторов последней, религиозный и светский способы деятельности должны дополнять друг друга и в жизни личности, и в жизни общества. Именно в этом случае социальные процессы обладают большей устойчивостью, нежели в случае подавления одного из способов деятельности другим. Это утверждение можно проиллюстрировать историческими примерами. Доминирование религиозного способа деятельности, ярким примером которого является европейское средневековье или некоторые современные исламские государства, в которых социальная жизнь подчиняется религиозным или созданным на их основе законам, приводит к стабилизации жизни в определённых рамках. Однако длительное воздействие религиозного фактора приводит к замедлению в развитии общества и, в конечном итоге, человека. С другой стороны, в обществе, в котором доминируют светские принципы

жизни, которое направлено на эффективность своей деятельности и доминирование социального прогресса в своём развитии, ослабляются регулятивы духовного поведения, что приводит к потере его духовной опоры и деградации, вплоть до разрушения. Таких примеров в истории немало. Это Римская империя, Советский союз, сюда можно начинать относить и современную Европу, в которой роль религии продолжает снижаться и, в отсутствие должных противовесов светскости европейской жизни, потребительская идеология всё больше разрушает систему социальных отношений.

Задача государства сохранить баланс этих видов социальной и духовной деятельности, обеспечить полноценное выполнение каждой из них своих функций. Это не только обеспечит социальную стабильность, но и устойчивое развитие общества.

Одним из важных условий такой стабильности является создание конструктивной правовой среды, немалую роль играет организация светского и духовного образования, очень важно определение направлений для светской и духовной деятельности, необходим также эффективный контроль за обоими видами деятельности со стороны общественных, научных организаций, государства.

Литература

1. Колякина Е.А. Определение сущности понятия «религиозность» / Е.А. Колякина // Вестник КГУ им Н.А. Некрасова. – 2007. – Т. 13. – С. 51-55.
2. Коршунов А.В. Духовная безопасность российского общества: основные угрозы и стратегии их преодоления / А.В. Коршунов // Власть. – 2012. – № 6. – С. 39-42.
3. Косиченко А. Светскость государства: казахстанские реалии и мировой опыт / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kazislam.kz/ru/islam-zhane-zaiyyrly-memleket/vnutrennie-kategorii/kazakhstan-svetskoe-gosudarstvo/item/5521-svetskost-gosudarstva-kazakhstanskie-realii-i-mirovoj-opyt> . – Дата доступа: 12.03.2018.
4. Саенко Н.Р. Духовная безопасность как составляющая национальной безопасности России / Н.Р. Саенко, А.В. Саенко // Успехи современной науки. – 2016. – № 1. – С. 94-97.
5. Тейлор Ч. Что такое светскость? / Ч. Тейлор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 218–253.
6. Тонконогов А. В. Духовная безопасность российского общества в условиях современного геополитического соперничества (социально-философский анализ) / Дисс. на соиск. степ. докт. филос. наук. // Науч. библ. дисс. и автореф. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.dissercat.com/content/dukhovnaya-bezopasnost-rossiiskogo-obshchestva-v-usloviyakh-sovremennogo-geopoliticheskogo-s#ixzz5A87Gz7Gt](http://www.dissercat.com/content/dukhovnaya-bezopasnost-rossiiskogo-obshchestva-v-usloviyakh-sovremennogo-geopoliticheskogo-sopernichestva-s#ixzz5A87Gz7Gt) . – Дата доступа: 12.03.2018.
7. Шахов М.О. К вопросу о правовом соотношении принципа светскости государства и принципа отделения от него религиозных объединений в современной Франции / М.О. Шахов // Религия и право : сетевое издание / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=393&ELEMENT_ID=5702 . – Дата доступа: 12.03.2018.

УДК 2

ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СВЕТСКИХ ШКОЛАХ

Лисовская Татьяна Витальевна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

В статье автор представляет основные принципы организации религиозного образования в светских школах на основании изучения европейского опыта. В качестве общих принципов в статье выделены добровольность, альтернативность и согласованность содержания учебных программ

На протяжении уже многих лет ведется дискуссия о относительно возможности преподавания знаний о религии в государственных общеобразовательных школах с

участием соответствующих религиозных организаций. При наличии множества как сторонников, так и противников религиозного образования, следует понимать, что вопрос взаимодействия светской системы образования и религиозного обучения лежит не столько в плоскости быть или не быть урокам религии в школе и возможно ли взаимодействие системы образования с религиозными организациями, а в плоскости реализации свободы выбора религии, добровольности, отсутствия прозелитизма (религиозной агитации) определённой конфессии, те есть в плоскости форм и механизмов осуществления религиозного обучения.

Религиозное обучение в светских школах осуществляется в различных системах государственно-конфессиональных отношений: в государствах с установленной государственной церковью (Дания, Норвегия, Греция, Великобритания), в моделях скоординированной сепарации (Австрия, Германия, Португалия, Испания, Италия), так и в системе враждебной сепарации – во Франции [1; 4]. Изучение европейского опыта показывает, что отсутствует унифицированная европейская модель, единый подход в области правового регулирования и практической реализации религиозного образования в светской школе. Государства по-разному распоряжаются своим историческим достоянием, по-своему формируют взаимоотношения с религиозными конфессиями и на основании этого осуществляют религиозное обучение в государственной системе образования. При этом следует отметить, что общепринятым является понимание необходимости сотрудничества государства и религиозных организаций в сфере образования в процессе формирования нравственности и социализации молодого поколения.

Проанализировав европейские системы образования можно выделить два основных подхода к реализации религиозного обучения в государственной школе [2]. В рамках первой модели в учебные программы введен обязательный учебный курс религиозного образования, который может принимать формы как изучения основ веры определенной конфессии, религии по выбору родителей, так и изучения религиозно-культурологического курса. В качестве примеров можно привести Германию, Швейцарию, Финляндию, Великобританию, Бельгию, Грецию, Италию, Румынию, Польшу, Австрию. Вторая модель религиозного обучения подразумевает получение знаний о религии в рамках интегрированных гуманитарных курсов либо в рамках факультативных курсов во вне учебное время (Франция, Венгрия, Ирландия, Испания, Португалия, Словакия).

Основными механизмами осуществления религиозного образования являются:

Факультативное обучение (Ирландия, Испания, Португалия, Финляндия, Греция, Мальта, Словакия), занятия проводятся основе добровольного выбора предмета и преимущественно во внеурочное время.

При обязательном изучении религии предоставляется возможность отказа от изучения религиозных принципов, а также предоставляются альтернативные курсы – «Этика», «Философия», «Ценности и нормы», курс нерелигиозной морали, «История религий» (Германия, Польша, Бельгия).

При обязательном религиозном обучении религиозные курсы включены в учебную программу, составляют от 7,7% учебного времени (Польша) до 5,6% учебного времени (Дания) в младших классах и от 7,3% (Польша) до 4,3% (Дания) в среднем звене [3]. Религиозное образование финансируется государством, программы проходят государственное лицензирование, обучение может осуществляться как штатными преподавателями, так и сертифицированными специалистами, представленными религиозными организациями (Испания, Италия).

При конфессиональном обучении в светской государственной школе необходимо выполнения двух основных условий:

- наличие установленного минимума учеников: в пределах 7–13 человек (в Польше – 7, Германии – 8–12, Австрии – 10, Болгарии – 13);
- наличие у религиозной организации официального права на ведение образовательной деятельности (договора с государством, юридического признания государством данной конфессии [4, с. 34]);
- религиозное образование организуется и контролируется религиозными общинами, которые берут на себя подготовку и отбор преподавателей, определение программ и апробацию учебников (Австрия, Бельгия, Кипр, Испания, Греция, Мальта, Польша, Португалия, Чешская Республика). Преподаватели религии нуждаются в сертификате пригодности, выдаваемом религиозными общинами (Австрия, Бельгия, Германия, Испания, Греция, Венгрия, Италия, Латвия, Литва, Люксембург, Мальта, Польша, Португалия, Чешская Республика, Словакия).

При различии систем осуществления религиозного образования основополагающими и незыблемыми принципами организации религиозного обучения в рамках государственной системы образования в европейских странах являются следующие принципы:

- добровольность изучения религиозных курсов;
- альтернативность: предоставление возможности выбора изучения религиозной культуры своей конфессии или курса нерелигиозной этики;
- согласование содержания религиозного образования с представителями соответствующей конфессии.

В то же время европейский опыт свидетельствует о сохранении преимущественного сотрудничества государства с традиционными религиозными общинами, которое высоко оценивает их вклад в развитие духовно-нравственной жизни общества, общественное и государственное строительство в целом.

Сегодня активно обсуждается вопрос, как и в каких формах может быть реализовано преподавание знаний о религии в школе. К реализации религиозного образования на постсоветском пространстве необходимо подходить с особой осторожностью, учитывая тот факт, что на протяжении советского периода было создано «квазирелигиозное государство», в котором роль государственной религии выполняла мировоззренческая концепция атеизма. И в настоящий момент возможно сохранение черт религиозного государства, но уже с доминированием определенной конфессии. Вышеописанный европейский опыт достоин быть учтенным для того, чтобы реализация религиозного образования послужила задачам формирования нравственной и духовной культуры молодого поколения, а также для того, чтобы не произошло нарушения реализации свободы совести и религии – основы сознательного выбора личностью своего духовного пути.

Литература

1. Козырев, Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе / Ф.Н. Козырев. – СПб.: Апостольский город, 2005. – С. 351.
2. Конституции государств Европы. Т. 1-2 / под общ. ред. Л.А. Окунькова. – М.: НОРМА, 2001. – С. 35.
3. Понкин, И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования / И.В. Понкин // Религиозная культура в светской школе: сборник материалов / отв. ред. и сост. Л.С. Гармаш и И.В. Понкин. – М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2007. – 215 с.
4. Pietrzak, M. Prawo wyznaniowe / M. Pietrzak. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1995. – 298 s.

ПРОБЛЕМА РЕАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В РАМКАХ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА

Марченко Зоя Николаевна,

Гродненский государственный медицинский университет
(г. Гродно, Беларусь)

Свобода мысли, совести и религии является фундаментальной основой прав человека, одним из величайших и наиболее ценных достижений современности. Несмотря на то, что большинство международных документов и национальных конституций гарантирует религиозную свободу, её защита является одной из актуальных тем дискуссий международных форумов.

Наряду с иными гражданскими и политическими правами религиозная свобода получила всеобщее признание во Всеобщей декларации прав человека. Впоследствии Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (1981г.). Декларация – единственный международный документ, касающийся вопросов религии, не имеет обязательной юридической силы, но именно он призван выполнять информативную и побудительную функции.

Вопрос о том, что представляет собой религиозная свобода, представляется обманчиво простым. Беглый обзор литературы показывает, что, хотя эта тема широко обсуждается, нет никакого согласия относительно того, что стоит за этим термином. Вместе с понятием «религиозная свобода», а зачастую и в одном контексте употребляются и «религиозные права», и «религиозная терпимость», и «религиозное равенство», и «свободное осуществление религии». Отрицание религиозных свобод называют «религиозной дискриминацией», «религиозным преследованием», «религиозной нетерпимостью» и «религиозными репрессиями». Все эти термины имеют несколько толкований, определений и смыслов.

Отчасти эта путаница связана с тем, что многие формальные правовые документы, в которых используется этот термин, никогда не определяют его полностью. В них зачастую перечисляются действия, которые нарушают религиозную свободу или права, но редко объясняются обоснования или критерии. Например, в Декларации ООН о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религиозных убеждений (1981) «право на свободу мысли, совести и религии» определяется как «свобода иметь религию или убеждения любого рода по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и выражать убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении» [1]. В ней также перечисляется ряд действий, нарушающих эту свободу. В Международном пакте о гражданских и политических правах (1966) аналогичным образом понимается этот термин. Такое определение с одной стороны запрещает правительству ограничивать свободу вероисповедания, однако оно же может рассматриваться и как обязательство обеспечить защиту права каждого на свободное осуществление.

Принцип свободы вероисповедания присутствует также в ряде других текстов, в частности, в Международной конвенции о правах ребенка, которая четко устанавливает этот принцип в статье 14. Кроме того, статья 12 Американской конвенции о правах человека и статья 10 Хартии фундаментальных прав Европейского Союза защищает это право.

Следует отметить, что современная система прав человека подвергается критике за пристрастность ввиду того, что в её основе лежит «западный подход». Эта

проблема обусловлена тем, что в ходе разработки Всеобщей декларации прав человека не учитывался тот факт, что в мировом масштабе не все государства являются светскими, а на практике руководствуются скорее религиозными законами. Соответственно, государственно-религиозные отношения, а отсюда и реализация концепции религиозной свободы имеют свои особенности, связанные с историческо-культурным прошлым каждого государства, а также ролью той или иной конфессии, сыгравшей особую роль в формировании национальной идентичности. Как результат в 1990 г. исламскими государствами была принята Каирская декларация о правах человека в исламе, которая основана на праве шариата.

В большинстве западноевропейских светских государствах, опирающихся на принцип отделения государства и церкви, сформировались две модели государственно-конфессиональных отношений: сепарационная и кооперационная.

Сепарационная модель (США) подразумевает самостоятельное, независимое существование государства и религиозных организаций. В рамках этой модели государство не препятствует течению религиозной жизни и деятельности религиозных организаций, но и не оказывает им материальной поддержки. Главным инструментом правового регулирования в религиозной сфере является налоговый контроль. Реальное господство на конфессиональном поле устанавливают те структуры, которые располагают наибольшими финансовыми и организационными возможностями.

В большинстве европейских стран утвердился дифференцированный тип правового регулирования статуса религиозных объединений – кооперационная модель государственно-конфессиональных отношений. Вышеназванный тип отношений подразумевает защиту ведущих конфессий при сохранении основных гражданских прав религиозных меньшинств. Имеется ряд источников правового регулирования: конституции, текущее законодательство и специальные соглашения традиционными религиозными объединениями. В рамках кооперационной модели выделяются три вида правового положения религиозных объединений: статус государственной церкви (Греция, Англия, Дания, Исландия, Норвегия, Швеция), договорный статус (Италия, Испания, Германия) и статус официально признанных (традиционных) конфессий (Болгария, Литва, Бельгия).

Государственная политика секуляризации ведет к столкновению интересов религиозных организаций и государства. Европейский суд по правам человека и Комиссия по правам человека выносили разнообразные решения относительно совместимости действий государственных органов с международными стандартами по следующим темам: «Обязанность приносить религиозную присягу», «Обязательное указание религиозной принадлежности в официальных документах», «Отказ от военной службы», «Признание государством религиозных объединений и их лидеров», «Взимание налогов с религиозных объединений», «Ношение религиозной одежды и демонстрация религиозных символов», «Прозелитизм», «Свобода религии и право на образование», «Работа в церкви или в религиозных объединениях». В обзорах судебной практики Европейского суда сегодня активно обсуждаются не только внутренние и внешние аспекты осуществления права на свободу вероисповедания, реализации индивидуальной и коллективной религиозной свободы, но и введение государством определенных правил, связанных с религией, а также пределы защиты свободы вероисповедания [2].

Сегодня все мировое сообщество осознает, что нет и не может быть идеальной конституционной модели поощрения и защиты свободы религии. Каждая государственно-конфессиональная модель является продуктом истории, традиций, общественного согласия, соответственно строительство взаимоотношений между государством и церковью происходит по-своему. Но это не означает, что мы должны полностью исключить минимальную защиту этой свободы, которая позволяет каждому человеку жить «религиозно свободно» в любой точке мира.

Литература

1. Организация объединенных наций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.un.org>. – Дата доступа: 15.02.2018.

2. European Court of Human Rights [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.echr.coe.int/Documents/FS_Freedom_religion. – Дата доступа: 20.02.2018.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНЫЕ МЕНЬШИНСТВА В УСЛОВИЯХ СМЕНЫ МОДЕЛЕЙ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Элбакян Екатерина Сергеевна,

Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (г. Москва, Россия)

В статье через призму смены моделей государственно-конфессиональных отношений (идентификационная, сепарационная, кооперационная) рассматривается современная религиозная ситуация, сложившаяся в России, проводятся сравнения с ситуацией в Российской Империи и СССР, указывается неравное в сравнении с историческими религиями положение религиозных меньшинств.

Поликонфессиональность является основной характеристикой религиозной ситуации в большинстве стран современного мира. В России это наглядно демонстрирует, в том числе, и количество официально зарегистрированных Министерством юстиции РФ религиозных организаций.

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» (ст. 28).

Важнейшими конституционными нормами, гарантирующими обеспечение свободы совести, являются равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии (ст. 19); равенство религиозных объединений перед законом (ст. 14); свобода мысли и слова, запрет на пропаганду религиозного превосходства, разжигание религиозной вражды и ненависти (ст. 29).

В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства, последнее не возлагает на религиозные объединения выполнения функций органов государственной власти и не вмешивается в вопросы внутреннего устройства и культовой практики религиозных объединений; деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными церемониями; религиозные организации не участвуют в выборах в органы государственной власти и местного самоуправления.

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 (например, Саентологическая церковь Москвы) или ликвидируются по обвинению в экстремистской деятельности (Свидетели Иеговы). Запрет деятельности «Свидетелей Иеговы» Верховным судом как экстремистской организации совершенно вполне похож на то, как это и другие религиозные сообщества преследовались в СССР. Их репрессировали за антисоветскую деятельность.

Если рассмотреть религиозную ситуацию в Российской Империи – СССР – Российской Федерации на протяжении 20 века через призму моделей государственно-религиозных отношений, то можно выделить следующие модели:

1) идентификационная модель, в основе которой лежит теократический принцип, подразумевающий существование государственной церкви. В целом, это модель, существовавшая в Российской империи;

2) сепарационная модель, в основе которой лежит универалистский принцип, подразумевающий одинаковое отношение государства ко всем религиозным организациям, независимо от их «традиционности», «историчности», количества последователей и т.д. Данная модель в форме своеобразного «негативного равенства» существовала в атеистическом СССР до 1943 года и в форме «позитивного равенства», когда произошел религиозный «ренессанс», с 1990-х гг. в Российской Федерации;

3) кооперационная модель, в основе которой лежит принцип дифференциации – разные религиозные организации наделяются различным объемом прав и обязанностей, соответствующим образом выстраивается отношение к ним со стороны государства, общества, СМИ и т.д. Эта модель отчасти была реализована в СССР после 1943 года (после собора епископов, когда ситуация с отношениями между государством и Русской православной церковью несколько улучшилась, но в то же время начались очередная волна гонений на религиозные меньшинства, в частности, операция «Север» по депортации Свидетелей Иеговы из европейской части СССР на спецпоселения в Сибирь). Так же, на мой взгляд, данная модель начала реализовываться после 2000-х гг. в Российской Федерации.

Таким образом, в целом, я могла бы выделить пять этапов в государственно-религиозных отношениях на протяжении 20 в. и в начале 21 в.:

1) модель государственной церкви (Российская империя);

2) сепарационная модель (СССР до 1943 г.);

3) кооперационная модель (СССР с 1943 по 1990 гг.);

4) сепарационная модель (Российская Федерация с 1991 до 2000-х гг.);

5) кооперационная модель (Российская Федерация с 2000-х гг. по настоящее время).

Если сравнить «табель о рангах» в религиозной сфере Российской Империи с современной ситуацией, то, можно увидеть примерно ту же «схему»:

1) Русская православная церковь;

2) ислам, буддизм, иудаизм («признанные терпимые»);

3) католицизм, протестантизм («признанные нетерпимые»);

4) НРД и религиозные меньшинства («непризнанные нетерпимые»).

Общие тенденции в религиозной политике РФ на сегодня очевидны - они идут по пути ужесточения и так сказать «снижения» религиозного многообразия в стране. Сегодня очевидно, что исторические религии (перечисленные в преамбуле к Федеральному Закону № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях») и религиозные меньшинства находятся в неравной ситуации, причем в большинстве ее аспектов – как «экзистенциальных», от сегодняшней политики государства не зависящих, (длительность существования, количество последователей, включенность в социокультурный контекст, отношение СМИ и формируемого общественного мнения и т.д.), так и «ситуативных», напрямую с государственной политикой связанных, – отношение конкретных государственных структур к конкретным религиозным организациям «здесь и сейчас».

Религиозные меньшинства, даже в совокупности, не являются в каком либо смысле доминирующими в определенных пространственно-временных рамках (в определенный период времени, в конкретной стране, регионе, на территории).

Помимо количественного показателя (числа последователей), религиозные меньшинства имеют и определенные качественные характеристики, а именно, мировоззрение и образ жизни их последователей, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства населения региона их присутствия.

Религиозная свобода, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедания в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства присутствуют в большинстве стран мира.

Религиозные меньшинства и их последователи обладают одинаковыми правами и обязанностями с доминирующими религиозными направлениями и их последователями, которые не могут ущемляться ни на законодательном, ни на бытовом уровнях, ни на уровне личности, ни на уровне социальной группы.

Однако сегодня, в повседневной практике мы можем отчетливо наблюдать дискриминацию прав ряда религиозных меньшинств, действующих на территории современной России

Как видим, в современной России сепарационная модель постепенно сменилась кооперационной моделью, предполагающей дифференцированный тип взаимоотношений, хотя Конституция остается прежней. Вернемся ли мы снова к идентификационной модели с «государственной церковью»? Надеюсь, что нет, ибо на мой взгляд, это не нужно и даже вредно и для государства, и для религиозных организаций, включая Русскую православную церковь, и для общества в целом.

жизни с Московским Патриархом во главе и только ей одной должно принадлежать право и свобода проповедования всем народам, населяющим Русское государство. Инославным и иноверным исповеданиям предоставляется полная свобода отправления их обрядов и религиозной жизни, но пропаганда этих исповеданий безусловно воспрещается во всей Империи» [1, с. 440].

В целях противодействия миссионерским шагам других религий правые добились усиления влияния Русской православной церкви на окраинах империи, в том числе и в губерниях Северо-Западного края. Здесь главным противником православия монархисты считали католицизм. Для ослабления позиций католического костела на западных окраинах правые партии осуществляли особую систему мер, основные контуры которой были определены решениями Московского съезда Русских людей 27 сентября – 4 октября 1909 г. «Принимая во внимание крайне тяжелое, опасное положение Западной Руси, ныне подвергающейся самому усиленному гнету со стороны католического духовенства, – как отмечалось в дополнениях к постановлению съезда по церковным вопросам, – ...Съезд находит безотлагательно необходимым ходатайствовать пред Святейшим Синодом об усилении средств самозащиты православного населения в Западной Руси для более успешного противостояния настойчивой и злобной пропаганде католичества. Наиболее целесообразными мероприятиями в этом направлении, – по решению съезда монархистов, – были бы: а) увеличение количества специальных противокатолических миссионеров; б) снабжение их материальными средствами для самого широкого распространения противокатолических брошюр, листов, разных сочинений, богослужебных книг, молитвенников; в) учреждение разъездных священников, которые бы могли укреплять, наставлять, ободрять ныне жестоко страдающих православных, разбросанных небольшими группами, иногда отдельными семьями среди католического населения; г) усиление материальных средств всех братств Западной Руси, особенно же центральных, как например, Виленского Свято-Духовского; д) убеждение духовенства в Западной Руси; е) обращение внимания гражданского правительства на явно незаконные действия, многих из католического духовенства и польских помещиков, не стесняющихся средствами в притеснении православного населения... обращение внимания правительства на необходимость законной защиты православного населения, волею судьбы оказавшегося на землях польских помещиков» [2, с. 518].

Эти решения форума монархистов во многом явились своеобразным и вполне закономерным ответом на призывы о помощи, прозвучавшие в речах белорусских делегатов при открытии съезда и в ходе работы его отделов и разрядов. На съезде от белорусских правых выступили епископ Могилевский Стефан (он же совершал богослужение при открытии съезда и был избран его почетным председателем), видный деятель Минских правых Г. К. Шмид, член Виленского Свято-Духовского Братства, священник Янушевич [3, с. 462–466, 471, 473]. Приветствуя съезд от имени всех монархических организаций Минской губернии, Густав Шмид, в частности, заявил: «Я являюсь перед вами, чтобы путем широкой огласки о наших язвах ознакомить общество... с нетерпимым положением русского 19-миллионного населения Западной Руси под давлением воинствующего католицизма и поляков-помещиков. С 1905 года наступила не свобода исповедовать беспрепятственно любую веру, а свобода насиловать совесть православных, все служащие и работающие у поляков-помещиков, все арендующие их землю и все зависящие от них материально подверглись натиску – меняй веру или убирайся прочь. Многие не устояли под угрозой лишиться куска хлеба» [2, с. 465].

Таким образом, идеология монархического движения являлась крайне правой разновидностью русского консерватизма и представляла собой попытку обоснования

особого, самобытного, национального пути развития России, особой роли и статуса православной церкви в религиозно-нравственном воспитании и совершенствовании населения империи, первенства русской народности на территории коронной России с предоставлением преимущественных прав на государственной службе и распространением русского языка в качестве единственного государственного. Вместе с тем монархисты не были сплошными ретроgrадами и реакционерами, подавляющее большинство из них признавало необходимость реформирования страны, ее демократизации.

Однако пытаясь сохранить старые, уже отжившие формы общественного бытия и одновременно на их основе реформировать страну, монархисты не смогли предложить научно разработанной и экономически обоснованной программы будущих преобразований, которая бы удовлетворила потребности всего общества или хотя бы его большей части, что и послужило одной из главных причин политического краха правомонархического движения.

Литература

1. Программы политических партий России. Конец XIX – начало XX вв. – Москва : РОССПЭН, 1995. – 446 с.
2. Правые партии. 105 – 1917. Документы и материалы : в 2 т. / сост. : Ю. И. Кирьянов. – Москва : РОССПЭН, 1998. Т. 1 : 1905 – 1910 гг. – 720 с.

УДК 070.48:271.22(476-25)»1907/1911»

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ, ВЫХОДИВШИЕ В Г. МИНСКЕ С 1907 ПО 1911 ГГ.

Громько Марина Викторовна,

ГУО «Средняя школа № 35 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В данной работе содержится информация о еженедельной газете «Братский листок», которую издавало Народное братство Животворящего Креста Господня с 1907 по 1911 годы, а также ежемесячном журнале братства во имя св. Николая «Православный братчик» (1910-1911 гг.). Освещается позиция православных братств, представленных в их печатных органах по вопросам устройства государства и общества.

18 апреля 1865 года в г. Минске при кафедральном соборе было открыто православное братство во имя св. Николая с целью: 1) содействовать укреплению и процветанию святой православной веры; 2) заботиться о благолепии православных храмов; 3) поддерживать и учреждать для народа школы при церквях; 4) всепомоществовать нуждающимся членам святой православной церкви. Устав братства был утвержден 17-го апреля 1865 года архиепископом Минским и Бобруйским Михаилом [1, с. 5].

С таким уставом минское братство существовало 23 года, до 1888 г. В течение этого времени его задачи несколько изменились, и появилась необходимость в изменении устава. Главной задачей братства стала забота о народном образовании в духе православной церкви, чтобы его деятельность была более плодотворной, для чего и был выработан новый устав, по которому оно существовало и действовало совместно с епархиальным училищным советом до 1909 года, пока не произошло отделение [1, с. 6].

Активизация деятельности братств была связана с правительственным манифестом от 17 апреля «Об укреплении начал веротерпимости» и переходом православных белорусов в католичество (более 30 тыс. только за 1905 г.).

14 сентября 1906 г. небольшой группой ревнителей православия было решено организовать еще одно Народное братство Животворящего Креста Господня в г. Минске для защиты православной веры и русской народности. После соблюдения всех требуемых законом формальностей, 2 февраля 1907 г. в Кафедральном соборе города состоялось его торжественное открытие. В уставе организации говорилось: «Братство должно стремиться к объединению всех православных русских людей губернии... для защиты Православной Веры, Русской Государственности и Русской Народности. Содействовать воспитанию и просвещению учащегося юношества в духе учения православной церкви, а также просвещению народа путем беседований, чтений, лекций, воззваний в листках и брошюрах, народных библиотек, читален, школ и т.п. Отстаивать и защищать права и интересы православного населения, а равно и отдельных членов Братства как перед местной, так и высшей государственной властью» [2, с. 1].

Для поддержания живой и постоянной связи между отделами, отдельными членами и более успешного воздействия на народ, братство стало издавать еженедельную газету «Братский листок», задачей которого было поднятие религиозно-национального самосознания населения, его умственного, нравственного, общественно-политического развития и материального благосостояния. Редакция, приступая к изданию газеты, заявляла: «Братство, освещая вопросы современной общественной жизни с Евангельской точки зрения, будет стараться успокоить то волнение умов, которое мешает свободному течению народной жизни...» [3, с. 1]. Ответственным редактором выступил владелец типографии, глава совета братства С.А. Некрасов. Первый номер газеты вышел 18 августа 1907 г., с 1910 г. формат издания изменился: «Братский листок» стал выходить два раза в месяц в виде журнала объемом 32 страницы, подписная цена на год составляла 1 р. 50 к. С 1911 г. печатный орган братства прекратил свое существование из-за недостаточного финансирования.

Главными направлениями деятельности братства были просвещение и благотворительность, но кроме этого оно активно занималось политикой, что особенно проявилось во время выборов в третью Государственную думу. В §9 устава организации фиксировалось: «Братство должно всячески выяснять населению, что судьба Православной церкви отчасти зависит от законов, которые могут быть изданы Государственной Думой, поэтому все православные избиратели обязаны всеми силами стараться провести в Государственную Думу своих членов и поручить им защиту в Думе интересов Русской Церкви» [4, с. 4]. «Братский листок» во время предвыборной компании призывал всех православных людей объединиться во имя блага родины, отбросить личные счёты и голосовать за кандидатов, предложенных Губернским русским выборным комитетом г. Минска. «Пока в Госуд. Думе не будет умеренного большинства, Россия будет идти быстрыми шагами к разорению и разгрому со стороны соседей и изнутри от революционеров», – считала газета [5, с. 3]. На выборах братство выступило совместно с Русским окраинным союзом на государственно-национальной платформе. Их деятельность способствовала тому, что в Думу попало 9 русских депутатов от Минской губернии [6, с. 4]. Четыре года «Братский листок» служил трибуной для просветительской и агитационно-пропагандистской работы, способствовал объединению населения на началах православия, самодержавия и русской народности. Это было монархическое издание, не принадлежащее к какой-либо политической партии, хотя братство активно сотрудничало с Русским окраинным союзом и Союзом русского народа для достижения общих целей.

Минское братство во имя св. Николая приступило в 1910 году к изданию ежемесячного журнала «Православный братчик». Журнал этот издавался с целью: помочь православному духовенству в деле ведения внебогослужебных беседований, как сообщением необходимого для них материала, так и различными указаниями по

организации этого дела в приходских церквях; объединить и, по возможности, упорядочить благотворительную деятельность духовенства Минской епархии; ознакомить епархиальное духовенство с деятельностью братства [7, с. 1].

Редакторами журнала выступали: протоиерей Павел Афонский, священники Антоний Ленский и Стефан Кульчицкий. Подписная цена составляла 1руб. 20 коп. в год с доставкой и пересылкой. Журнал издавался немногим более года и прекратил свое существование из-за недостаточного финансирования.

Так как согласно § 49 устава, братство во имя св. Николая имело целью не только религиозно-нравственное руководство и материальную помощь православным г. Минска, но и духовное объединение деятельности всех приходов Минской епархии, то братство обратилось с призывом ко всем православным в первом номере издания: «Придите в общение с Братством все, кому дорога вера православная, кого смущает отпадение чад церкви православной» [1, с. 9].

Таким образом, периодические органы печати православных братств представляли собой специфические издания, рассчитанные на служителей православной церкви и мирян, которые внесли свой вклад в укрепление самодержавных принципов в сознании населения.

Литература

1. От Совета Минского Братства во имя Святителя Николая // Православный братчик. – 1910. – № 1. – С. 3–9.
2. Извлечение из устава братства // Братский листок. – 1907. – 24 авг. – С. 1–2.
3. От Минского православного народного братства // Братский листок. – 1907. – 18 авг. – С. 1–2.
4. Воззвание к православным избирателям г. Минска // Братский листок. – 1908. – 9 мая. – С. 4.
5. В чем залог успеха на выборах? // Братский листок. – 1907. – 20 сент. – С. 3.
6. Хроника // Братский листок. – 1907. – 20 окт. – С. 4.
7. Об издании в 1910 году журнала «Православный братчик» // Православный братчик. – 1910. – № 1. – С. 1–2.

УДК 94 (476) + 94 (470+571)

СОТРУДНИЧЕСТВО ВЕДОМСТВА УЧРЕЖДЕНИЙ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В НАЧАЛЕ XX в.

Корсаков Дмитрий Геннадьевич,

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

В представленной статье рассматриваются формы сотрудничества благотворительных организаций, входивших в Ведомство учреждений императрицы Марии, с православной церковью на территории Беларуси в начале XX в. Исследование основано на материалах отечественных и российских архивов и библиотек.

Ведомство учреждений Императрицы Марии (далее Ведомство – Д.К.) – одно из старейших благотворительных обществ Российской империи, которое совмещало в своей деятельности черты государственного ведомства и благотворительной организации [1, с. 190]. Ведомство представляло собой конгломерат различных благотворительных организаций, каждая из которых имела свое направление деятельности. В белорусских губерниях Российской империи в начале XX в. оно было представлено деятельностью Попечительства детских приютов (далее ПДП), которое содержало приюты в каждой из пяти белорусских губерний, и Попечительства о слепых (далее

ПС), введении которого состояло Минское училище для слепых [6, с. 47-50]. Действуя под высочайшим покровительством императорской семьи, организации, входившие в Ведомство, сотрудничали с православной церковью, что соответствовало политике Российского государства в то время.

Прежде всего, православная церковь оказывала местными отделениями попечительств духовное покровительство. Так в состав местных отделений ПДП в качестве почетных членов непременно входил митрополит той губернии, где действовало отделение. В качестве почетных членов они посещали различные мероприятия, организуемые попечительствами, где выступали с речами, проводили беседы. При этом на них не распространялось обязательство ежегодного денежного взноса, как на других почетных членов, чем подчеркивался их особый статус [2, с. 10–11, 5, с. 9].

Особо тесная связь с православной церковью была у Минского отделения ПС. Председателем отделения долгое время являлся епископ Минский и Туровский Михаил, лишь с 1914 г. эту должность стали занимать светские лица, а за епископом сохранился пост почетного председателя. Кроме того, почетным членом Минского отделения ПС была настоятельница женского Спасо-Преображенского монастыря игуменья Корнилия [3, с. 5].

Представители православной церкви приглашались руководством указанных попечительств в качестве законоучителей, т.к. Закон Божий в то время был обязательным предметом [5, с. 4-5].

Кроме того, при приюте Могилёвского губернского попечительства детских приютов действовала православная церковь, которую попечительство построило и содержало на свои средства. Службы в церкви проводил приглашенный священник, а воспитанники приюта помогали ему и пели в церковном хоре. Доходы и пожертвования этой церкви зачислялись в средства попечительства. Например, в 1905 г. доход церкви при Могилёвском приюте составил 426 р., а на её содержание было затрачено 376 р., тем самым попечительство дополнительно получало небольшой доход [4, с. 41-42]. При минском училище слепых, которое находилось в ведении Минского отделения Попечительства о слепых, также действовала своя церковь. В этом училище большое внимание уделяли обучению пению, а из воспитанников был составлен хор слепцов, который неоднократно участвовал в богослужениях во многих городских церквях Минска. Тем самым церковь способствовала социализации слепых певчих и позволяла им заработать [3, с. 10-13].

Относительно вопроса финансов, нами не обнаружены факты, когда православная церковь оказывала бы прямую материальную поддержку Попечительству детских приютов или Попечительству о слепых, но церковь косвенно помогала в сборе пожертвований. Так во многих православных храмах размещались кружки и ящики для сбора пожертвований в пользу местных отделений этих попечительств. Логично предположить, что сбор пожертвований в церквях давал доход больший, нежели сбор в других общественных учреждениях, т.к. в храме человек более расположен к совершению пожертвований.

Приведенные выше факты позволяют утверждать, что в белорусских губерниях Российской империи в начале XX в. организации, входящие в Ведомство учреждений императрицы Марии, наладили тесное сотрудничество с русской православной церковью. Представители духовенства оказывали духовное покровительство их деятельности, а также помогали в воспитательной работе и сборе пожертвований.

Литература

1. Купреев, Д. В. Особенности правового статуса и юридической природы благотворительных ведомств императрицы Марии Федоровны / Д. В. Купреев // Общество и право. – 2006. – № 2 (12) – с. 188–190.

2. Отчет Минского Губернского Попечительства детских приютов Ведомства учреждений Императрицы Марии за 1902 год. – Минск : губернская типография, 1903. – 59 с.
3. Отчет Минского отделения попечительства Императрицы Марии Александровны о слепых за 1906 г. – Минск : типо-литография И. и В. Тасьман, 1907 г. – 32 с.
4. Отчет Могилёвского Губернского Попечительства детских приютов Ведомства учреждений Императрицы Марии о состоянии «Николаевского» детского приюта за 1905 г. – Могилёв : типография губернского правления, 1906. – 68 с.
5. Отчет Могилёвского Губернского Попечительства детских приютов Ведомства учреждений Императрицы Марии за 1910 год. – Могилёв : губернская типография, 1911. – 59 с.
6. Шимукович, С.Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX вв. / С.Ф. Шимукович. – Минск : Академия управления при Президенте Республики Беларусь, 2006. – 188 с.

УДК 2

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОТ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Лавринович Дмитрий Сергеевич,

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

Учреждение Государственной думы в начале XX в. открыло возможность легальной политической и законодательской деятельности представителям православной церкви. Дума в 1905 – 1917 гг. смогла продемонстрировать положительный опыт конструктивной работы по решению многих актуальных задач, стоявших тогда перед российской властью. Важную роль в этом, впервые в истории российского парламентаризма, сыграло и православное духовенство.

В I Государственную думу было избрано 16 священников, во II Думу – 20. В третьем составе «народного представительства» число представителей духовенства было наибольшим за всю дореволюционную историю. В рядах депутатов было 49 священнослужителей, из них 7 православных священников и 1 епископ происходили из губерний Северо-Западного края. Для сравнения: в I Государственной думе среди депутатов не было ни одного православного священника – представителя белорусских земель, во II Думе – таких представителей было всего 2. В четвертом составе нижней законодательной палаты было 46 лиц духовного звания, из них 5 с территории Беларуси [1, с. 37 – 40; 2, с. 319 – 321, 345, 346].

Первыми представителями православного духовенства, избранными местным населением в Государственную думу второго созыва, стали священники Минской и Могилевской губерний В.А. Якубович и М.И. Гашкевич. По итогам избирательной кампании осенью 1907 г. депутатами III Государственной думы стали священники: от Виленской губернии – А.С. Вераксин, от Витебской губернии – Ф.И. Никонович, от Гродненской губернии – В.М. Кузьминский, от Минской губернии – С.И. Соловьевич, В.А. Якубович, от Могилевской губернии – В.Ф. Голынец. Членом «народного представительства» стал также епископ Гомельский Митрофан. В сентябре 1908 г. в Минске на дополнительных выборах депутатом был избран священник А.Д. Юрашкевич, заменивший исключенного из Думы лидера местных октябристов Г.К. Шмидта. Осенью 1912 г. в IV Думу прошли священники: В.П. Юзьвюк – от Виленской губернии, Я.И. Гришковский – от Гродненской губернии, Ф.И. Ольховский – от Витебской губернии, К.М. Околович и В.А. Якубович – от Минской губернии. Таким образом, В.А. Якубович являлся депутатом нижней палаты трех созывов.

Принадлежавшие к священническому званию депутаты отличались происхождением, уровнем образования, стажем и родом церковной деятельности, имуществен-

ным положением. Трое из них на момент избрания в Думу достигли уже пожилого возраста (старше 50 лет – В.Ф. Гольнец, Ф.И. Никонович, А.Д. Юрашкевич), остальные находились на середине жизненного пути. Самым молодым (в 1907 г. – 35 лет) и деятельным был А.С. Вераксин. Все священнослужители окончили духовные семинарии, 2-е – духовные академии (Митрофан и А.Д. Юрашкевич). На момент избрания депутатом В.А. Якубович был благочинным 2-го округа Минской губернии, настоятелем Николаевской церкви в Петрикове, М.И. Гошкевич – священником с. Ануфриево Чериковского уезда, А.С. Вераксин – священником Березвечского женского одноклассного общежительного монастыря, Ф.И. Никонович – благочинным Люцинского округа и настоятелем городского собора, В.М. Кузьминский – протоиреем в Слониме, С.И. Соловьевич – приходским священником в Новогрудском уезде, В.Ф. Гольнец – настоятелем Георгиевской церкви в с. Болоново-Седлец Быховского уезда, А.Д. Юрашкевич – ректором Минской духовной семинарии, В.П. Юзьвюк – настоятелем церкви в м. Гольпаны Ошмянского уезда, Я.И. Гришковский – настоятелем гродненского собора, Ф.И. Ольховский – священником с. Хвошно Городокского уезда, К.М. Околович – священником Глусской церкви, минским епархиальным миссионером [3].

Источником дохода для священнослужителей были церковные земли и жалование, получаемое за преподавательскую или иную деятельность. Так, С.И. Соловьевич и В.П. Юзьвюк жили на годовое жалование в 400 руб., Я.И. Гришковский – 500 руб., В.М. Кузьминский – 600 руб. В.Ф. Гольнец имел 92 десятины церковной земли и получал жалования 500 руб. в год, Ф.И. Ольховский зарабатывал 360 руб. в год., имея 65 десятин. В.А. Якубович имел собственный дом, 62 десятины церковной земли и жалования 2,5 тыс. руб. в год, но ему приходилось содержать семерых детей. К.М. Околович получал жалованье в размере 2 тыс. руб. в год и имел 400 десятин земли, содержал при этом четверых детей. А.С. Вераксин владел 300 десятин церковной земли и как заведующий женской учительской школой получал 1260 руб. годового жалования. Ф.И. Никонович распоряжался 66 десятинами земли, но как законоучитель городского училища в Люцине получал 1800 руб. в год. А.Д. Юрашкевич будучи ректором духовной семинарии получал годового жалования 2150 руб. [3].

Православные священнослужители, представлявшие белорусские губернии в Государственной думе, вошли и в многочисленные комиссии, как постоянные, так и временные. М.И. Гашкевич, С.И. Соловьевич, Ф.И. Никонович и А.Д. Юрашкевич были активными членами комиссии по делам православной церкви. Кроме того С.И. Соловьевич и А.Д. Юрашкевич входили в комиссию по вероисповедальным вопросам, как и В.П. Юзьвюк, Я.И. Гришковский, Ф.И. Ольховский и К.М. Околович. Последний одно время был даже товарищем председателя данной комиссии. В комиссии по народному образованию работали А.Д. Юрашкевич, А.С. Вераксин, В.П. Юзьвюк, Я.И. Гришковский, Ф.И. Ольховский и К.М. Околович, в чиншевой комиссии – С.И. Соловьевич и Ф.И. Никонович. А.С. Вераксин дополнительно входил в комиссии по местному самоуправлению и распорядительную, А.Д. Юрашкевич – в библиотечную комиссию (позднее в ней работал К.М. Околович) и комиссию о гимназиях и подготовительных училищах, Ф.И. Никонович – в комиссию по городским делам. В.М. Кузьминский, В.П. Юзьвюк и Ф.И. Ольховский числились в земельной комиссии, В.А. Якубович – в комиссии по переселенческому делу. Епископ Митрофан возглавлял комиссию о мерах борьбы с пьянством. В финансовой комиссии IV Государственной думы работали В.П. Юзьвюк и К.М. Околович. Они же вместе с Я.И. Гришковским были представлены и в комиссии о мерах к прекращению ненормального вздорожания предметов первой необходимости. Кроме того, В.П. Юзьвюк входил в комиссии по борьбе с немецким засильем и о замене сервитутов, Я.И. Гришковский – по судебной реформе и о народном здравии, а К.М. Околович – по рабочему вопросу и о путях сообщения [3].

Депутаты-священнослужители активно участвовали в законотворческой работе Думы, особенно когда обсуждались вопросы, связанные с деятельностью православной церкви, народным образованием или проблемы, затрагивавшие население Северо-Западного края. Используя Государственную думу, они попытались улучшить положение простых людей. Особое внимание было обращено на чиншевой вопрос. Чиншевики – вечные и потомственные арендаторы помещичьих, церковных и государственных земель, платившие владельцу земли условленную арендную плату – чинш. После отмены крепостного права с чиншевиками, как правило, были заключены краткосрочные письменные договоры об аренде земель, оставшихся у их прежних собственников. Подобные договоры позволяли последним регулярно поднимать арендную плату и закабалить чиншевиков, как в сельской местности, так и местечках и городах, где многие дома и церкви были построены на частных землях. По инициативе белорусских депутатов 4 декабря 1907 г. в III Государственную думу был внесен законопроект «Об упразднении в Белоруссии последних остатков чиншевого владения и чиншевого права и выродившегося из него городского и местечкового домового арендного владения». Среди 35 подписей под законопроектом стояли подписи А.С. Вераксина, В.М. Кузьминского и Ф.И. Никоновича [4, с. 95]. Предполагалась полная отмена чиншевого права. Арендуемые чиншевиками земли должны были выкупаться государством у владельцев и предоставляться в собственность арендаторам. Последние обязаны были в течение 30 лет возместить правительству затраченные на выкуп денежные средства. Законопроект более трех лет находился на рассмотрении думской комиссии по упразднению чиншевого права. Только 4 июня 1911 г. он получил одобрение общего собрания депутатов, но из-за позиции Государственного совета, к сожалению, законом так и не стал [4, с. 96].

Священнослужители поддержали и приняли участие в лоббировании ряда законопроектов, направленных на улучшение положения крестьянского населения: А.С. Вераксин – «Об улучшении и увеличении крестьянского землевладения и землепользования», «О выдаче пособий крестьянам при переселении на отрубные участки»; Ф.И. Никонович – «Об изменении закона о взимании и отправлении земельных и натуральных повинностей крестьян»; и другие. В.М. Кузьминский был одним из инициаторов законопроекта, предусматривавшего введение пенсий учителям церковно-приходских училищ. В дискуссии по вопросу о судьбе церковно-приходской школы деятельное участие принимали А.С. Вераксин, Ф.И. Никонович, А.Д. Юрашкевич и епископ Митрофан. Депутаты-священнослужители отстаивали позицию, согласно которой церковно-приходские школы должны были остаться в ведении Синода, но при этом обращали внимание на улучшение их материального и кадрового обеспечения. Тем не менее, в феврале 1911 г. в рамках обсуждения законопроекта о начальных школах большинство депутатов проголосовало за передачу церковно-приходских школ под контроль Министерства народного просвещения [2, с. 177]. Позже законопроект о начальных школах был увязан с законопроектом о введении всеобщего обучения и вместе с ним, из-за позиции Государственного совета и правительства, так и не стал законом [2, с. 182–184].

В IV Государственной думе разгорелся спор по вопросам реформы церковного прихода и материального обеспечения духовенства. На рассмотрение было предложено четыре законопроекта. В дискуссии активно участвовали и депутаты-священнослужители от белорусских губерний, поддержавшие проект, инициированный фракцией русских националистов и группой центра. В итоге общее собрание Думы решило на основе четырех законодательных предложений разработать единый законопроект, однако начавшаяся Первая мировая война не позволила завершить эту работу [4, с. 62–63].

По своим политическим воззрениям почти все депутаты-священнослужители от Северо-Западного края были консерваторами. Так, епископ Митрофан, А.С. Верак-

син, Ф.И. Никонович, А.Д. Юрашкевич, В.П. Юзьвюк и К.М. Околович вошли во фракцию правых, В.Ф. Голынец, С.И. Соловьевич и В.А. Якубович стали членами фракции умеренно-правых, В.Ф. Голынец примкнул к группе беспартийных. В.М. Кузьминский вошел в русскую национальную фракцию, в которую затем перешли С.И. Соловьевич и В.А. Якубович. В IV Думе во фракцию русских националистов и умеренно-правых входили Я.И. Гришковский и Ф.И. Ольховский. Единственным либералом среди депутатов-священнослужителей от белорусских губерний оказался М.И. Гашкевич, примкнувший к фракции конституционных демократов. В 1915 г. Ф.И. Ольховский перешел во фракцию прогрессивных националистов, лидеры которой подписали соглашение о создании Прогрессивного блока – либерально-консервативного объединения депутатов Государственной думы и Государственного совета, выступившего с идеей замены царского правительства «кабинетом народного доверия».

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

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

Ф.И. Никонович являлся активным членом ряда правых партий и общественных организаций: «Русского собрания», Русского народного союза имени Михаила Архангела, Русского окраинного союза, Славянского благотворительного общества, Русского национального клуба, Общества религиозно-нравственного просвещения в память об Иоанне Кронштадском. Ф.И. Никонович, впервые оказавшийся в горниле «большой политики», решил описывать думскую жизнь в своем дневнике. День за днем он вел подробную запись событий, очевидцем которых являлся. Причем священник не просто фиксировал происходившее, но и анализировал его, давал свою оценку. Дневниковые записи регулярно печатались в «Полоцких епархиальных ведомостях», а впоследствии в 1912 г. были изданы отдельной книгой [5].

Ф.И. Никонович подробно описывает деятельность тех объединений, в которые он сам входил – пастырской группы и фракции правых. Последний выбор он объясняет тем, что фракция правых: «...ставит девизом – православие, царское самодержавие и русскую народность. Интересы православной церкви и духовенства, церковной школы и всего того, что близко и дорого духовенству, понимаются и защищаются в этой фракции так, как понимать и защищать их может и должно только само духовенство» [5, с. 88]. В дневнике показывается численность, организация, особенности программы и тактики правых в III Государственной думе. Кроме того имеются сведения об образовании фракции русских националистов и умеренно-правых. Витебский депутат приводит сведения и о т. н. «черном блоке» правых депутатов Думы и членов Государственного совета. К сожалению, осветить до конца деятельность III Государственной думы и связанных с ней политических партий и общественных организаций витебский депутат не смог. 14 февраля 1911 г. он умер от рака желудка после операции в клинике Юрьевского университета. Был похоронен в Люцине [3, с. 431].

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

К.М. Околович свою деятельность также направил против экспансии католической церкви и пропаганды унии на территории западных губерний Российской империи. Его перу принадлежали работы, написанные для народа с целью доказать преимущества православия: «Православному народу о католических заблуждениях», «Как мы, православные христиане, должны обращаться с католиками?», «Как отличить, какая церковь истинная, и какая отпала от истины» и другие.

Таким образом, депутаты-священнослужители от белорусских губерний принимали активное участие в политической и законотворческой деятельности, оказывая влияние на развитие общественно-политической и социально-экономической ситуации, как на территории Беларуси, так и в целом Российской империи. Несмотря на то, что среди депутатов-священнослужителей было не много высших иерархов, и, в основном, они представляли средние церковные круги, благодаря их поддержке были приняты меры по улучшению положения православной церкви, развитию школьного дела, разработаны законопроекты, направленные на улучшение положения крестьянского населения.

Литература

1. Демин, В.А. Государственная Дума России: механизм функционирования / В.А. Демин. – М.: РОССПЭН, 1996. – 216 с.
2. Рожков, В. Церковные вопросы в Государственной думе / В. Рожков. – М.: Изд-во Крутицкого подворья Об-ва любителей церковной истории, 2004. – 560 с.
3. Сводные сведения по: Государственная дума России. Энциклопедия в 2 томах. – М., 2006. – Т. 1. Государственная дума Российской империи. 1906 – 1917 / отв. ред.: В.В. Шелохаев; А.Н. Аринин, В.В. Журавлев, Н.И. Канищева. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.
4. Законотворчество думских фракций. 1906 – 1917 гг.: Документы и материалы / под ред. П.А. Пожигайло. – М.: РОССПЭН, 2006. – 768 с.
5. Никонович, Ф.И. Из дневника члена Государственной Думы от Витебской губернии протоирея о. Федора Никоновича / Ф.И. Никонович. – Витебск, 1912. – 272 с.

УДК 2

РЭЛІГІЯНАЕ ПЫТАННЕ І БЕЛАРУСКІ НАЦЫЯНАЛЬНЫ РУХ У 1917–1918 гг.

Мазец Валянцін Генрыхавіч,

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

У артыкуле разглядаецца ўдзел прываслаўнага і каталіцкага духавенства ў грамадска-палітычных працэсах, якія адбываліся на беларускіх землях у 1917–1918 гг.

Падзел беларусаў паводле рэлігійнай прыналежнасці на каталікоў і прываслаўных і той факт, што беларуская мова не мела права ўжытку як у касцёле, так і ў царкве, даволі працяглы час з'яўляліся тымі перашкодамі, якія запавольвалі

працэс нацыянальнай кансалідацыі. Разам з тым, ва ўмовах Першай сусветнай вайны сітуацыя пачала паступова змяняцца. У пастанове з'езда беларускіх нацыянальных арганізацый і партый, які адбыўся 25–27 сакавіка 1917 г., адзначалася неабходнасць таго, каб у вучыцельскіх семінарыях, а таксама ў духоўных – праваслаўных і каталіцкіх, было ўведзенае вывучэнне беларускай мовы і літаратуры, а таксама гісторыі беларускага краю. У ліку сябраў створанага на гэтым з'ездзе Беларускага Нацыянальнага Камітэту быў і ксёндз Вінцэнт Гадлеўскі. Ад імя БНК Магілёўскаму Арцыбіскупу Эдварду Ропу было прапанавана аддаць беларускаму духавенству ўсе касцёлы, каб у іх можна было весці набажэнствы і пропаведзі па-беларуску, а таксама назначаць у парафіі ксяндзоў-беларусаў, або тых, каторыя ведаюць беларускую мову.

На з'ездзе беларускага каталіцкага духавенства, скліканым 24–25 мая 1917 г. па ініцыятыве ксяндзоў Фабіяна Абрантовіча, Адама Станкевіча, Вінцэнта Гадлеўскага, Францішка Будзькі і інш., была заснаваная Хрысціянска-Дэмакратычная Злучнасць [1, с. 87]. Дзякуючы высілкам ксяндзоў-беларусаў беларуская мова пачала займаць належнае месца ў каталіцкіх храмах. Так, у Мемарыяле “Аб палітычным палажэнні Усходняе Беларусі ад 3 красавіка 1918 г. адзначалася, што ўжо ў цэлым шэрагу касцёлаў набажэнствы праводзіліся на беларускай мове. Найбольш плённа ў гэтым накірунку шчыравалі магістры тэалогіі Адам Лісоўскі, Вінцэнт Гадлеўскі, Лук'ян Хвецька, Андрэй Цікота, ксяндзы Аляксандр Астравіч, Францішак Будзька і іншыя.

Неабходна адзначыць, што акрамя душпастырскай, шэраг каталіцкіх святароў ажыццяўлялі на працягу 1917 – 1918 гг. і грамадзка-палітычную чыннасць. Так, ксёндз В. Гадлеўскі з'яўляўся ў снежні 1917 г. дэлегатам Першага Усебеларускага з'езду, а пасля кааптацыі ў склад Рады Беларускай Народнай Рэспублікі на працягу 25 дзён узначальваў камісію па справах бежанцаў. Акрамя В. Гадлеўскага ў склад Рады БНР уваходзіў кс. Карольчык [2, арк. 99].

Ксёндз А. Аўгусціновіч узначальваў заснаваную ў Радашкавічах мясцовую беларускую раду. 25 мая 1918 г. Я. Варонку наведала дэлегацыя Магілёўскай губерні ў складзе А. Астравіча і І. Насовіча. Яны былі ўпаўнаважаны весці перагаворы аб адкрыцці на Магілёўшчыне беларускіх школ [3, арк. 81].

6 і 7 жніўня 1918 г. па ініцыятыве ксяндзоў, якія ўваходзілі ў склад Рады БНР, на Дэканальным з'ездзе Дзісенскага Дэканату было пастаноўлена, каб у Дэканаце парафіяльныя школы былі з беларускай мовай выкладання.

3 1 кастрычніка 1918 г. у Мінску адчынілася Каталіцкая Духоўная семінарыя. У семінарыі выкладаліся беларуская мова і літаратура, гісторыя Беларусі. Рэктарам духоўнай семінарыі быў прызначаны ксёндз Ф. Абрантовіч, доктар філасофіі, інспектарам – ксёндз А. Лісоўскі. Вялікія фундацыі дзеля заснавання духоўнай семінарыі былі зроблены княгіняй Магдаленай Радзівіл. Адкрыццё Беларускай Каталіцкай Семінарыі, дзе рыхтавалі святароў беларусаў-католікоў, было мерай, якая павінна была аслабіць анексістскія памкненні з боку палякаў, асабліва духавенства. Менавіта польскае духавенства, пасля адчынення ў Мінску рымска-каталіцкай кафедры на чале з біскупам Лазінскім у чэрвені 1918 г., выйшла на першы план барацьбы з беларускім нацыянальным рухам. 8 верасня 1918 г. нейкая жанчына збірала ў Мінску подпісы пад прашэннем на імя біскупа Лазінскага аб недапушчэнні беларускай мовы ў касцёле. Але гэтая задума не знайшла многа прыхільнікаў. На сход беларускай секцыі пры саюзе хрысціянскай дэмакратыі не пускалі народ два ксяндзы: Антоній Александровіч і Эмэрэк Барысовіч, уступаючы з народам у гарачыя спрэчкі аб шкодзе беларускага руху для мясцовага насельніцтва. Рэктар Дамініканскага касцёла ксёндз Браніслаў Усас выступаў з цэлымі лекцыямі аб безгрунтоўнасці беларускага

руху і яго шкодзе для каталіцызму, а таксама аб тым, што ніякай беларускай мовы ўвогуле не існуе.

Даволі шырока разгортваўся беларускі нацыянальны рух і ў асяродку праваслаўнага святарства, большасць з якіх у выніку эвакуацыі апынуліся ў эвакуацыі. Летам 1917 г. у Маскве адбыўся з'езд праваслаўных святароў-беларусаў.

У ліку праваслаўных святароў, якія праявілі найбольшую актыўнасць у справе пашырэння выкарыстання беларускай мовы ў праваслаўных храмах, неабходна адзначыць айца Андрэя Карніловіча, свяшчэнніка Хонаўскай царквы Вілейскага павета. Ён уклаў цэлы зборнік пропаведзяў на беларускай мове. Дыякан Лебедзеўскай царквы Вілейскага павета айцец Іаан Хруцкі шмат працаваў над аб'яднаннем малітваў з перакладамі іх са стараславянскай мовы на беларускую.

Актыўны ўдзел у грамадска-палітычным жыцці прымаў пратаіерэй Сцяпан Кульчыцкі, удзельнік з'езду Беларускага праваслаўнага духавенства ў Маскве. У красавіку 1918 г. ён быў кааптаваны ў склад Рады БНР. Акрамя С. Кульчыцкага ў склад Рады БНР уваходзіў св. Васюкевіч [2, арк. 98].

5 мая 1918 г. на сустрэчы старшыні Народнага Сакратарыята Я. Варонкі з Архіепіскапам Мінскім і Тураўскім Георгіем было закранута пытанне аб рэарганізацыі кіраўніцтва царквы, якая адпавядала б інтарэсам Беларусі, як незалежнай дзяржавы. Архіепіскап Георгій падтрымаў гэтую прапанову і выказаў жаданне арганізаваць пры падтрымцы старшыні Народнага Сакратарыята Асобую камісію, якая займалася б разглядам пытання вяртання духоўных асоб на тэрыторыю Віленскай і Гродзенскай губерній, якая была акупавана германскімі войскамі ў канцы 1916 г., а таксама вырашэння пытання вяртання на месцы ранейшага знаходжання вывезенай у час эвакуацыі ўсёй царкоўнай маёмасці: царкоўных архіваў, званоў [4, арк. 1].

21 чэрвеня 1918 г. на сустрэчы з начальнікам Штаба 10 арміі фон Штапфам Я. Варонка звярнуў увагу на тое, што ў правінцыі многа непаразуменняў выклікаюць адносіны да беларускага пытання польскай інтэлігенцыі. Так, Канцылярыя Народнага Сакратарыята, якая рэгістравала грамадзян БНР, у маі 1918 г. сутыкнулася з наступнымі фактамі. Пасведчанні, якія выдаваліся польскімі арганізацыямі насельніцтву заходніх губерній Беларусі: Гродзенскай і Віленскай, даволі дэманстратыўна залічвалі гэтыя губерні да губерній Польскай дзяржавы [3, арк. 202].

Абумолена гэта было тым, што з адзначаных вышэй губерній была эвакуіравана вялікая колькасць праваслаўных святароў і ў выніку мясцовае насельніцтва магло задавальняць свае духоўныя патрэбы толькі праз дзейнасць каталіцкіх святароў, большасць з якіх было палякамі. На сустрэчы была дасягнута дамоўленасць пра пасылку дзесяці праваслаўных святароў ў найбольш вялікія гарады Гродзенскай і Віленскай губерній для абследавання мясцовых прыходаў і ступені патрэбы мясцовага насельніцтва ў праваслаўных святарах. Разам з гродзенскім пратаіерэем І. Карчынскім для аднаўлення праваслаўных прыходаў выехалі пратаіерэі: І. Гушкевіч – у Беласток, І. Піліхоўскі – Бельск, М. Вінаградаў – у Брэст, П. Травін – у Слонім, а таксама святары: В. Пілінкевіч – у Брэст, К. Пілінкевіч і Н. Сабаткевіч – у Пружаны, І. Міхайлоўскі – у Кобрын, К. Ржэцкі – у Ваўкавыск.

Літаратура

1. Станкевіч, А. Да гісторыі беларускага палітычнага вызвалення. Вільня, 1935. – 64 с.
2. Архівы Беларускай Народнай Рэспублікі. Т. 1. Кн. 1. Ф. 582 Дзяржаўнага Архіву Літвы. Рада Міністраў Беларускай Народнай Рэспублікі / уклад., уступ. арт., каментары, паказальнікі Сяргея Шупы. – Вільня; Нью-Ёрк; Менск; Прага, 1998. – 816 с.
3. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Фонд 325. – Вопіс. 1. – Справа 19.
4. Дзяржаўны архіў Літвы. – Фонд 395. – Вопіс 1. – Справа 8.

**Ф. С. ТРАСУН – СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЬ И ОБЩЕСТВЕННО-
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ НАЧАЛА XX в.**

Мельникова Алеся Сергеевна,

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

В статье рассматривается деятельность католического ксендза Франца Станиславовича Трасуна, депутата Государственной думы I созыва от Витебской губернии, активно добивавшегося равноправия национальностей, свободы вероисповедания, всеобщего и бесплатного образования и других прав и свобод для населения Российской империи начала XX века.

Франц Станиславович Трасун относится к числу ярких и активных общественно-политических деятелей начала прошлого столетия, деятельность которого заслуживает внимания исследователей. Краткие биографические сведения о нем сохранились благодаря персональным анкетным данным, которые в обязательном порядке собирались с представителей депутатского корпуса, а также биобиблиографическим и справочным изданиям, посвященным составу и деятельности Государственной думы Российской империи.

В анкете Франц Станиславович сообщил о себе немного: родился в 1894 г., латыш, римско-католического вероисповедания, из крестьян Режицкого уезда Витебской губернии. Окончил Петербургскую римско-католическую духовную академию, затем стал деканом Режицкого деканата, настоятелем Режицкого костела [1, с. 618].

В марте 1906 г. Ф.С. Трасун был избран в Государственную думу I созыва от общего состава выборщиков Витебского губернского избирательного собрания. В Думе он вошел в парламентскую фракцию Союза автономистов (член Латышской группы), а также в Трудовую группу.

Ф.С. Трасун был сторонником демократических преобразований в стране. При составлении депутатами ответного адреса на тронную речь императора Николая II он настаивал на включении требований амнистии, отмены военного положения, отказа от использования карательных отрядов против мирного населения [2, с. 35–36], признавая при этом, что резкий тон текста может стать причиной серьезной конфронтации Думы с правительством. Также Ф.С. Трасун поддержал еще одну думскую провокацию – законопроект об отмене смертной казни [3, с. 911], который депутаты-трудовики пытались провести в обход формальных рамок думского делопроизводства, не выжидая конституционного месячного срока.

Ф.С. Трасун в своих выступлениях с думской трибуны предлагал отменить все ограничения в правах, связанные с принадлежностью к той или иной национальности или вероисповеданию. Он был одним из 151 депутатов, поставивших свою подпись под законопроектом «О гражданском равенстве» [1, с. 618]. Положения законопроекта были переданы в специальную думскую комиссию, но до роспуска I Государственной думы она успела рассмотреть лишь его отдельные статьи.

В Государственной думе депутат считал своим долгом также отстаивать право населения на всеобщее и бесплатное образование. Низкая грамотность населения, по его мнению, была одной из причин отсталости России от наиболее развитых стран.

Земельный проект Трудовой фракции, внесенный на рассмотрение Государственной думы 23 мая 1906 г. под названием «Проект 104-х» (названный по количеству подписей депутатов) [4, с. 30], Ф.С. Трасун воспринял прохладно. Являясь сторонником частной собственности на землю, он отмечал: «Совсем иначе относится

крестьянин к земле, когда знает, что она составляет его собственность, или когда узнает, что земля через некоторое время перейдет к другому» [5, с. 331].

В рамках решения аграрного вопроса депутат старался позаботиться о нуждах священнослужителей, обращая внимание думских представителей на проблему отчуждения церковных земель. Отметив непростое материальное положение значительной части духовенства, Ф.С. Трасун предложил депутатам прежде, чем на законодательном уровне подвергать данную категорию земель отчуждению, обдумать вопрос об обеспечении священнослужителей жалованием [2, с. 419].

Ораторский талант и активное участие Ф.С. Трасуна в прениях, были отмечены современниками. К примеру, публицист В.П. Васильев, довольно язвительно отзывавшийся о деятельности депутатов, к Трасуну оказался довольно благосклонен. Последнему была дана следующая оценка: «Образованный и неглупый, как каждый католический ксендз, несомненный революционер, но человек хоть с подобием плана, который не просто нес всякий вздор, а определенно преследовал свои латышские и католические цели» [6, с. 58].

Распуск I Государственной думы 9 июля 1906 г. застал Ф.С. Трасуна, как и остальных депутатов, врасплох. Конкретного плана действий на такой случай депутаты не имели. Их думская деятельность была совсем непродолжительной – с 27 апреля 1906 г. Дума отработала одну сессию, включавшую 40 заседаний, и была распущена 8 июля 1906 г.

Бывшие депутаты попали под пристальное наблюдение полиции. Среди них был и Ф.С. Трасун [7, л. 72]. Вместе с тем, находясь в поле зрения полиции, он продолжал общественно-политическую деятельность, отдав приоритет борьбе за права латышей. Он был издателем латышского календаря, газеты «Ruseklis», а также проявил себя на поприще организации латышских просветительских учреждений.

Последнее упоминание о Ф.С. Трасуне встречается в газете «Свободное слово» в связи с проведением 26–27 апреля 1917 г. в г. Режице латышского съезда. В статье говорится о том, что данный съезд был создан особым организационным комитетом во главе с «членом первой Думы ксендзом Трасуном». На съезде присутствовало свыше 200 делегатов-латышей из Режицкого, Люцинского и Двинского уездов. Известны вопросы, которые были рассмотрены делегатами: о дальнейшей судьбе латышской нации, о ее взаимоотношении с другими народами, населяющими Латгалию, об отношении латышей к Всероссийскому Учредительному собранию, о необходимости решения проблемы образования и т.д. [8, с. 4].

Дальнейшая судьба Ф.С. Трасуна, как и дата его смерти, не прослеживается. Вместе с тем, необходимо отметить, что он является ярким примером того, как контрастное переплетение политических и социально-экономических проблем в Российском государстве начала XX века, дало почву для появления исторических личностей, сочетавших столь различный род занятий – богослужебную практику и общественно-политическую деятельность.

Литература

1. Государственная Дума Российской империи. 1906–1917 : энциклопедия / под ред. В.В. Шелохаева [и др.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 735 с.
2. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Созыв I. Сессия I. – СПб. : Гос. Типография, 1906. – Т. 1 : Заседания 1–18 (с 27 апр. по 30 мая). – 867 с.
3. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Созыв I. Сессия I. –СПб. : Гос. типография, 1906. – Т. 2 : Заседания 19–38 (с 1 июня по 7 июля). – 868–2013 с.
4. Мельникова, А. С. Попытка решения трудовиками аграрного вопроса в I Государственной думе / А. С. Мельникова // Весн. Магілёўск. дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. – 2008. – № 1. – С. 28–33.

5. Циунчук, Р. А. Думская модель парламентаризма в Российской империи : этноконфессиональное и региональное измерения / Р. А. Циунчук. – Казань : Фэн, 2004. – 416 с.
6. Васильев, Н. П. Что такое трудовики? / Н. П. Васильев. – 3-е изд. – СПб. : [б. и.], 1907. – 76 с.
7. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. 102. ОО. Оп. 237. Д. 707. Л. 72.
8. Из жизни губернии // Свободное слово. – 1917. – 5 мая. – С. 4.

УДК 94 (470)

ПОНИМАНИЕ ДИАЛОГА С ГОСУДАРСТВОМ В ДОКУМЕНТАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Одиноченко Виктор Александрович,

Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины

(г. Гомель, Беларусь)

Рассматривается понимание диалога с государством в Русской православной и Римско-католической церкви. Подчеркивается, что разница обусловлена организационным аспектом. Русская православная церковь рассматривает себя как неотъемлемую часть России. В диалоге с государством она демонстрирует патриотическую позицию. Римско-католическая церковь подчеркивает свой наднациональный характер и в диалоге с государством выступает как независимый партнер.

Сделаем несколько предварительных замечаний. Современный диалог между религиозными организациями и государством – достаточно обширная тема. Мы рассмотрим только принципы понимания диалога в основных документах Русской православной (РПЦ) и Римско-католической церкви (РКЦ).

Практическая значимость обозначенной темы обусловлена необходимостью выработки механизмов взаимодействия этих церквей с государственной властью в Беларуси. В Ст. 16 Конституции страны записано: «Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа»

Практическая значимость обозначенной темы обусловлена необходимостью выработки механизмов взаимодействия этих церквей с государственной властью в Беларуси. В Ст. 16 Конституции страны записано: «Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [1, с. 52]. Таким образом, государство исходит из дифференцированного подхода. Считается, что православие и католичество – традиционные для Беларуси конфессии. Поэтому налаживанию диалога с ними уделяется приоритетное внимание.

Наиболее тесно в настоящее время государство взаимодействует с Белорусской православной церковью. В 2003 г. между ними было подписано соглашения о сотрудничестве. На основе его заключен ряд соглашений с министерствами и ведомствами Беларуси.

Что же касается католической церкви, то в ней существует практика конкордатов. Договоренность о заключении конкордата с нашей страной была достигнута еще в 2009 году. Однако его все еще нет, и сейчас Конференция Католических Епископов Беларуси предлагает заключить локальное соглашение между государством и католической церковью в Беларуси [2]. В целом же белорусское государство стремится наладить взаимодействие с РКЦ. А. Лукашенко дважды встречался с римскими папами: Бенедиктом в 2009 г. и Франциском в 2016. Также они приглашались в Беларусь.

При рассмотрении проблемы понимания диалога с государством в РПЦ и РКЦ мы акцентируем различия между ними. До 1054 они были частью единой христиан-

ской церкви. Причиной разделения стала борьба за власть. И в настоящее время их основные отличия находятся в организационной плоскости.

Православная церковь не является единой. В настоящее время существуют четырнадцать автокефальных православных церквей, которые отличаются прежде всего государственной принадлежностью. В какой-то мере это вступает в конфликт с пониманием христианства как мировой религии. Эту проблему видят и в РПЦ. В основе ее социальной концепции провозглашается: «Вселенский характер Церкви, однако, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение» [3].

Православная церковь в Беларуси является частью РПЦ. Россия и Беларусь – это близкие, но различные страны. Диалог же необходимо вести именно с белорусским государством. В самой РПЦ он оценивается положительно. На последнем Архиерейском Соборе, состоявшемся 29 ноября – 2 декабря 2017 г., был отмечен «неизменно высокий уровень церковно-государственного взаимодействия в Беларуси» [4].

Православная церковь в России отделена от государства. Однако в ней постоянно подчеркивается, что ее история является частью истории страны. РПЦ гордится своим патриотизмом и постоянно его подчеркивает: «Православные христиане, сознавая себя гражданами небесного отечества, не должны забывать и о своей земной родине» [3]. В описании взаимодействия РПЦ и государства в настоящее время постоянно употребляется понятие «соратничество», под которым понимается совместное решение общественных проблем. Называются такие его сферы как миротворчество, сохранение нравственности, духовное воспитание, благотворительность, профилактика правонарушений, противодействие деятельности псевдорелигиозных структур и т.д.

РПЦ имеет очень малый опыт самостоятельного существования. В царской России православная церковь занимала подчиненное положение по отношению к государству и фактически выполняла функции института государственной идеологии. Кроме того для РПЦ характерно подчеркивание своей традиционности. Поэтому и в настоящее время в ней используются привычные схемы взаимодействия с государством.

Католическая церковь имеет наднациональную организационную структуру и не связывает себя с интересами государства. Ее история полна примерами достаточного успешного противостояния светской власти. Наиболее значимым для нас в этом смысле является история католицизма в Польше во второй половине XX в. РКЦ обладает разработанной социальной доктриной, в которой последовательно подчеркивает свой трансцендентный характер.

Первым официальным документом РКЦ, в котором было употреблено понятие «диалог», является энциклика Папы Павла VI «*Ecclesiam suam*»: «Церковь должна вступить в диалог с миром, в котором она живет» [5]. Характерно понимание его целей. В решениях Второго Ватиканского собора, которые определяют жизнь современной католической церкви, сказано, что при налаживании диалога «необходимо спасти человеческую личность и обновить человеческое общество» [6, с. 332].

Согласно учению католической церкви, государство имеет инструментальный характер. Постоянно подчеркивается его подчиненная позиция по отношению к человеку, который сотворен по образу и подобию Бога. Исходят из того, что «благу личности и человеческих общностей содействует упорядоченный диалог между Церковью и гражданскими властями, который проявляется в заключении двухсторонних соглашений» [7, с. 314]. Причем в этих соглашениях РКЦ стремится выступать как равноправный партнер, имеющий свою позицию. Поэтому налаживание диалога с ней потребует от государства значительно больших усилий, чем с РПЦ.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями). – Минск: «Беларусь», 2004. – 95 с.
2. Мітрапаліт Кандрусевіч: каталіцкі епіскапат Беларусі рытуе пагадненне з дзяржавай / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.catholic.by/2/home/news/belarus/34-belarus/134461.kandrusiewicz.html>. – Дата доступа: 19.02.2018.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> – Дата доступа: 19.02.2018.
4. Постановления Освященного Архиерейского собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravoslavie.ru/108838.html>. – Дата доступа: 19.02.2018.
5. Lettera Enciclica Ecclesiam suam, 6 agosto 1964, Paolo VI / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bollettinoadapt.it/old/files/document/19279ecclesiamsuam.pdf>. – Дата доступа: 19.02.2018.
6. Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.
7. Кампенды сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мінск: Про Хрысто, 2011. – 608 с.

УДК 271.2:316.75«1921/1939»(476)

СОТРУДНИЧЕСТВО ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И БРЕСТСКОГО ОТДЕЛА РУССКОГО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Самосюк Надежда Викторовна,

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

В статье рассматривается взаимодействие брестского отдела русского благотворительного общества с Православной церковью. Обосновывается, что только небольшая часть духовенства поддерживала начинания общества. Выявлено, что наиболее продуктивной сферой сотрудничества Церкви и брестского отдела являлось воспитание подрастающего поколения.

Русская общественность в Польше являлась многочисленной и довольно разнородной. В ее среде существовали организации, которые своей деятельностью способствовали большей сплоченности всех русских в Польше. Именно таким объединением являлся брестский отдел Русского благотворительного общества. Важным направлением его деятельности являлось сотрудничество с Православной церковью.

В уставе Русского благотворительного общества в Польше, зарегистрированного в министерстве внутренних дел 9 августа 1922 г., напрямую о сотрудничестве с Православной церковью не упоминалось. Однако во втором параграфе одним из приоритетных направлений деятельности указывалось «...содействие оказанию религиозной помощи при крещении и последнем напутствии умирающим...» [1, л. 3].

В Бресте действовал один из наиболее эффективных и организованных отделов общества. Всего в 1935 г. действовало 26 отделов Русского благотворительного общества в Польше [2, л. 1]. Исполнительными органами являлись правление, общее собрание и ревизионная комиссия. Однако в брестском отделе Русского благотворительного общества собственное правление действовало настолько продуманно, что порой, даже не обоснованно, пыталось корректировать действия центра.

Сотрудничество Православной церкви и русской общественности выражалось, в том числе, в регулярном сборе средств в пользу Русского благотворительного общества. Так в 1925 г. на нужды общества Полесская духовная консистория перечислила

73 злотых и 81 грош, собранные во время праздника Воздвижения Креста Господня [1, л. 19].

Средства, которыми располагало общество, пополнялись за счет членских взносов, доходов с предприятий общества, концертов, спектаклей, займов, сборов всякого рода, дарений движимого и недвижимого имущества, пожертвований всех видов и всяких других видов поступлений [1, л. 3–4]. Наиболее популярными были сборы по подписным листам, которые использовались в случае проведения широкомасштабных акций сбора средств. В первой половине 30-х гг. XX в. такой компанией являлось создание Фонда русской школы, создававшегося для «...утверждения подрастающего поколения в преданности родной культуре» [2, л. 15]. Следовало решить довольно сложную в тот период для русской общественности задачу – издать комплекты учебников для русских учебных заведений, которые бы соответствовали всем министерским требованиям. В подписном листе за 1935 г. среди 8 жертвователей по подписному листу трое являлись 3 священнослужителями, что свидетельствует о поддержке этой инициативы общества православным духовенством [2, л. 16]. Для сборов пожертвований в преддверии самых главных православных праздников правление брестского отдела Русского благотворительного выпускало специальные «рождественские» и «пасхальные» подписные листы. Так, например, в январе и апреле 1935 г. общество пополнило свою кассу на 111 злотых и 10 грошей пожертвований, в том числе от двух священнослужителей из 10 жертвователей [2, л. 43]. Таким образом, мы можем сделать промежуточный вывод, что православные священнослужители не только словом, но собственным примером помогали русским объединениям. Но в то же время очевидно, что не все духовенство поддерживало эти акции. Из отчета Петра Тринчика, собиравшего в апреле 1937 г. пожертвования по подписным листам в Пинске следует, что русская общественность этого города не поддержала идею развития русских школ. Его негодование вызвало отношение духовенства и, особенно, православной духовной консистории: «не можно было что-нибудь собрать также и в духовной консистории, и среди духовных лиц, так как весь персонал состоит почти из украинцев, которые зловредны к русскому делу...» [2, л. 100].

Ровенский комитет Фонда русской школы, фактически, как и брестский, являвшийся скорее не самостоятельной организацией, а частью отдела Русского благотворительного общества, составил обращение ко всем единомышленникам. В нем авторы призывали жертвовать на частные русские школы, которые дали бы подрастающему поколению «...воспитание в национальном духе, в любви и преданности своей вере, своей культуре...» [2, л. 74]. В этом документе снова отмечается значение религии для сохранения русской культуры в ситуации потенциальной культурной ассимиляции. Однако о роли Православной церкви как организации в этом процессе не упоминается. Возможно, что причиной этому было то, что Православная церковь поддержала инициативу национально-церковных движений по введению родных языков населения в церковную практику. Православная церковь переставала быть исключительно русской по своему национально-культурному облику, в церковной среде развивались национально-церковные движения.

Одним из направлений сотрудничества русской общественности и Церкви являлось воспитание подрастающего поколения в православных традициях. Основы религии в соответствии с вероисповеданием являлись обязательным компонентом общеобразовательного курса во всех учебных заведениях. Однако Закон Божий предполагал не только аудиторные занятия, но и приобщение подрастающего поколения к жизни конкретной. Во всех русских учебных заведениях преподавание основ православия осуществлялось на высоком уровне, священнослужители активно участвовали во всех мероприятиях учебных заведений [3]. Создание и последующее развитие

в брестской русской гимназии скаутского движения получило одобрение и поддержку со стороны Церкви. Ежегодно 6 мая по гражданскому календарю, соответственно 23 апреля по церковному, настоятель Свято-Никольской братской церкви Константин Зноско, являвшийся капелланом скаутов, совершал молебен в честь праздника Георгия Победоносца, покровителя движения. Это мероприятие с течением времени приобрело вид скаутского парада, и являлось важным событием в жизни русской общечественности г. Бреста в межвоенный период [2, л. 89].

Русская благотворительное общество, как и все русские организации рассматриваемого периода, видели в Церкви символ Российской империи, а православие воспринимали основу сохранения своей культуры. Однако Православная церковь в Польше являлась многонациональной и не выделяла русских как исключительную нацию. В этой связи во многих документах сохранение веры позиционировалось как одна из составляющих сохранения национального самосознания. Русская общечественность Бреста очень продуктивно сотрудничала с Православной церковью в сфере воспитания подрастающего поколения. Только небольшая часть православного духовенства активно материально помогало обществу.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 114. – Описание 1. – Дело 1. Устав Русского благотворительного общества, переписка с библиотеками о приобретении книг; список учеников русских школ.

2. ГАБО. – Фонд 114. – Описание 1. Дело 2. Отчет о деятельности Холмского отдела Русского благотворительного общества; протоколы заседаний русских общественных организаций.

3. Монтвиллов, М. В. Русская гимназия в Бресте на Буге, 1919–1939. / М. В. Монтвиллов. – Минск-Брест-Минск, 1996. – 119 с.

УДК 94 (476) «1914/1918»

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ВОЕННЫХ СВЯЩЕННИКОВ С СОЛДАТАМИ ИНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ В РОССИЙСКОЙ АРМИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (на материалах Беларуси)

Старостенко Элеонора Викторовна,

Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова

(г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются особенности работы православных военных священников с солдатами иных вероисповеданий в годы Первой мировой войны. Приводится официальная позиция ведомства протопресвитера военного и морского духовенства, а также ее реализация в условиях войны на территории Беларуси.

В армии Российской империи в годы Первой мировой войны действовали священники разных конфессий. Однако подавляющее большинство из них составляли представители Православной церкви. Должность православного священника была положена по штату в большинстве воинских формирований и учреждений: священники служили в полках, госпиталях, артиллерийских бригадах, военно-санитарных поездах, эвакуационных и распределительных пунктах. В своей богослужебной, и особенно внебогослужебной службе они часто взаимодействовали с военнослужащими иных вероисповеданий. Учитывая это, протопресвитер военного и морского духовенства Г.И. Шавельский рекомендовал священникам избегать религиозных споров и оскорблений других вероисповеданий, чтобы поддерживать здоровую обстановку в армии: «утихли раздоры, прекратились распри, примирились партии, смолкла и ре-

лигиозная вражда между гражданами одной земли» [1, л. 5]. Поэтому военные священники не препятствовали посещению служб иноверцами, совершали их отпевание и погребение (в случае отсутствия пастыря-единоверца), снабжали литературой [2, с. 172].

Однако на деле в официальных документах, а также церковной периодической печати нередко появлялись материалы, направленные против иных вероучений, так называемого «сектантства». В особенности это коснулось баптистов. Так, в циркуляре протопресвитера от 29 июля 1915 г. говорится, что «Секта баптистов – немецкого происхождения, главные деятели по распространению ее среди православного населения России были немцы и их единомышленники, которые в своей пропагандистской деятельности не ограничивались одними религиозными целями, но внушали ... вредные идеи политического характера, порицая не только установления Православной церкви, но и все исконные устои русской жизни» [1, л. 21]. Распространение баптизма сравнивалось с «проповедью германизма», которой следовало дать отпор.

В периодике, в частности, в «Вестнике военного и морского духовенства» можно встретить такие слова: «Настоящая война имеет и то благодетельное значение, что она вскрыла внутреннюю подоплеку нашего рационалистического сектантства и мягкотелого толстовства. Она показала, что штундизм, баптизм, методизм и прочие «измы» пышным цветом расцветшие в последнее время на русской земле, являются не столько религиозными доктринами, сколько политическим делом наших врагов – немцев, насаждающих у нас сектантство» [3, с. 105].

Противодействие таким учениям заключалось в усиленном проведении бесед, с разъяснением вредного влияния этих учений, а также контроля за лицами, посещающими солдат, особенно в госпиталях. Также следили за степенью влияния солдат иноверцев на сослуживцев. Так, в скором времени после начала войны в Святейший Синод стали поступать сведения о религиозной пропаганде со стороны баптистов (порой даже в окопах). В 1916 г. вопрос был поставлен на особый контроль, и директор департамента духовных дел попросил протопресвитера Г. Шавельского организовать сбор данных о деятельности сектантов в армии.

Поэтому главный священник армий Западного фронта поручил штабному духовенству собрать информацию о баптистах и «родственников с ними сектантах», действующих в частях и учреждениях армий [4, л. 348]. Однако результаты проверки показали, что угроза сектантской пропаганды сильно преувеличена, и никакой значительной пропаганды не ведется. Были выявлены лишь отдельные случаи перехода в сектантство, не влекущие за собой массового отхода из православия. Служащие в войсках «сектанты» агитационной деятельностью не занимались. Да и если бы ставили такую задачу, реализовать ее было бы проблематично: они находились под пристальным вниманием. Главный священник армий Западного фронта писал, что даже если в армиях фронта есть пропаганда, то больших успехов она не имеет, так как за время войны на фронте был зафиксирован только один случай совращения нижнего чина в «сектантство» (ноябрь 1916 г.) [5, л. 9 об.]. Были лишь отмечены случаи неповиновения и нарушения воинского порядка: отказы сбривать бороды, прикасаться к оружию и приносить присягу, в связи с религиозными убеждениями. Но обычно эти конфликты решали или православные священники, или гауптвахта.

С другой стороны, всячески поощрялось приведение солдата в православие. Священники, склонившие иноверца в лоно православной церкви, получали награды. Однако этот процесс занимал несколько месяцев, в течение которых священнослужитель объяснял основы вероучения, помогал солдаты выучить молитвы, фундаментальные знания о православии. Успешное обучение завершалось исповедью и крещением.

Литература

1. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10776.
2. Старостенко, Э. В. Отражение деятельности православного военного духовенства в годы Первой мировой войны в периодической печати Российской империи / Э. В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI : зб. арт. Міжнар. навук. канф., Магілёў, 26-27 ліст. 2015 г. / Магілёў, дзярж. ун-т ; гал. рэд. Я. Р. Пьер. – Магілёў, 2016. – С. 171–173.
3. Сегиенок, А. Война и христианство / А. Сегиенок // Вестн. военного и морского духовенства. – 1916. – № 4. – С. 104–110.
4. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 9762.
5. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10005.

УДК 322(476)(09)

ЛЕГИТИМАЦИЯ СТАТУСА РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ КАК ФОРМЫ КОНТРОЛЯ СОВЕТСКИХ ВЛАСТНЫХ СТРУКТУР ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ВЕРУЮЩИХ (НА ПРИМЕРЕ ТЕРРИТОРИИ БРЕСТСКОГО РЕГИОНА В ПЕРИОД 1945–1965 гг.)

Сушко Виктория Владимировна,

Брестский государственный технический университет (г. Брест, Беларусь)

Статья посвящена анализу сущности взаимоотношений местных органов власти и христиан веры евангельской (пятидесятников, ХВЕ) по вопросам согласия или отказов от официальной регистрации общин верующих, применения санкций за нарушения советского религиозного законодательства, деятельности нелегальных объединений последователей вероучения.

Одной из наиболее многочисленных неопротестантских церквей, находящихся на территории Беларуси, являются религиозные объединения христиан веры евангельской. Достаточно противоречиво формировались взаимоотношения между представителями советской власти и верующими пятидесятниками. Однако наиболее явно отношения обострились во второй половине 1940-х гг., так как в условиях «холодной войны» верующие характеризовались как «идеологически чуждые элементы» и «пособники капиталистического мира», что трактовалось, в первую очередь, тесным взаимодействием с зарубежными единоверцами и координационными вероучительными центрами ХВЕ, находящимися в США. Ситуация усугублялась и тем, что общины ХВЕ не стремились подчиняться и добровольно входить в состав ВСЕХБ, созданного для контроля за деятельностью как баптистов, так и пятидесятников. Причем христиане веры евангельской всячески стремились игнорировать участие в этом объединении.

Одной из отличительных особенностей религиозных организаций пятидесятников был конспиративный характер их деятельности и достаточно большое число общин, где количество прихожан составляло от 25 до 65-70 человек в каждой. Практически в каждой докладной записке уполномоченного по делам религиозных культов БССР К. Уласевича содержалось требование к местным структурам власти о применении любых мер воздействия на религиозные организации ХВЕ, которые не признавали легитимности объединения с баптистами и категорически отказывались от регистрации. Для того чтобы контролировать работу верующих пятидесятников, было принято решение об обязательной официальной регистрации общин и групп христиан веры евангельской, выявлении и пресечении деятельности нелегальных объединений.

Однако данная мера была встречена и верующими и пресвитерами достаточно негативно. Пятидесятники утверждали, что «так как их церковь «зарегистрирована»

самим Христом, то в регистрации антихристианской советской властью они не нуждаются» [4, л. 20]. На подобные заявления прихожан и руководящего состава ХВЕ уполномоченные по делам религиозных культов реагировали следующим образом: руководствуясь постановлениями Советов Министров СССР и Советов Министров БССР, которые определяли меру наказания за нарушение законодательства о религиозных культурах, привлекали верующих к уголовной или административной ответственности.

В информационно-отчетном докладе уполномоченного по делам религиозных культов Пинской области Богдановича за 1946 г. незарегистрированных общин и групп ХВЕ насчитывалось 14. При этом уполномоченный отмечает «большую сплоченность общин пятидесятников, регулярность посещения молитвенных собраний, большое число молодежи». [4, л. 26]. В среднем, в этих общинах число прихожан составляло от 29 до 55 человек; практически в каждой из них был рукоположенный пресвитер, в пользовании имелось здание молитвенного дома. В Брестской области ситуация по данной проблеме была следующая: в 1948 г. уполномоченному по делам религиозных культов Г. Дзежко удалось выявить только 8 незарегистрированных групп ХВЕ, а на протяжении 1950–1953 гг. из 50 незарегистрированных «сектантских течений», 26 принадлежали ХВЕ. Высокий показатель нелегальных общин пятидесятников сохранялся в первой половине 1950-х гг. и в Пинской области: в Пинском районе – 23 группы, в Жабчицком районе – 10 групп, в Ивановском районе – 6 групп, Дрогичинском районе – 3 группы, Логишинском районе – 13 групп, Телеханском районе – 8 групп, в Давид-Городокском районе – 2 группы [5, л. 13-16].

К середине 1950-х гг. заметно оживилась религиозная жизнь, что было связано с выходом постановления ЦК КПСС в 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Вследствие этого возросло и количество нелегальных организаций ХВЕ, которые Г. Дзежко охарактеризовал таким образом: «Проводят пятидесятники свои нелегальные собрания конспиративно, маскируясь и заметая следы, собираясь поздно вечером и ночами, причем каждый раз в новом месте. Изучить их деятельность весьма трудно, при этом группы посещают бродячие проповедники, говорящие разную чепуху. Самая активная их работа ведется на Пинщине» [1, л. 65].

В конце 1950-х гг., согласно сведений информационных отчетов уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области Н. Стрельченка, число нелегальных групп ХВЕ сократилось до 66 (1565 человек верующих) [2, л. 82]. Но этот показатель, скорее всего, не мог отразить реальной картины, так как к началу 1960-х гг., чтобы избежать конфликтных ситуаций с властями, некоторые общины пятидесятников формально вступали в религиозные группы баптистов.

Однако, несмотря на то, что подавляющее большинство пятидесятников отказывалось под любым предлогом от регистрации органами власти, некоторые верующие пытались придать своим общинам официальный статус. В 1959 г. к уполномоченному Н. Стрельченку обратились активы прихожан д. Борки, д. Чухово, д. Заборовцы и д. Селец с просьбой о регистрации данных общин в качестве самостоятельных религиозных организаций. Однако им было отказано [3, л. 114]. С ходатайством подобного содержания обращались в 1964 г. несколько пресвитеров общин ХВЕ, заявляя, что будут регистрировать группы христиан веры евангельской в качестве общин баптистов, безоговорочно признающих руководящий центр ВСЕХБ. Но даже такие аргументы не были достаточными.

Причинами подобных отказов в регистрации послужило изменение отношения к этой проблеме со стороны советского правительства в первой половине 1960-х гг. Утвердилась точка зрения, что, обретая официальную регистрацию, организации ХВЕ получают возможность развернуть свою культовую и внекультовую деятельность с не-

бывалым размахом. Поэтому первоначальная установка обязательной регистрации религиозных общин изменилась на тактику максимального сокращения групп ХВЕ и привлечения верующих к уголовной и административной ответственности за нарушение религиозного законодательства, в частности, нелегальное существование объединений последователей пятидесятничества. Таким образом, в 1960–1965 гг. из 65–70 групп пятидесятников, находящихся на территории Брестского региона, более половины составляли незарегистрированные организации.

Литература

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 1339. – Оп. 1. – Д. 9. План-отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1954 г.
2. ГАБО. – Ф. 1339. – Оп. 1. – Д. 13. План-отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1958 г.
3. ГАБО. – Ф. 1339. – Оп. 1. – Д. 14. План-отчет уполномоченного по делам религиозных культов Брестской области 1959 г.
4. Зональный государственный архив г. Пинска (ЗГАП). – Ф. 236. – Оп. 1. – Д. 2. Отчет уполномоченного по делам религиозных культов Пинской области 1946 г.
5. ЗГАП. – Ф. 236. – Оп. 1. – Д. 7. Отчет уполномоченного по делам религиозных культов Пинской области 1951 г.

УДК 2

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Широкий Михаил Валерьевич,

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

Рассматриваются взаимоотношения государства и Русской православной церкви в период Великой Отечественной войны.

К началу Великой Отечественной войны Российская православная церковь находилась в трудном положении. В стране была объявлена «безбожная пятилетка» (1933–1937 гг.), в ходе которой планировалось освободиться от «религиозных пережитков». Многие архиереи к тому времени находились в лагерях, а количество действующих храмов на всю страну не превышало нескольких сотен. Тем не менее в первый же день войны РГЦ в лице местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского) обнаружила способность ободрить и поддержать свой народ в тяжелое военное время. «Покров Пресвятой Девы Богородицы, всегдашней Заступницы Русской земли, поможет нашему народу пережить годину тяжких испытаний и победоносно завершить войну нашей победой» – с этими словами митрополит Сергий обратился к прихожанам, собравшимся 22 июня в Богоявленском соборе в Москве [3].

По призыву митрополита Сергия с самого начала войны православные верующие собирали пожертвования на нужды обороны. Только в одной Москве в первый год войны в приходах собрали в помощь фронту более 3 млн. рублей. В храмах осажденного измотанного Ленинграда было собрано 5,5 млн. рублей. Церковная община г. Горького передала в фонд обороны более 4-х млн. рублей. И таких примеров множество. Эти денежные средства, собранные РГЦ, были вложены в создание летной эскадрильи им. Александра Невского и танковой колонны им. Дмитрия Донского. Помимо этого сборы шли на содержание госпиталей, помощь инвалидам войны и детским домам [6].

На территориях, оккупированных немецко-фашистскими захватчиками, политика нацистской администрации была достаточно гибкой, нередко ею открывались закрытые при советской власти храмы, и это было серьезным противовесом навязанному атеистическому мировоззрению. Понимал это и Сталин [6]. Все эти процессы побудили советское руководство официально разрешить открывать церкви на территории, не оккупированной Германией. Преследования духовенства прекратились. Многие священники, находившиеся в лагерях, были возвращены и стали настоятелями вновь открытых храмов.

Патриотическая позиция Церкви была замечена руководством страны с первых дней войны и сыграла важную, если не решающую роль в кардинальном изменении отношения государства к Церкви в лучшую сторону. С 16 июля 1941 г. советская пресса начала публиковать положительные материалы о Церкви и верующих в СССР. В газете «Правда» впервые были опубликованы сведения о патриотической деятельности православного духовенства. Такие сообщения в центральной прессе стали регулярными. Всего с этого времени по июль 1945 г. в центральной прессе (газеты «Правда» и «Известия») было опубликовано свыше 100 статей и сообщений, где в той или иной степени затрагивались религиозные проблемы и тема патриотического участия верующих в Великой Отечественной войне [2].

Со своей стороны митрополит Сергей в вышедшей в 1942 г. книге «Правда о религии в России» заявил о полной лояльности Церкви по отношению к советской власти: «Ясно, что мы, представители Русской Церкви, даже и на мгновение не можем допустить мысли о возможности принять из рук врага какие-либо льготы или выгоды... Ясно, что Церковь раз навсегда должна соединить свою судьбу с судьбою паствы на жизнь и на смерть. И это она делает не из лукавого расчёта, что победа обеспечена за нашей страной, а во исполнение лежащего на ней долга, как мать, видящая смысл жизни в спасении её детей» [4, с. 15].

Впервые за два последних десятилетия Сталин пошёл на личную встречу с высшим руководством РПЦ. Такая встреча состоялась 4 сентября 1943 г. в Кремле. На встрече были: со стороны РПЦ – Местоблюститель митрополит Сергей, митрополит Ленинградский Алексей и митрополит Киевский Николай; со стороны Правительства – И.В. Сталин, В.М. Молотов и Г.Г. Карпов (будущий председатель Совета по делам РПЦ при Совнарком). Эта встреча стала поворотным моментом в отношениях между РПЦ и Советским государством. Власть пошла на резкое изменение религиозной политики. На встрече было получено согласие от Сталина на проведение Архиерейского собора и избрание Патриарха, на открытие церковных учебных заведений, церковные издания, на возвращение храмов и части репрессированных священнослужителей, на материальную поддержку церкви и т.д. После этого совещания гонения на РПЦ фактически прекратились. РПЦ получила поддержку и импульс к расширению своей деятельности. По всей стране начинают открываться закрытые ранее приходы (только с января по ноябрь 1944 г. было открыто более 200 церквей), рукополагаются священнослужители, возобновляется духовное образование – в Москве открывается Богословский институт, из тюрем, лагерей и ссылки возвращаются священнослужители. Эти новации соответствовали общественным ожиданиям, способствовали сплочению народа в условиях войны. [5, с. 84]

Православная церковь начинает постепенно оживать. Об этом говорят и следующие факты: с 1941 по 1951 гг. в РПЦ число зарегистрированных приходов выросло почти в 5 раз и составило примерно 14,5 тыс., количество монастырей достигло 89 (с 4,6 тыс. монашествующих) [7].

Так в годы тяжёлых для страны испытаний Церковь своим патриотическим служением убедила власть не только в своей лояльности к ней, но и преданности своей

стране и народу, верности своему призванию – быть духовным пастырем православного народа. Новый вектор церковно-государственных отношений в итоге позволил укрепить материальное, политическое и правовое положение РПЦ, защитить духовенство от дальнейших преследований, повысить авторитет Церкви в народе.

Литература

1. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. / автор-составитель В. В. Старостенко. – Могилёв: МГУ им. А. А. Кулешова, 2016. – Ч. 4: в 2 кн. – Кн. 2: С 1941 до 1991 гг. – 236 с.
2. Кнышевская, О. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны / Интернет-портал Живая история [Электронный ресурс]. – Москва, 2017. – Режим доступа: <http://lhistory.ru/statyi/russkaya-pravoslavnaya-cerkov-v-gody-velikoj-otechestvennoj-vojny>. – Дата доступа: 4.03.2018.
3. Мурзин, Е. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны // Источник: журнал «Покров» / Интернет-портал Православие. ru [Электронный ресурс]. – Москва, 2016. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/99163.html>. – Дата доступа: 4.03.2018.
4. Правда о религии в России / редкол.: митрополит Киевский и Галицкий Николай (Ярушевич), Г.П. Георгиевский, протоиерей А.П. Смирнов. – Москва: Изд-во Московской Патриархии, 1942. – 456 с.
5. Старостенко, В.В. Свобода совести: религия и закон в мировой практике и Беларуси. Монография / В.В. Старостенко. – Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2015. – 163 с.
6. Чернышёв, В. Церковь в годы Великой Отечественной войны / Интернет-портал Православная Жизнь [Электронный ресурс]. – Киев, 2012. – Режим доступа: <http://pravlife.org/content/cerkov-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny-ch1>. – Дата доступа: 4.03.2018.
7. Швечиков, А. Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны / Интернет-портал km.ru Рефераты [Электронный ресурс]. – Москва: 2005. – Режим доступа: <http://www.km.ru/referats/A1D1AE4632FB488190780A9407E26BD6>. – Дата доступа: 4.03.2018.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

УДК 261.8

CHRISTLICHE ÖKUMENE IM HEILIGEN LAND

Dr. Johanna Schulze,
(Berlin, Deutschland)

Die Einheit der Christen ist seit langer Zeit zerbrochen. Das sieht deutlich im Heiligen Land. Im Text wird das Zusammenleben der christlichen Konfessionen gezeigt.

Da die zerbrochene Einheit der Christen nirgendwo sonst deutlicher in Erscheinung tritt als ausgerechnet an den heiligen Stätten der Christenheit, ist das Heilige Land ein idealer Ort, um das Zusammenleben der Konfessionen unter dem Aspekt christlicher Ökumene zu untersuchen. Welche Formen der ökumenischen Zusammenarbeit gibt es vor Ort? Aus welchen Blickwinkeln betrachten sich die verschiedenen Kirchen gegenseitig? Wie wird der Ökumene-Begriff von den jeweiligen Repräsentanten der Kirchen definiert, und inwiefern wird er von ihnen auf die dortigen Gegebenheiten angewendet? Können wir im Heiligen Land von gelungener Ökumene sprechen?

Um diesen Fragen nachzugehen kann zum einen das Zusammenspiel der sechs Konfessionen in der Grabeskirche in Jerusalem dienen, und zum anderen das sogenannte Kairos-Palästina-Dokument, das von arabischen Christen unterschiedlicher Konfessionszugehörigkeit gemeinsam verfasst und veröffentlicht wurde.

Die Grabeskirche in Jerusalem ist für die Christenheit von zentraler Bedeutung, weil sie den Golgatha-Felsen und das Heilige Grab in sich birgt. Nach christlichem Glauben erlitt Jesus hier für die Menschen den Kreuzestod und ist hier auch von den Toten auferstanden, sodass der Heilige Ort unmittelbar mit dem Ereignis der Erlösung zusammenhängt. Durch die Herausbildung verschiedener christlicher Strömungen im Laufe des ersten Jahrtausends war somit jede Konfession darauf bedacht, sich einen Besitzanspruch innerhalb dieser Kirche zu sichern und die Geschichte brachte es mit sich, dass heute sechs verschiedene Konfessionen an der Grabeskirche ihren Anteil haben: Kopten, Äthiopier, Syrer, Armenier, Franziskaner und Griechisch-Orthodoxe Mönche praktizieren ihren Glauben unter einem Dach, eine außergewöhnliche Situation, die weltweit einmalig ist.

Unter muslimischer Herrschaft in Jerusalem (ab 1187) fiel die Kontrolle der Heiligen Stätte in die Hände der Muslime, eine Situation, die zunehmend Konfliktsituationen unter den Konfessionen mit sich brachte, da die verschiedenen Kirchen je nach Herrscher unterschiedlich bevorzugt oder benachteiligt wurden. So ergab sich aus dem Miteinander manchmal ein Gegeneinander der Konfessionen, was dazu führte, dass im 19. Jahrhundert der Status Quo festgeschrieben wurde, der das Zusammenleben innerhalb der Kirche regeln sollte. Diese Regelungen gelten bis in die heutigen Tage. Dennoch kommt es hin und wieder zu Streitereien, da der Status Quo nicht bis ins Detail ausgefeilt ist und nicht für jedes Problem eine Lösung bietet. Das interkonfessionelle Miteinander in der Grabeskirche zeigt, dass Geld-, Rang- und Machtfragen für alle sechs dort ansässigen Konfessionen eine bedeutende Rolle spielen und gemeinsame christliche Werte in den Hintergrund treten, wenn es um die Sicherung der eigenen Rechte an der heiligen Stätte geht.

Ein zweites repräsentatives Fallbeispiel für das interkonfessionelle Miteinander im Heiligen Land ist das sogenannte Kairos-Palästina-Dokument, mit dem sich arabische Christen verschiedener Konfessionen mit einer gemeinsamen Stimme zur israelischen Besatzungspolitik öffentlich äußern, wobei hohe Vertreter aller im Heiligen Land ansässigen

Kirchen diesen Text unterzeichnet und nahezu alle palästinensischen christlichen Organisationen ihn befürwortet haben. Die Autoren des Kairos-Palästina-Dokuments, die sich in Eigeninitiative zusammengefunden haben, teilen die Ansicht, dass das gemeinsame Kairos-Projekt der Ökumene wichtige Impulse gegeben hat.

Insgesamt zeigt sich ein großer Unterschied zwischen dem allgemeinen interkonfessionellen Verhältnis im Heiligen Land und dem interkonfessionellen Verhältnis in der Grabeskirche bzw. an den heiligen Stätten, da sich an den heiligen Stätten im Vergleich zur übrigen Kirchen- und Gemeindeflandschaft deutliche Interessenskonflikte abzeichnen, womit sie als Stolpersteine für die Ökumene bezeichnet werden können. Ein weiteres Erschwernis für die christliche Ökumene im Heiligen Land ist die israelische Besatzungspolitik, die die Kommunikation und Bewegungsfreiheit zwischen Kirchen, Gemeinden und Familien stark beeinträchtigt. Doch auch gerade die Erschwernisse, die die israelische Besatzungspolitik mit sich bringen, stärken die Solidarität und den Zusammenhalt unter den Christen im Heiligen Land, sowie auch die Tatsache, dass es sich bei Christen um eine religiöse Minderheit handelt, die sich gegenüber der jüdisch-arabischen Außenwelt behaupten muss. In den palästinensischen Autonomiegebieten verbindet die christlichen Konfessionen zudem eine starke palästinensische Identität miteinander. Darüber hinaus trägt der zunehmende Aufstieg palästinensischer Christen in hohe geistliche Ämter zu einem vermehrten ökumenischen Miteinander im ganzen Heiligen Land bei.

Die interkonfessionellen Beziehungen haben sich im Laufe der letzten Jahre und Jahrzehnte auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens im Heiligen Land entwickelt und verbessert, wobei sie auf der Ebene der Laien am ausgeprägtesten sind und sich in Form von Mischehen und regen ökumenischen Zusammenkünften zeigen, wohingegen sie auf der Ebene der Kirchenrepräsentanten noch eher formeller Natur sind, da Beziehungen dort oft von Interessenskonflikten und Loyalitäten gegenüber dem Staat und Institutionen geprägt sind. Von der Grabeskirche sind zukünftig wohl wenig ökumenische Impulse zu erwarten, aber das Kairos-Projekt zeigt, welche Entwicklungsmöglichkeiten die Ökumene im Heiligen Land hat, denn die „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft“, die hier beispielhaft praktiziert wurde, kann als ein Modell gelungener Ökumene gesehen werden und weckt Hoffnungen auf ein zukünftig noch stärkeres Zusammenwachsen der Kirchen. Das Heilige Land wird sicher auch in Zukunft eine große ökumenische Herausforderung darstellen, aber gerade dadurch auch besondere Chancen für ein gelingendes Miteinander aller Christen bieten.

Die Christen im Heiligen Land – Ökumenische Gesichtspunkte kartiert, 461 Seiten, 25,00 EUR Johanna Schulze untersuchte anhand des sogenannten „Kairos-Palästina-Dokuments“ sowie des Zusammenlebens in der Jerusalemer Grabeskirche die interkonfessionellen Beziehungen der Kirchen im Heiligen Land und ihre spezifischen Ökumene-Verständnisse. Neben Photos, Tabellen und Abbildungen bietet das Buch einen Überblick über die Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Bei Interesse können Sie die Dissertation erwerben unter der E-Mail-Adresse: johanna.schulze@gmail.com

УДК 930.2-77(476)

МЕСЦА БЛАГАЧЫННЫХ У СТРУКТУРЫ ПРАВАСЛАўНАЙ ЦАРКВЫ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У XIX ст.

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

Аўтарам разглядаюцца змены ў функцыянаванні благачынных на беларускіх землях на працягу XIX ст., якімі вызначылася іх месца ў структуры кіраўніцтва

праваслаўнай царквой. Найбольш значнымі сярод іх сталі пашырэнне абавязкаў і далучэнне судовых паўнамоцтваў, што прывяло да ліквідацыі духоўных праўленняў з-за перакрываванасці іх функцый і павышэння ролі благачынных як пасрэднай паміж непасрэднымі органамі епархіяльнага кіраўніцтва і прыходамі.

Праваслаўная царква на беларускіх землях у канцы XVIII – пачатку XX ст. мела іерархізаваную структуру кіраўніцтва з рэгламентаваннем кожнага ўзроўню. Благачыннымя, як інстытуты пасрэднага паміж вышэйшым праваслаўным клірам і мясцовым духавенствам, распаўсюджвалі распарадчую дакументацыю сярод духавенства (у сярэднім 10–15 прыходаў) і прадстаўлялі яго рапартаў ў кансісторыі [17, Збор I, т. 30, № 23080; Збор II, т. 1, № 694], наглядалі за выкананнем царкоўных канонаў і маральным станам духавенства, у тым ліку выконваючы ў другой палове XIX ст. і судовыя функцыі.

На пасаду благачыннага абіраліся святары вопытныя, вядомыя добрымі паводзінамі і блуганадзейнасцю [17, Збор I, т. 38, № 29711], як Іаан Панамароў (нар. каля 1763 г.), які нарадзіўся на тэрыторыі сучаснай Украіны і навучаўся “расійскай грамаце”. У 1790 г. ён быў рукапакладзены магілёўскім архіепіскапам Георгіем Каніскім і прызначаны святаром да Клімавіцкай царквы, а праз 18 гадоў абраны дэпутатам і благачынным. У 1795–1796 гг. І. Панамароў далучыў да праваслаўя 10 тысяч асоб мужчынскага полу, а затым узначальваў крычаўскае духоўнае праўленне і ў 1799 г. стаў протаіерэем. У 1807 г. ён перамешчаны ў Мінскую епархію, дзе стаў членам прысутнасці кансісторыі. З 1814 г. быў прызначаны з Мінскага сабора ў Кацярынінскую царкву, а ў 1823 г. вярнуўся ў сабор у якасці пазаштатнага святара [8, арк. 13–16].

Адным з найбольш значных абавязкаў благачынных было прадстаўленне ў кансісторыі створаных у цэрквах метрычных кніг і ведамасцей пра народжаных, шлюбаваных і памерлых, спаведных спісаў, збор сродкаў на розныя патрэбы, а таксама справаздач, кліравых ведамасцей, рапартаў духавенства. Напрыклад, сярод збіраемых па даручэнні Мінскага епіскапа ў 1817 г. звестак была характарыстыка стану цэркваў і прычтаў, неабходнасці іх рамонту, ацэнка магчымасці аб’яднання прыходаў [4, арк. 3–4]. Акрамя таго, благачынны наведваў прыходы штогод, звяртаючы ўвагу на справаводства ў іх, рыхтаваў прыходскае духавенства да візітаў епіскапа [1; 2; 7, арк. 6]. Асабліва ўвага належала разбору прыхаджан з рымска-каталіцкім духавенствам, што адлюстроўвалася ў справаздачах [11, арк. 4–4 авд., 17]. Іншы кірунак дзейнасці благачынных звязаны з улікам сірот і ўдоў са святарскіх родаў, а таксама маёмасці, што заставалася пасля смерці духавенства [6, арк. 22–25]. Кантроль благачынных распаўсюджваўся таксама на стварэнне будаўнічых камітэтаў і будаўніцтва, перадачу ў арэнду царкоўнай маёмасці, выбар царкоўных стараст, вядзенне справаводства [3; 14; 15; 6, арк. 9–9 авд.].

Благачынныя актыўна ўзаемадзейнічалі з прыходскім духавенствам і ўплывалі на яго лёс, так, напрыклад, пры прызначэнні святара да гусарскага палку, які змяшчаўся у м. Біржы Упіцкага пав. Віленскай губ. [6, арк. 7–8.]. Лёсавызначальнымі былі і судовыя функцыі благачынных. У 1823 г. яны разглядалі справы па даручэнні епіскапа разам з дзвюма даверанымі асобамі ў прысутнасці земскага чыноўніка (сельскага старасты і інш.), як дэпутата для асоб, якія не належалі да духоўнага ведамства [17, Збор I, т. 38, № 29711]. Пры недахопе ўласных паўнамоцтваў у першай палове XIX ст. благачынныя маглі звяртацца са скаргамі ў духоўныя праўленні, якія аб’ядноўвалі сваёй дзейнасцю некалькі благачынных акруг [18]. Так, жыцінскі благачынны Максім Андрэеў скардзіўся ў бабруйскае духоўнае праўленне на святара Шыпілавіцкай царквы Міхаіла Шпілеўскага, які не з’явіўся за выдачай міры і не выкарыстоўваў гербавую паперу ў перапісцы. Нягледзячы на хваробу адказчыка, яму была вынесена строгая вымова [6, арк. 1–6]. У іншым выпадку справа па абвінавачванні цяшкоўскага свята-

па Данілы Кладкевіча мазырскім благачынным Якавам Лаўрусевічам у неадпаведных паводзінах перадавалася ў Мінскую кансісторыю на апеяльцю [5, арк. 1–97]. Пры гэтым, калі прадугледжвалася выдаленне прадстаўніка духавенства з прыхода, то благачынны апекаваўся яго блізкімі, як Матронай, жонкай Іаана Андрыеўскага, і іх дзецьмі – Антоніем, Іллёй і Марыяй [9, арк. 35 адв.–36].

Паводле правілаў для саветаў благачынных 1886 г. у іх склад уваходзілі памочнік благачыннага (пачатковае апытанне) і духоўны следчы (фармальнае следства). Сферы іх кампетэнцыі належалі спрэчкі паміж членамі аднаго прычту і з суседскімі, падзеле грашовых збораў, нявыплаце ўтрымання, скаргі прыхаджан на духавенства па правядзенні набажэнстваў, грубасці, злоўжыванні спіртнымі напоямі. Духавенства падлягала суду Савета ў выпадках учынкаў супраць пасады, якія не ўносіліся ў фармулярныя спісы, нявыплаце пазык да 50 руб., асабістых крыўд, а таксама іншыя па даручэнні епархіяльнага кіраўніцтва, як абвінавачванне протаіерэя Аршанскага сабора Іаана Страціновіча ў рамонце ўласнага дома за кошт сродкаў на рамонт сабора [12, арк. 237, 496–526]. Савет прадстаўляў святароў да ўзнагароджання, у т.л. грашовага (да 25 руб.).

Справаводства па судовых справах вялося вусна і пісьмова. Пры гэтым, калі ў першай трэці XIX ст. існавала патрабаванне фарміравання спраў з падпісаннем падсудным усіх аркушаў, то ў канцы стагоддзя рашэнні ўносіліся ў шнураваныя кнігі за подпісамі членаў Савета, а ісцец і адказчык падчас следства маглі адсутнічаць пры наяўнасці доказаў. Гэтыя кнігі захоўваліся ў благачыннага з пачаткай і завяральным надпісам кансісторыі [17, Збор I, т. 38, № 29711; 12, арк. 66–66 адв.]. Аднак, па выніках праверкі кансісторыямі ў другой палове XIX – пачатку XX ст. адзначалася нізкая эфектыўнасць дзейнасці Саветаў, у прыватнасці, благачыннымі зацягваўся разгляд спраў, адсутнічаў кантроль за выкананнем рашэнняў, часам, кліравыя ведамасці неадпаведна вяліся [16, арк. 168–172; 10].

Такім чынам, пасада благачыннага ў структуры праваслаўнай царквы на беларускіх землях увадзіцца ў XVIII ст. пераважна з выканаўчымі і кантрольнымі функцыямі ў дачыненні прыходскага духавенства. Знаходзячыся паміж ніжэйшым клірам і духоўнымі праўленнямі, якія мелі блізкія па змесце кампетэнцыі, благачынныя паступова ўмацоўвалі сваё палажэнне зніжаючы бюракратызм у дзейнасці царквы, што прывяло да ліквідацыі праўленняў. У другой палове XIX ст. сфера дзейнасці благачынных пашырылася да прадстаўніцтва інтарэсаў духавенства і царкоўных саветаў у кансісторыях, кантролю за выкананнем распараджэнняў канфесіянальнага кіраўніцтва на месцах, арганізацыі справаводства, разгляду дробных судовых спраў у Саветах. Пры гэтым яны карысталіся павагай і падтрымкай грамадства і святароў, праводзячы шырокую працу сярод насельніцтва прыходаў і рыхтуючы кадравыя змены сярод духавенства, што пераўтварыла благачынных у значны інстытут канфесіянальнай структуры.

Літаратура

1. Евдокимова, А.Н. Духовная консистория, правление и благочинные священники в структуре управления русской православной церкви на территории Чувашского края в XIX веке // Вестник Чувашского университета. – 2015. – № 2. – С. 31–38.
2. Курилкин, И.Б. Структура епархиальных органов делопроизводства во второй половине XIX – начале XX века (на примере Оренбургской епархии) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. – № 41 (179). – История. – Вып. 38. – С. 119–122.
3. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 4165.
4. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 4176.
5. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 4191.
6. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 5187.
7. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 16555.

8. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40562.
9. НГАБ. – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 40610.
10. НГАБ. – Ф. 2531. Воп. 1. Спр. 30.
11. НГАБ. – Ф. 2765. Воп. 1. Спр. 10.
12. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 17.
13. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 27.
14. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 64.
15. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 84.
16. НГАБ. – Ф. 2301. Воп. 1. Спр. 139.
17. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. – Собрание первое: в 45 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. соб. ЕИВ канцелярии, 1830 – 1851; Собрание второе: в 55 т. – Санкт-Петербург: Тип. II отд. соб. ЕИВ канцелярии, 1830 – 1884.
18. Цысь, О.П. Духовные правления как звено церковного управления на тобольском севере в 1810–1860-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2017. – Вып. 75. – С. 22–38.

УДК 930(476+477):282

ВІЗАНТІЙСЬКІЯ І ЗАХОДНЄЄУРАПЕЙСЬКІЯ ТРАДЫЦІЯ Ў “ПАТЭРЫКОНЕ” 1635 г. І КІЕВА-ПЯЧОРСЬКІМ ПАТЭРЫКУ 1661 г.

**Барсук Алена Яўгеньеўна,
Мазырскі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя І. П. Шамякіна
(г. Мазыр, Беларусь)**

Вызначаюцца асаблівасці вядомых агіяграфічных твораў “Patericon” Сільвестра Косава і Кіева-Пячорскі патэрык Іосіфа Трызны, выдадзеных у Кіева-Пячорскай друкарні на польскай і царкоўнаславянскай мовах.

Ва ўмовах канфесійнага супрацьстаяння, паглыблення сацыяльна-палітычных супярэчнасцей, абвастрэння знешнепалітычных абставін у Рэчы Паспалітай у XVII ст. дзеячы Кіева-Магілянскага асяродку імкнуліся захаваць юрысдыкцыю Канстанцінопальскага патрыярхату і вызначыць ролю Кіева як духоўнага цэнтра праваслаўя. Сродкі дасягнення гэтых мэт вызначаліся ў распрацоўцы ідэі пераемнасці візантыйскіх традыцый і старажытнай Русі і пэўнай адаптацыі дасягненняў заходнеўрапейскай культуры. Яны знайшлі ўвасабленне ў даволі вядомых у свой час выданнях Кіева-Пячорскай лаўры “Patericon abo Zywoły svetych ojcow pieczerskich” (1635 г.) Сільвестра Косава і Кіева-Пячорскі патэрык Іосіфа Трызны (1661 г.) [1, 2].

Сільвестр Косаў (каля 1597-1600 – 13.04.1657), выкладчык рыторыкі і філасофіі, прэфект Кіеўскай калегіі, аднадумца і пераемнік П. Магілы, нарадзіўся ў в. Жыровіцы (суч. Слоніміскі раён Гродзенскай вобл.), вучыўся ў Віленскай і Кіеўскай брацкіх школах, атрымаў адукацыю ў Люблінскім езуіцкім калегіуме і Замоўскай акадэміі. У 1634 г. ён быў абраны праваслаўным епіскапам Мсціслаўскім, Аршанскім і Магілёўскім, а пасля смерці П. Магілы ў 1647 г. – мітрапалітам Кіеўскім, Галіцкім і ўсяе Русі. Прыхільнік пошукаў міжканфесійнага міру ў Рэчы Паспалітай і пашырэння асветы паводле заходнеўрапейскага ўзору. Ім таксама быў падрыхтаваны і выдадзены дапаможнік у форме катэхізіса для беларускага і ўкраінскага праваслаўнага святарства: “Дідаскалія, альбо Наука, которая ся первой из уст священником подавала – о седми сакраментех алболи тайнах” [3, с. 516]. Сільвестр Косаў прытрымліваўся антымаскоўскай арыентацыі, выступаў супраць магчымага падпарадкавання Кіеўскай мітраполіі Маскве.

“Patericon abo Zywoły svetych ojcow pieczerskich” – гэта аўтарская перапрацоўка розных рэдакцый Кіева-Пячорскага патэрыка на польскай мове. Ён утрымліваў не

толькі аповеды пра вядомых інакаў, святых старцаў Пячорскага манастыра (узнік у сярэдзіне XI ст.), але і гістарычныя звесткі пра хрышчэнне Русі (пяці этапах ад апостала Андрэя да кіеўскага князя Уладзіміра Святаслававіча), храналагічны пералік усіх кіеўскіх мітрапалітаў да Пятра Магілы. Польшкамоўнае выданне Патэрыка з далучэннем гістарычных звестак са спасылкамі на вядомыя ў Еўропе аўтарытэты Баронія, Зонары, Гваныні, Марціна Бельскага, Мацея Стрыйкоўскага, Яна Длугаша і інш. да агіяграфічных тэкстаў дазваляла не толькі азнаёміць шырокія колы Рэчы Паспалітай з гісторыяй Кіеўскай лаўры, але і вызначыць выключную ролю і значэнне святых для ўсяго хрысціянскага свету. Выкарыстанне гістарычных крыніц у “Patericon” павінна было засведчыць чытачам, нават нядобразычліўцам сапраўднасць жыццёў пячорскіх святых і ўнікальнасць не толькі Кіева-Пячорскай лаўры, але і ўсёй “рэлігіі грэчаскай народу рускага”.

Так, з’яўленне хрысціянства ў славян Косаў звязваў з імем апостала Андрэя, які з Херсанеса па Дняпры ўзняўся да Вялікага Ноўгарада і Падзвіння. Наступныя спробы ажыццяўляліся братамі Мяфодыем і Кірылам у 863 г., княгіняй Вольгай у 958 г. Князем Уладзімірам Святаславічам ажыццяўлялася пятая спроба пашырэння хрысціянскай веры з Усходу, а не з Захаду, што сцвярджалі яго апаненты. Адвяргаў аргументы ўніяцкага аўтара Л. Крзэўзы аб шкоднасці для Царквы дачыненняў Кіеўскіх мітрапалітаў з Канстанцінопальскімі патрыярхамі на працягу XI–XVI стст., падкрэсліваў плённыя вынікі стасункаў з візантыйскай царквой [3, с. 517]. “Patericon” быў даволі вядомы і розныя яго фрагменты перакладаліся на царкоўнаславянскую мову.

Друкаваны Кіева-Пячорскі патэрык на царкоўнаславянскай мове, адаптаванай да разумення шырокімі коламі насельніцтва, ілюстраваны спецыяльна створанымі выдатным майстрам Іліёй унікальнымі гравюрамі і планами кіеўскіх пячор, убачыў свет у 1661 г. Праца над царкоўнаславянскім варыянтам Патэрыка на чале з Кіева-Пячорскім архімандрытам Іосіфам Трызнам пачалася ў сярэдзіне 50-х гг. XVII ст. [2, с. 10–11]. Магчыма, была абумоўлена пазіцыяй Сільвестра Косава захаваць юрысдыкцыю Канстанцінопаля і адпаведна фактычную незалежнасць праваслаўнай беларуска-ўкраінскай іерархіі, неабходнасцю аргументавана засведчыць сакральную ролю Кіева і яго святых у хрысціянскім свеце. У гэты час Кіеў знаходзіўся ў цэнтры падзей падчас вайны Рэчы Паспалітай з Рускай дзяржавай (1654–1667 гг.), у горадзе размяшчаўся рускі гарнізон і адпаведна час ад часу ўзнікала пытанне падпарадкавання Кіеўскай мітраполіі Маскоўскаму патрыярхату.

Пачыналася выданне з прадмовы “Да чытата праваслаўнага супраць ганьбы святых Пячорскіх”, якая амаль поўнасцю цытуецца з польскамоўнага выдання “Patericon” 1635 г. Кніга ўтрымлівала змест, прадметны і імяны паказальнікі, дадатак (“Пристяжание” – жыцця складальнікаў Патэрыка, “Сказание о чудеси бывшем в пещере в время пасхи и о мироточивых главах” [2, с. 13]. На думку Л. Шчавінскай і Ю. Лабынцава, менавіта ўкладальнікі Патэрыка 1661 г. упершыню вызначылі ролю пячорскага манаха Нестара ў старажытнарускім летапісанні [2, с. 14].

Гістарычная інфармацыя ў выданні С. Косава размешчана ў якасці дадаткаў-каментарыяў да адпаведных жыццёў старцаў. Так, пасля агіяграфічнага тэксту, прысвечанага св. Феадосію (заснавальніку Пячорскага манастыра, другая палова XI ст.), ёсць звесткі пра кіеўскіх князёў Яраславічаў, напады печанегаў і полаўцаў на ўсходнеславянскія землі. І. Трызна распавядае пра жыццё пячорскіх старцаў у выглядзе пераказу старажытных тэкстаў і суадносіць іх з гістарычнымі падзеямі эпохі. Агіяграфія святых, дзе выкладаюцца толькі падзвігі герояў аповеду, ператвараецца ў гістарычныя біяграфіі з дакладным сведчаннем сучаснікаў героя і гістарычным нарысам эпохі [1, с. 3–119]. Падобным чынам складаліся еўрапейскія творы такога кшталту, напрыклад, трактат П. Скаргі аб жыцці святых 1577 г. Можна казаць, што

выданні Косава і Трызны разлічваліся на вельмі шырокую аўдыторыю, не толькі на праваслаўнае насельніцтва, але і на адукаваныя колы Рэчы Паспалітай, знаёмыя з гістарыяграфічнай традыцыяй Еўропы.

Тыраж выдання 1661 г. вельмі хутка разышоўся і другое выданне Кіева-Пячорскага патэрыка выйшла ў 1678 г. са згоды архімандрыта Інакенція Гізэля. Сярод чытачоў быў заўважаны расійскі цар Аляксей Міхайлавіч, які купіў 12 кніг. Да пачатку XX ст. Патэрык пераывадаўся яшчэ каля 30 разоў, аднак у іншай рэдакцыі, прыстасаванай да патрэб новай дзяржавы. Своеасаблівым пераказам на лаціне Кіева-Пячорскага патэрыка, экзэмпляр якога падараваў аўтару І. Гізэль, з'яўляўся трактат пратэстанцкага пастара Іягана Гэрбніна "Religiosae Kijovienses scriptae", выдадзены ў Іене ў 1675 г. [2, с. 22].

Такім чынам, складальнікі вызначаных твораў імкнуліся аб'яднаць гістарыяграфічныя традыцыі Christianitas Orthodoxa (візантыйскай і старажытнарускай) і заходне-еўрапейскай, сцвердзіць ідэю сакральнасці кіеўскіх святыняў не толькі сярод жыхарства Рэчы Паспалітай, але і краін Заходняй Еўропы і Рускай дзяржавы.

Літаратура

1. Patericon albo Żywoty śś. Oyców Pieczerskich... Siłwestra Kossowa. – W Kijowie w drukami Ś. Lawry Pieczarskiey Roku 1635 / Syl'vestr Kosov // Пер. вид. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. – Volume IV. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 3–119.
2. Лабынцев, Ю. «В лѣто... 1661» / Ю. Лабынцев, Л. Щавинская. Департамент культуры г. Москвы, Управ. культуры ЦАО г. Москвы, ГУК г. Москвы «Библиотека украинской литературы», отд. ист. укр. книги. – М., 2011. – 56 с.
4. Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / уклад., прадм., камент. І. Саверчанкі. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – С. 515–530.

УДК 94 (476): 26/28

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РАБОТЕ Г. КОНИССКОГО «ИСТОРИЯ РУСОВ ИЛИ МАЛОЙ РОССИИ»

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

В публикации освещается конфессиональная ситуация и отношения между католиками и православными на территории современных украинских земель в XVII веке в работе известного религиозного деятеля Г. Конисского «История русов или Малой России». Автор, на основе фактического материала указанного труда Г. Конисского делает вывод о том, что в XVII веке на современных украинских землях шла религиозная война между католическим и православным населением, которая переплеталась с этнической войной между поляками и украинцами.

Взаимная неприязнь между католиками и православными, часто доходившая до ожесточенных кровопролитий, имеет точкой отсчета 1054 год, когда произошла «великая схизма», т.е. раскол ранее единой христианской церкви. «Великая схизма» привела к тому, что восточнославянские земли в середине XIII века оказались под двойным ударом своих соседей с востока и запада. Сначала они подверглись нападениям монголо-татар во главе с Бату-ханом (Батыем), а затем земли восточных славян стали объектом экспансии со стороны их западных соседей-католиков: шведов и немцев, а позднее – литовцев и поляков. Почти до середины XVII века восточнославянские земли, в основном с очень большим трудом и переменным успехом, сдерживали на западном направлении нажим своих соседей в лице сначала Великого княжества

Литовского, Русского и Жемойтского и Польского королевства, а с конца XVI века – Речи Посполитой, образовавшейся в результате объединения ВКЛ с Польским королевством. К середине XVII века русским землям почти полностью (за исключением Смоленской земли) удалось объединиться под властью московских великих князей (впоследствии русских царей), а украинские и белорусские земли и Смоленская земля оставались в составе Речи Посполитой. Георгий Конисский, являющийся одним из наиболее известных в истории восточнославянских народов (русских, белорусов и украинцев) деятелей православной церкви, был очевидцем напряженных отношений между православными и католиками и смог, используя значительное количество источников, изучить отношения между ними на территории современных украинских земель. В своей работе «История русов или Малой России» Г. Конисский достаточно подробно описал события войны между католическим и православным населением украинских земель Речи Посполитой на протяжении практически всего XVII века. В середине XVII века на Украине, которая называлась тогда Малой Русью или Малой Россией, началась война украинского народа против религиозного, этнического и экономического гнета со стороны господствующего польско-католического этноса. Войну эту возглавлял Б. Хмельницкий. Этой войне предшествовал целый ряд казацко-крестьянских восстаний украинцев против поляков. Одним из таких восстаний руководил гетман Стефан Остряница, которого, вместе с его приближенными, полякам, с помощью хитрости, удалось захватить в плен. Конисский подробно описал процедуру казни, которой подвергли поляки пленных казацких руководителей. Так, гетман Остряница, генеральный обозный Сурмило, полковники Недрыгайло, Боюн и Рындич были колесованы; полковники Гайдаревский, Бутрим, Запалий и обозные Кизим и Сучевский были пробиты железными спицами насквозь и подняты на сваи. Рядовые казаки частично были сожжены, а частично четвертованы, при этом были убиты также жены и дети захваченных в плен, которые приехали в Польшу, надеясь упросить польские королевские власти если не о помиловании, то хотя бы о смягчении приговора для своих родственников [1, с. 56]. Такими жестокими, можно сказать даже зверскими, методами расправы поляки стремились запугать население украинских земель и лишить его стремления к сопротивлению. Однако они совершили большую ошибку, так как описанные зверства со стороны поляков привели к таким же жестокостям и зверствам со стороны казаков. Так, в период ведения казацко-крестьянской войны под руководством Б. Хмельницкого был захвачен город Бар, в который со всей округи сбегалось местное польское и еврейское население. Казаки, по данным Конисского, город разграбили, оставили в нем управлять местных русских жителей, при этом было перебито все еврейское население города и большинство поляков, за исключением бедноты, которую выгнали в Польшу [1, с. 76]. В данном случае Г. Конисский уже упомянул не только вражду и ненависть между двумя на то время крупнейшими христианскими конфессиями (православной и католической), но и между христианами и иудеями (евреями), которых украинские казаки подозревали в сотрудничестве с поляками. Причем довольно часто иудейско-еврейское население украинских земель страдало от казачества значительно сильнее, нежели польское. Следует сказать, что ответом на жестокости одной стороны немедленно становились жестокости с другой стороны. Действуя по конфессиональному принципу, казаки занимались уничтожением и изгнанием с нажитых мест поляков и наоборот, поляки уничтожали украинцев с их жилищами и имуществом. Война между украинцами и поляками втянула в нее и Россию, которая выступила на стороне православных собратьев (украинцев). Завершилась эта война только в 1667 году сильным истощением Речи Посполитой, которая с этого времени потеряла свое бывшее значение сильной державы, а через столетие и вовсе исчезла с тогдашней карты мира. Так дорого Польша и поляки рас-

платились за межконфессиональный конфликт со своими православными соседями (украинцами и русскими). В заключение можно сделать вывод о том, что труд Георгия Конисского «История русов или Малой России» является важным историческим источником не только по истории современных Украины, России и Беларуси, но и по истории взаимоотношений этих, ныне суверенных, государств с Польшей. Безусловно, будучи православным по вероисповеданию, Конисский в своей работе занимал сочувственную позицию по отношению к православному населению Украины, которое подвергалось, как при жизни самого Конисского, так и в более ранний период, тройному гнету со стороны поляков. Гнет был экономическим (феодалами были поляки, а феодально-зависимое население было представлено украинцами), религиозным (поляки были католиками, а украинцы – православными) и этническим (поляки опять-таки представляли господствующий этнос, а украинцы были народом угнетаемым, язык и культуру которого поляки презирали).

К сожалению, в современном мире конфессиональные различия между разными народами приводят к конфликтам и даже войнам, которые нередко охватывают единые по происхождению народы. К таковым можно отнести конфликт между шиитами и суннитами в таких странах, как Сирия, Ирак и Йемен. Не удается избежать противоречий и разногласий и в славянском мире, где на первый план вновь, как и несколькими столетиями ранее, вышли противоречия между поляками, с одной стороны, и их восточными соседями (украинцами и русскими), с другой. Начинается подсчет старых обид, выяснение того, кто какой ущерб кому нанес и все это вместе взятое не только не способствует нормализации отношений, но даже усиливает начавшуюся конфронтацию, из которой выгоду извлекают другие государства, подчас расположенные очень далеко от славянских земель. Смягчению этих противоречий, на наш взгляд, может помочь ликвидация напряженности в отношениях между православной и католической церквями. Процесс преодоления этой напряженности является делом сложным, но возможным, о чем свидетельствует встреча двух первосвященников (папы Римского и Патриарха всея Руси) в Гаване.

Литература

1. Конисский Георгий. История русов, репринтное воспроизведение издания 1846 года, отв. ред. В.А.Замлинский. – Киев: Дзвін, 1991. – 261 с.

УДК 2

ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОДУ ГАБРУСЕВИЧЕЙ НА ПРОТЯЖЕНИИ XIX–XX вв. В КОНТЕКСТЕ ПЕРИПЕТИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ

Габрусевич Олег Владимирович,

**РРО «Конференция Церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня
в Республике Беларусь» (г. Жлобин, Беларусь)**

На примере рода Габрусевичей на протяжении XIX–XX вв. в контексте перипетий отечественной истории рассматриваются трансформации религиозной идентичности.

В массовом сознании подавляющего большинства людей прочно утвердилась идеология непереложности и неизменности «веры отцов». Данное убеждение предписывает своим носителям исповедовать определённый status quo, словно религиозная составляющая нашей истории развивалась в соответствии с конформистской константой Гедимина: «Старины не рушим, новины не вводим». Однако даже самое

беглое, самое общее рассмотрение конфессиональной ситуации в диахронии показывает, что религиозная жизнь на территории Беларуси не была статичной. В конце первого тысячелетия христианство восточно-византийской (православной) традиции сменило на восточных землях Беларуси язычество. В дополнение к византизму в XIV в. присоединилась римско-католическая ветвь христианства. В XV в. на территории Беларуси появляются иудаизм и ислам. В XVI в. бурно развивается протестантизм. Далее в 1596 г. в результате союза Восточной и Западной церквей образуется греко-католическая (униатская) церковь, которая была ликвидирована лишь в 1839, а на месте её была воссоздана православная церковь.

Отталкиваясь от истории государства в целом, я предпринял попытку изучить историю своего рода по отцовской линии, исследовать конфессиональную принадлежность моих предков с конца XVIII в. по настоящее время. Мною были найдены документы в Национальном историческом архиве Беларуси г. Гродно, в Литовском государственном историческом архиве г. Вильнюса, а также в литературно-краеведческом музее д. Гудевичи, Мостовского района Гродненской области. Обнаруженные документы можно разделить на три группы: 1) метрические книги римско-католической церкви (РКЦ) Реплянской parrochia Волковьского деканата за период с 1800 по 1814 гг.; 2) документы инвентарных книг, принадлежащих униатской церкви; 3) документы, имеющие отношение к православной церкви. Кроме этого, мною был найден ещё один документ, в котором отсутствуют прямые однозначные свидетельства относительно религиозной принадлежности моих предков – это ревизская сказка на польском языке из НИАБ г. Гродно, посемейный список жителей Гродненской экономики Эйсымонтской parrochia. Составлен документ 15 декабря 1795 г. после третьего раздела Речи Посполитой. В списке деревни Бурнево представлены мои предки – Mikolaj Piotra syn Gabrusewicz, u nego zona Johanna, dzieci synowie: Jerzy, Chwedor, Thomasz; córki Anna, Johanna [2. л. 127 об]. При прочтении этого списка у меня возникло предположение, что мои предки были католиками, т.к. в документе представлено слово «parafia», которое зачастую используется в значении католического церковного «прихода», «округа», «района», однако слово «parafia» могло указывать и на территориальное деление, как, к примеру, в Метрике ВКЛ, в 523-ей книге: «Perałis войска Вялікага княства Літоўскага 1528 года».

Анализ найденных письменных свидетельств показал следующее. Первая группа документов имеет отношение к РКЦ. Один из них на латинском языке о бракосочетании моих предков: «20 мая 1800 г. я, Казимир Щукоцкий, благословил брак между крестьянами Георгием (Юрием) Габрусевичем, юношей из деревни Новики Гудзевического русского прихода (ruthanum parochia), и Еленой Данилевич, девицей из деревни Новосёлки» [3. л. 355]. Георгий (Юрий) Габрусевич определяется принадлежащим к Гудевической церкви русского прихода (ruthanum parochia). Следующие два документа имеют отношение к рождению и крещению детей: «У Юрия и Елены Габрусевич из деревни Новики 30 июля 1806 г. крещена дочь (родилась в тот же день) Фелициана» [5. л. 38]. В том же костёле 7 ноября 1812 г. крещена (род. 6 ноября) дочь Розалия [5. л. 56]. Далее в качестве крёстных в разное время участвовали мои предки. Елена Габрусевич вместе с Фёдором Габрусевичем (брат Юрия) из деревни Новики были крёстными новорожденной Кристины в семье Безбороды 21 февраля 1804 г. [5. л. 20]. Далее Елена Габрусевич и Яков Габрусевич из деревни Новики 16 ноября 1806 г. стали крёстными рождённой девочки Анны в семье Якова и Терезы Остроух [5. л. 39]. В этом же году 2 февраля Фома (Thomasz) Габрусевич становится крёстным новорожденной Анастасии семьи Бартошевичей [5. л. 33]. Один из документов говорит об участии в качестве свидетеля на свадьбе: «Юрий (Jerzy) Габрусевич из дер. Новики 22 января 1800 г. у Михаила Анисько и Агаты Покачайловой свидетель на свадьбе» [6. л. 18]. И последний документ из этой

группы – о смерти Елены Габрусевич: «20 апреля 1814 г. Елена Габрусевич в возрасте около 30 лет умерла в деревне Новики Репленской парафии Волковысского деканата. Отпета и похоронена на кладбище 21апреля» [5. л. 156].

Вторая группа представлена записями из греко-католической (униатской) церкви. В документе «Inwentarz ludności Parochialnych wszystkich Cerkwjow dekanata Wołkowyskiego. Gudzewicka greko-unitska cerkiew», за 1823 – 1828 гг. посемейно перечисляются прихожане, проживающие в разных деревнях. Среди них мои предки – Jerzy Gabrusewicz, Anastazyja żona Jerzego, Anton i Mikolaj synowie Jerzego, Rozalia, Marysia i Anna córki Jerzego, Tomasz brat Jerzego, проживающие в деревне Новики [4. л. 164]. Из этого списка видно, что у Юрия жена Анастасия, т.к. Елена умерла в 1814 г. У Юрия и Анастасии родилось два сына – Антон и Николай. Мне не удалось найти записи метрических книг, где указывалось бы, в какой церкви были крещены Антон и Николай.

К последней группе относятся документы, имеющие отношение к православной церкви. Это «Исповедальные росписи прихожан Гудзевической православной церкви» за 1845, 1862 и 1913 гг. В них мои предки упоминаются как православные прихожане – Степан Антонович Габрусевич (прапрадед), Степан Степанович (прадед) и Михаил Степанович (дед) Габрусевичи.

В «Летописи Гудзевической Рождества Богородичной церкви», составленной в 1884 г. священником Михаилом Кузминским, указано, что Гудевическая церковь как православная существовала с начала 15 века [1. с. 1]. Большинство православных церквей в период с 1596 по 1839 гг. на основании союза с католической церковью стали униатскими. Поэтому до 40-х гг. XIX ст. Гудевическая церковь Волковысского деканата оставалась греко-католической.

Изученные мною документы, которые охватывают более чем 200-летний период, показывают, что мой дед, прадед и прапрадед были православными, более дальние предки по отцовской линии были греко-католиками, которые в свою очередь крестили своих детей в католической церкви. Что касается лично меня, то я избрал протестантизм, основываясь не на традиции преемственности вероисповедания, а на личных убеждениях.

Можно сделать вывод, что христианские верования и конфессиональная принадлежность рода Габрусевичей с конца XVIII в. по настоящее время менялись несколько раз. В более широкой ретроспективе можно говорить о большем числе трансформаций религиозной идентичности. Перемены эти были обусловлены в отдельных случаях внутренними причинами – личным выбором, в других случаях – внешними – политикой и идеологией Российского государства.

Литература

1. Летопись Гудзевической Рождества Богородичной церкви. Литературно-краеведческий музей д. Гудевичи, Мостовский р-он, Гродненской обл., 1884. – 97 с.
2. Национальный исторический архив Беларуси г. Гродно – Ф. 24. Оп. 7. Д. 7. Л. 127об.
3. Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA). – F. 604. Ap. 13. B. 88.
4. LVIA. – F. 634. Ap. 1. B. 12.
5. LVIA. – F. 604. Ap. 10. B. 94.
6. LVIA. – F. 604. Ap. 45. B. 8.

УДК 2

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ СКАНДИНАВСКОГО РЕГИОНА

Джежора Наталия Викторовна,

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

В данной статье рассмотрен процесс христианизации стран скандинавского региона. В ней раскрываются проблемы с которыми столкнулись миссионеры в регионе, а так же анализируются особенности принятия христианства каждой из стран этого региона. В статье обосновывается мысль о том, что христианизация Скандинавии стала долгим и медленным процессом, который занял несколько веков.

Религиозные воззрения человечества менялись в течении многих веков, как и менялся сам человек. Когда он не мог объяснить многие природные явления, когда он не мог осознать истинную природу вещей, он приписывал магические свойства природе и считал что есть высшие существа которые определяют судьбу самого человека судьбу окружающего мира и судьбу вселенной. Со временем человек узнавал окружающую действительность больше, стал пытаться понять суть явлений и начал выделять верховных богов, которые определяют главные события и явления жизни человека и второстепенных богов, которые не влияют или влияют слабо. Так появился пантеон богов. Постепенно на мировой арене появляется христианство которое объясняет то что язычество было не в состоянии объяснить. Христианство объединяло Европу в монотеистической модели. Необходимость централизации стран, и выгодных политических союзов. Привели к тому что христианство с большой скоростью распространяться в Европе, не исключением был и скандинавский регион.

Из дошедших до нас литературных памятников IX–XI вв, в которых мы находим сведения о христианизации скандинавского региона. К ним относятся исландские королевские саги, а из источников на латинском языке – «Житие святого Ансгария» (IX в.) и «Деяния архиепископов гамбургской церкви» Адама Бременского (XI в.). Подробный анализ этих источников в связи с появлением христианства в Скандинавии предложен в работе В. В. Рыбакова «Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии» [2].

Скандинавия в дохристианских период была населена одним из наиболее диких и свирепых, но также сильных и храбрых народов. Которые стали народами завоевателей. Каждую весну они садились на свои корабли и устремлялись к побережьям чужих стран. По рекам они проникали вглубь этих стран, сжигая и уничтожая все, что могли забрать с собой. Когда наступала осень, они возвращались домой [3].

Знакомство скандинавов с христианством состоялось задолго до официального принятия новой веры в этих странах. Первая христианская миссия в Скандинавию датируется началом VIII века [2], («апостол фризов» Виллиброрд, монах и миссионер. В начале 700-х годов он безуспешно пытался оказать влияние на короля данов Онгендуса [1]), но видимых плодов эта миссия не принесла [2].

Христианский миссионер мог использовать немало представителей скандинавской мифологии как связующие звенья (Например бог Бальдур). Важным для христианских миссионеров было еще и то, что у скандинавских язычников не было жрецов. Храмы или жертвенники были только в Лейре (Дания), в Сигтуне (Швеция), и в Мозре (Норвегия). Надобность в жрецах отпала [3]. Поэтому древняя мифологическая система скандинавов и теряла власть над народом, после принятия новой веры.

Основное препятствие, с которым христианству пришлось столкнуться, было, скорее, морального, чем религиозного характера. Обжорство и пьянство скандинав считал достижением. Он разрушал ради разрушения и подвергал побежденных врагов разнообразным унижениям и жестокостям. Но за своего друга, царя, жену, ребенка отдавал все, мог забыть о богах, но не о своем долге. А месть была благородным чувством и мужской страстью. Прощение приравнивалось к греху [3], что противоречило христианским ценностям.

Язычники убивали миссионеров и сжигали их школы и церкви не потому, что те проповедовали новых богов, а потому, что они «развращали нравственность народа», отвлекая от воинственных целей [3].

Исследователями отмечается, что процесс христианизации в Скандинавии занял долгое время, так как в целом скандинавы не были расположены к принятию новой религии. Формальный процесс их христианизации завершился лишь в конце XI – начале XII в. Христианство в Скандинавии наложило заметный отпечаток на религиозную жизнь и обряды [2].

В хронологическом порядке принятие христианства в Скандинавии и скандинавском регионе выглядит следующим образом: Дания – середина X века, Норвегия – ок. 1030 года, Швеция – XI век [2].

Данный порядок представляется достаточно условным, хотя Дания по праву находится в главе этого списка, потому что первым скандинавским правителем, принявшим крещение, был датский конунг Харальд Клак. Это произошло в Майнце в 826 году [2]. Это произошло благодаря Ансгару. Который в последствии стал первым епископом. Преемником Ансгара на посту архиепископа Гамбурга – Бремена был его друг и биограф Римберт. В его время все мелкие королевства, на которые была разделена Дания, объединил король Горм Старый. Это событие способствовало быстрому распространению христианства [3]. В Швеции христианизация проходила успешно благодаря Ансгару. Но не смотря на это христианство распространялось медленно. Т.к. христианские миссионеры не получали поддержки от высших слоев шведского общества. Однако в правление Олафа Скотконге, миссия получила мощный импульс. В христианство обратились сам король и его сыновья, и также в страну прибыли миссионеры из Дании. В Норвегии были несколько иные условия. Христианство было введено исключительно волеизъявлением королей, а средствами были насилие и принуждение. Народ принял христианство не потому, что познакомился с ним и пожелал его принять, но потому, что был вынужден, а в результате языческие идеи жили в христианской Норвегии на протяжении веков после того, как исчезли во всей остальной Скандинавии [3]. В правление Олафа Святого христианизация страны была завершена.

Примечательно, что процесс христианизации в этих странах шел практически параллельным курсом, с некоторыми рецессиями, или, напротив, всплесками. В целом же трудно, почти невозможно точно датировать этапы христианизации в отдельных местностях, областях, городах этих скандинавских стран [2].

Конечно, глубокого, всестороннего изменения в образе мышления не произошло непосредственно после, официального падения язычества. Еще на протяжении двух веков язычество встречало немало приверженцев на далеких окраинах, но Рим мог уже включить эту отдаленную страну в число стран, находившихся под его влиянием. Повсюду началось строительство церквей. Это были пока еще только деревянные церкви, построенные по типу, принятому в Норвегии. Образцы таких церквей имеются в Вестерйётланде и на Готланде. Начали рукополагать священников; вокруг каждой церкви был образован приход. Епископства приобрели постоянный характер, вокруг них вырастали большие христианские общины, возникали города нового типа.

Литература

1. Валерий Орлов. Христианизация Викингов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL http://www.zavet.ru/a/post_1289801143.html (27.02.2018)
2. Матрусов Д.Н. История христианизации Скандинавского региона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL <http://www.bogoslov.ru/text/1207353.html> (27.02.2018)
3. Шафф, Ф. История христианской церкви. Том IV. От Григория I до Григория VII. 590-1073 г. по Р. X / СПб.: Библия для всех, 2008. – 511 с.

РАЗВИТИЕ ИДЕЙ БУДДИЗМА ШКОЛОЙ ФОГУАН

Исаченкова Марина Анатольевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В докладе освещаются некоторые аспекты гуманистического буддизма в русле учения Синъюня – 48-го патриарха чаньской школы линьцзицзун и основателя школы Фогуан.

Религиозное направление *жэньцзянь фоцзяо* (人间佛教) (в русскоязычной литературе с английского языка переводят как «гуманистический буддизм», но в оригинале буквально: «буддизм среди людей» или «буддизм в человеческом обществе») связывают со школой *Фогуанпай* 佛光派 (школа «Свет Будды») или *Фогуаншань* («Гора Света Будды»), которая была основана в 60-х годах прошлого века 48-м патриархом чаньской школы *линьцзицзун* Синъюнем (星雲大師, род. 1927). Оно является развитием учения реформатора китайского буддизма Тайсюя (1889/1890–1947) *жэньшэн фоцзяо* (人生佛教, «буддизм в жизни человека»).

В многочисленных выступлениях и статьях Синъюнь в русле своего учения объясняет значение основных положений буддийского учения для современной жизни. Шестью характеристиками нового направления наставник называет гуманизм, особое внимание к повседневной жизни, альтруизм, радость, своевременность, универсальность.

В названии *жэньцзянь фоцзяо* воплощена главная идея учения: буддизм как религия должен служить широкому кругу людей. Наставник обращает внимание, что Будда Шакьямуни достиг пробуждения именно в мире людей, тем самым показав пример каждому человеку.

Несмотря на то, что школа *Фогуан* ратует за объединение основных направлений китайского буддизма (школ *Чань*, *Цзинту* и китайской Ваджраяны), в первую очередь она пропагандирует изучение пути бодхисаттвы: «Если мы поймем, что «я» и «другие» неразрывно взаимосвязаны, мы увидим, что приносить пользу другим, значит приносить пользу себе. Освобождая других живых существ, мы освобождаем также самих себя» [1]. Синъюнь обращает внимание, что в Китае особым почитанием пользуются бодхисаттвы, которые обрели данное состояние будучи буддистами-мирянами: «в то время как монахи подчеркивают отречение и преодоление земного мира, мирские буддисты проявляют оптимизм и активное участие, что имеет наибольший потенциал для реализации целей буддизма Махаяны» [1]. Следовательно, каждый может стать бодхисаттвой, помогая добиться освобождения всем живым существам.

Поскольку буддизм является религией для широких масс, именно повседневная жизнь и должна быть основой духовной практики. В своей первой проповеди Будда дал наставления о правильном поведении в личной и общественной жизни. Синъюнь развивает данные положения в применении к современности. Так, привлекательной идеей ряда буддийских школ является стремление жить «в чистой земле» (Чистая Земля Тушита бодхисаттвы Майтреи, Чистая Земля Разума Вималакирти). Наставник справедливо замечает: «Вместо того, чтобы надеяться на то, чтобы переродиться в чистой земле в будущем, почему бы нам не работать над преобразованием нашей планеты Земля в чистую землю мира и блаженства? Вместо того, чтобы направлять все свои силы на то, что случится в будущем, почему мы не направляем наши усилия на очищение разума и тела прямо здесь и сейчас в настоящий момент?» [1].

Использование учения *жэньцзянь фоцзяо* может принести пользу в повседневной жизни. Пять Обетов Палийского канона учат нас воздерживаться от убийства, воровства, сексуальных излишеств, лжи и применения средств, способствующих изменению сознания. Если каждый человек, член семьи, общества готов выполнять Пять Обетов, значит народ *«будет жить в стабильности, мире и процветании»* [1]. Продолжением Пяти Обетов являются Десять Добродетелей, содержащихся в «Брахмад-жала-сутре» и ставших «моральным кодексом» для китайских буддистов-мирян. *«На уровне действий это отказ от убийства, воровства или участия в сексуальных излишествах. На уровне речи – отказ от лжи, клеветы, обмана или оскорбления. На уровне мысли – отказ от жадности, ненависти или ошибочных взглядов»* [1]. Так Пять Обетов и Десять Добродетелей способствуют достижению главной цели буддиста – пробуждению мудрости своей истинной природы.

Четырьмя Бескрайними Обетами являются доброта, сострадание, радость и щедрость. Сострадание – главная черта самого популярного в Китае бодхисаттвы Авалокитешвары (Гуаньинь). Земная жизнь Будды Шакьямуни также была наполнена добротой и состраданием о каждом человеке. Следовать его учению – значит действовать на благо других людей. Надо помнить, что даение – это не только материальные средства, но и улыбка, участие, теплое приветствие.

Задачей верующего является и распространение Дхармы. Синьюнь обращает внимание, что большинство людей неправильно понимают Первую Благородную Истину, проповеданную Буддой – истину о страдании. Не жизнь является страданием, а наше отношение к жизни: *«Мир сам по себе не причиняет никаких страданий, не-вежда сам причиняет себе страдания»*, – говорит китайская пословица. И если мы сможем освободиться от заблуждений, то достигнем истинной радости. *«Мы не должны останавливаться лишь на понимании, что жизнь полна страданий. Будда учит нас, что все явления непостоянны. Непостоянство на самом деле очень хорошо! Это делает возможным изменение плохого и преобразование его в хорошее»* [1].

Достижению цели могут помочь техники и приемы школы Чань. Синьюнь следует традиции Хуэйцзэна – Шестого Патриарха школы, выдвинувшего тезис о мгновенной реализации практики в противовес длительной сидячей медитации. Чань трудно изучать, но можно реализовать в повседневной деятельности, такой как *«ходьба, стояние, сидение или лежание. Даже жесты наших рук и движение наших бровей, или моргание наших глаз могут помочь нам реализовать мгновенное просветление и увидеть нашу собственную природу»* [1].

Синьюнь останавливается и на законе причинно-следственных отношений в связи с тем, что люди часто жалуются на несправедливость в собственной жизни. По этому поводу он вспоминает свое детство. В его родном городке не было полиции и суда, но преступления случались крайне редко. Если возникали проблемы, люди шли в храм, приносили обет и верили, что результат будет соответствовать закону причины и следствия, так как китайцы убеждены, что *«все действия, хорошие и плохие, имеют последствия, это лишь вопрос времени»* [1].

В учении о Срединном пути наставник сочетает традиции Будды Шакьямуни избегать крайностей аскетизма и гедонизма и великого мудреца Махаяны Нагарджуны с его учением о пустоте. Приведем слова мастера: *«Гуманистический Буддизм признает, что материальное и духовное одинаково важны в жизни, и поэтому призывает к жизни, которая обеспечивает условия для того и другого. Существует мир внешней активности, и есть внутренний мир ума. Существует мир перед нами, и есть мир позади нас. Если человек слепо рвется вперед, он неизбежно приносит себе вред, ему также следует олядьиваться назад и вовнутрь. Гуманистический Буддизм допускает и существование, и пустоту, владение и не-владение, мир в*

обществе и одиночестве. Гармонизируя все в мире, Гуманистический Буддизм позволяет людям достичь красивой и удивительной жизни» [1].

Наставник Синъюнь легко и доступно рассказывает о буддийском учении, его значении в современном мире, возможности реализации каждым человеком. Своей деятельностью он способствует распространению добра, радости, сплочению всех людей, не зависимо от национальной, религиозной, половой или возрастной принадлежности.

Литература

1. Син-юнь. Сборник книг [Электронный ресурс] / Син-юнь. – Режим доступа: <http://www.klex.ru/kgv> – Дата доступа: 02.03.2018.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Калач Вячеслав Михайлович,

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

В статье рассматриваются религиозность и религиозная идентичность как важные социокультурные явления, имеющие значительный гуманистический потенциал. Показано, что религиозная идентичность содействует привлечению верующих в ценностно-смысловое поле определенной конфессии.

В эпоху глобализации человечество переживает драматические процессы потери духовных ценностей и морально-этических ориентиров. В этих условиях с особой остротой ставится вопрос о роли религиозного фактора в эволюции мировой культуры, поскольку религия является важной составляющей духовно-культурной жизни практически всех народов мира. Роль религии в наши дни стремительно возрастает в различных сферах общественной жизни. Сегодня религиозный фактор часто используется как «прикрытие» политических или экономических интересов, а религиозные лозунги – для этнической и политической мобилизации населения. Более того, манипуляторы человеческого сознанием цинично используют в своих целях религиозный фанатизм.

Религия как специфическая сфера человеческой жизнедеятельности является важным компонентом цивилизационного развития, а формы, в которых она оказывалась на разных этапах общественно-исторического процесса, часто имели четкую этнокультурную или национально-культурную специфику. Мотивы многих современных конфликтов и основные линии социокультурных «разломов» возникают преимущественно на уровне межнациональных, межэтнических и межконфессиональных различий. Эксперты отмечают, что подобные тенденции будут усиливаться с углублением процессов глобализации.

Активизация духовной жизни человека чаще всего достигается через его обращение к религиозной вере. Это обращение является гармонизированным по форме и содержанию способом включения в деятельность той или иной религиозной общины, которую он считает «своей». Принадлежа к определенному религиозному объединению, исповедуя соответствующее вероучение, человек, как правило, получает исковое ощущение полноты и осмысленности бытия, ощущение счастья и гарантии социальной поддержки и защиты. Религиозные общины по сравнению с другими социокультурными группами являются наиболее стабильными и устойчивыми во времени.

Религиозность – это феномен, отражающий систему отношений и связей, которые возникают между сознанием и поведением верующего человека; это от-

ношение субъекта к сакральной сфере, базой для которого является его вера в сверхъестественное. Понятие «религиозность» отражает силу религиозных переживаний, развитость религиозного знания, интенсивность религиозного культового и внекультового поведения, связанность поведения субъекта с нормами религиозной морали.

Религиозная идентичность как один из типов социальной идентичности субъекта рассматривается как принадлежность субъекта к определенной религиозной общине, процесс уподобления, отождествления себя с ней, как принятие обрядов, символов и ценностей этой общины, а также понимание соответствующего религиозного учения. Религиозная идентичность, как правило, включается в жизнедеятельность субъекта, неразрывно связана с его когнитивной, эмоциональной, ценностно-смысловой и поведенческой сферами, обусловлена его потребностями, мотивами, целями и установками. Она фиксирует не только принадлежность индивида к определенной религиозной общине, но и выражается через его переживания или осознание им этой принадлежности.

Британский ученый Э. Смит отмечает, что религиозная идентичность опирается на объединении различных элементов религиозной культуры: ценностей, символов, мифов, традиций – часто кодифицированных в обрядах и ритуалах [1, с. 15–16]. Поэтому процесс конструирования, воспроизводства и поддержания религиозной идентичности включает в себя различные знаковые, символические, идейно-образные и ценностно-смысловые компоненты. Важным элементом формирования религиозной идентичности являются религиозные культы и практики. Идентификация на уровне принадлежности к религиозной общине использует такие идентитеты, как «католики», «протестанты», «прихожане церкви» и т. д.

Религиозная идентичность предполагает переживание субъектом своей принадлежности к определенной религиозной общине, осознание этой зависимости, а также наличие соответствующих действий и поступков. В связи с этим, в структуре религиозной идентичности выделяются три компонента: когнитивный (познавательный), эмоциональный и конативный (поведенческий). При этом религиозная идентичность проникает не только в структуры сознания, но и в структуры бессознательного.

Украинский ученый И. Папаяни подчеркивает, что религиозная идентичность имеет двойственную природу: с одной стороны, она является производным от психологически экзистенциальных факторов человека, а с другой, – происходит и превращается в зависимости от социокультурных, политических, экономических обстоятельств. В упрощенном виде эту проблему можно свести к альтернативе психологического или социального происхождения феномена религиозной идентичности [2, с. 85–92]. Ученый исследует религиозную идентичность как социальную (на уровне индивид – общность). На уровне исследования коллективной идентичности, когда объектом выступает группа, целесообразнее использование социального понимания происхождения идентичности. Религиозная идентичность как психозэкзистенциальная сущность функционирует на уровне отдельного индивида и должна подтверждаться социальными инструментами – объединение в религиозную общину, письменное изложение вероучения и т. д. В любом случае религиозная идентичность представляет собой результат идентификации на основе принадлежности к определенной религии, соответствующего нормативно-догматического аппарата и институтов церкви, которые ее представляют.

Религиозная идентичность формируется, воспроизводится, утверждается, актуализируется и реактуализуется благодаря особым идентификационным практикам (десакрализирующим, консервативно-ретроспективным и конструктивно-перспективным). Становление и развитие религиозной идентичности происходит путем приня-

тия і розуміння визначеного релігійного вчення, шляхом залучення в ціннісно-смыслову сферу конкретної релігії, а також через процеси духовного самовизначення.

Для формування конструктивної релігійної ідентичності суб'єктів необхідно трансляція еталонів знаково-символічної, ціннісно-смыслової і традиційно ритуальної систем визначеної релігії, які повинні стати когнітивно-емоційною базою для індивідів, залучених в самоідентифікаційний процес. Але процес формування релігійної ідентичності суб'єкта (після релігійного звернення) може розвиратуватися як в конструктивному, так і в деструктивному руслі, оскільки в цей процес обов'язково включається життєвий досвід суб'єкта, система його представлень про світ, природу, культуру, про самого себе і інших людей. Становлення і розвиток релігійної ідентичності завжди відбувається в контексті двох систем: «Ми – Вони» і «Я – Ви». Саме в цих системах суб'єкт здійснює самовизначення, визнаючи визначені світоглядні принципи, знаки і символи, цінності і значення, визнаючи тим чи іншим чином свою причетність до абсолюту.

Отже, релігійність є важливим соціокультурним явищем, яким володіє величезний гуманістичний ресурс. Основними типами релігійності є канонічна, соціальна, концептуальна, повсякденна, протестна. Релігійну ідентичність індивіда і суспільства необхідно розуміти як органічну і необхідну складову поступального розвитку людської цивілізації.

Література

1. Сміт, Е.Д. Національна ідентичність. – К.: Основа, 1994. – 223 с.
2. Папаяні, І. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 1. – С. 85–92.

УДК: 94(477)

СОЦІАЛЬНІ ВЗАЄМОДІЇ БРАТІЇ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХХ ст. ПРИ СВЯТИНЯХ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ В ПУБЛІКАЦІЯХ ПРАЦІВНИКІВ «ВСЕУКРАЇНСЬКОГО МУЗЕЙНОГО ГОРОДКА»

Кізова Антоніна Анатоліївна,

Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут
імені Ігоря Сікорського» (м. Київ, Україна)

Розглядається висвітлення соціальних взаємодій братії при святинях Лаври в роботах працівників Всеукраїнського музейного городка.

29 вересня 1926 р. на території Києво-Печерської Успенської лаври (КПЛ) було створено заповідник «Всеукраїнський музейний городок» (ВМГ) [9, с. 64], який 6 січня 1930 р. став єдиним власником монастирської території [1] і діяв у такій формі до 1934 р. [8, с. 656]. Працівники заповідника під час досліджень не оминували увагою шанованих святинь КПЛ, адже розуміли велику роль останніх у житті православного суспільства.

Мета роботи: визначити особливості висвітлення соціальних взаємодій братії кінця ХVІІІ – початку ХХ ст. при шанованих іконах і реліквіях КПЛ (крім тіла Павла, митрополита Тобольського, випадок з яким потребує окремого дослідження) в публікаціях працівників ВМГ.

Ф. Л. Ернст і П. П. Курінний (на 1930 р. – директор ВМГ [12, с. 439]), готуючи в співавторстві коротку характеристику Успенського собору для путівника по Києву, підкреслили роль ікони Успіння визначенням: «Найбільша святощ К.-П. Лаври був образ

“успіння божої матері”» [6, с. 499]. Історію святині автори передали через модифікації сказання та окладу, яких та зазнала завдяки активному шануванню [6, с. 499], також згадали про Ігорівський образ Богородиці, який КПЛ «використовувала як чудодійний» [6, с. 502–503]. Підкреслено антирелігійних коментарів не простежується. П. П. Курінний для того самого путівника написав підрозділ про історію лаврських печер, звертаючи увагу на вдосконалення їх простору для масового відвідування мощей (також названі «головна святощі») [7, с. 511–512]. Також виклав (з раціоналістичних позицій) суть мощей (з вказівкою, що їх часточки стали «річчю найширшого релігійного крамообміну») та мироточивих глав (те, що вони просякнуті олією, пояснив: «ченці часто їх змащували, щоб таким способом ушанувати») [7, с. 511–512]. Окрім прагнення показати Успенський собор (і всю КПЛ) як архітектурний екскурсійний об’єкт [9, с. 71] помітне тлумачення дій братії як людей, котрі вірять, що в обителі справді зберігаються великі святині.

Г. І. Денісов ще до повного передання печер ВМГ та свого призначення на посаду завідувача відділу пам’яток [12, с. 438] підготував для журналу «Безвірник» статтю. В ній наголосив, що КПЛ пропагувала низку «чудесних» речей», серед яких образ Успіння, мощі й мироточиві глави, передусім для отримання прибутків, пов’язав саме з цим витрати на оздоблення святинь і підкреслив: «Утворення того чи іншого “чуда” звичайно пристосовувалося до будь-яких свят або особливих обставин» [5, с. 12–13]. В книзі Г. І. Денісов розвинув ідею «утворення» чудес, зосередившись на підготовці канонізації Павла Тобольського, однак у вступі відзначив, що тіло Павла використовували на зразок чудотворних ікон, мироточивих глав та інших мощей [4, с. 5]. Про релігійні мотиви лаврської братії не йдеться, ймовірно, Г. І. Денісов не вважав їх істотними.

Н. В. Гепенер (Лінка), на 1930–1931 рр. – екскурсовод ВМГ [12, с. 438], в книзі, повністю присвяченій Близнім і Дальнім печерам, звернула увагу на те, що у XVIII–XIX ст. мощі розміщували й позначали все зручніше для богомольців [3, с. 18–19]. В окремому розділі «Майстерня мощей та торгівля ними» докладно описано, як і в що саме облачали мощі, як та за яким розкладом змінювали облачення й покрови, як труни вкрили склом. Ці дії Н. В. Гепенер пояснила прагненням надати мощам форми цілого тіла, а також приховати те, що, на думку братії, не призначалося для стороннього ока. Розповсюдження мощевих часточок коротко охарактеризовано й названо торгівлею [3, с. 52–57]. Уже в заголовку статті 1931 р. Н. В. Гепенер наголосила на тому, що розповсюдження часточок мощей – це торгівля. На основі документів підрахувала, скільки часточок видали за межі КПЛ за 1910–1916 рр. «від Омська до Варшави й від Новгороду до Симферополя», окреслила найпоширеніші способи оформлення призначених до передання реліквій, коло тих, хто міг їх отримати, а також перелічила освячені при мощах речі, які продавались в обителі, повідомила (як і в книзі [3, с. 57]) про знайдені в скриньках та конвертах часточки, заготовані для розповсюдження [2, с. 2], ймовірно, під час передання печер від КПЛ до ВМГ, в якому дослідниця брала участь [1]. В розділі «Мироточиві глави та інші об’єкти прибутку» Н. В. Гепенер звернула увагу на замовлення нових «ваз» для глав і навела скептичний анекдот про Миколу І та монаха, що мирував богомольців, а також розклад відвідування печер [3, с. 57–60]. Факти в обох згаданих роботах прокоментовано з атеїстичних позицій [2, с. 2; 3, с. 18–19, 52–60], тож А. С. Яненко цілком небезпідставно віднесла статтю до тенденційних [12, с. 438], що можна сказати й про книгу. Втім, принаймні в описі деталей дослідниця дотримувалась документальної точності.

І. М. Скулєнко (працював у Лаврському музеї з 1925 р. [10, с. 24]), вже після музеєфікації печер видав роботу, в якій відзначив, що мощі лежали, «заробляючи гроші манахам» [11, с. 10]. Відомості про облачення мощей, які є і в книзі Н. В. Гепенер, доповнені подробицями про щітки, ганчірки та гусячі крильця, «щоб ходити коло

святых», згадано про «сушарку» й «лябораторію» для мощей [11, с. 14–15]. Написано, буцімто монахи розповіли, як вигадали мироточиві голови [11, с. 16]. Втім, глави давні, тож свідків початку їх шанування І. М. Скуленко застати не міг.

Таким чином, усі працівники ВМГ визнавали монахів активними учасниками соціальних взаємодій при святинях, здатними спрямовувати думки та дії відвідувачів. Утім, окрім П. П. Курінного, розглянуті автори не відзначали, наскільки в КПЛ вірили в благодатність і чудотворність ікон та реліквій, понад те, за рахунок акцентування на матеріальній стороні справи, створювали образ радше скептичних хранителів святині. Насичені фактами праці мають джерельну цінність для дослідження пов'язаних зі святинями комунікативних практик, але потребують уважної верифікації.

Література

1. Воспоминания Н. В. Линки «Всеукраинский музейный городок» [1970-е гг.] : [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://qps.ru/eD6V5>
2. Геленер, Н. Мощі та торгівля ними / Н. Геленер // Войничий безвірник. – № 26. – 31 липня 1931. – С. 2.
3. Геленер, Н. Печери Київської лаври / Н. Геленер. – К.: Пролетар, 1930. – 64 с.
4. Денісов, Г. Утворення чудес та мощів у Києво-Печерській лаврі / Г. Денісов. – Харків – К. : Пролетарій, 1931. – 48 с.
5. Денісов, Г. Як фабрикувалися чудеса та мощі в Києво-Печерській лаврі / Г. Денісов // Безвірник. – 1929. – № 23/24. – С. 11–17.
6. Ернст, Ф. Велика церква / Ф. Ернст, П. Курінний // Київ. Провідник / ред. Ф. Ернст. – К. : Міськліт, 1930. – С. 496–505.
7. Курінний, П. Історія Печерського монастиря / П. Курінний // Київ. Провідник / ред. Ф. Ернст. – К. : Міськліт, 1930. – С. 510–513.
8. Маньковська, Р. В. Всеукраїнське музейне містечко / Р. В. Маньковська // Енциклопедія історії України: Т. 1: А–В. – К. : Наукова думка, 2003. – С. 656.
9. Масалова, І. І. Велика Печерська церква як екскурсійний об'єкт у другій половині 1920-х – 1930-х рр. (за матеріалами красномовно-довідкової літератури) / І. І. Масалова, А. С. Яненко // Праці Центру пам'яткознавства. – Вип. 30. – 2016. – С. 64–77.
10. Преловська, І. М. Деякі обставини утворення державного заповідника «Софія Київська» у 1930-х рр. / І. М. Преловська // Український музей. Збірка наукових праць. – К., 2003. – С. 20–27.
11. Скуленко, І. Мощі і мироточиві голови Києво-Печерської лаври / І. Скуленко. – Харків – К. : Держ. вид. України, 1930. – 20 с.
12. Яненко, А. С. Київське музейництво на шпальтах радянських газет 1930-х – початку 1940-х рр. / А. С. Яненко // Сіверщина в історії України. – Вип. 10. – 2017. – С. 435–447.

УДК 2

КАТАЛІЦКАЯ ЦАРКВА Ў ІНДАКІТАІ Ў XIX – ПАЧАТКУ XX ст.

Клімуць Лада Яраславаўна,

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

У артыкуле разглядаецца дзейнасць каталіцкай царквы ў Індакітаі ў XIX ст. Асабліва ўвага нададзена В'етнаму і перыядам пераследавання хрысціянства.

У прадстаўленым дакладзе разглядаюцца тры краіны, а менавіта Камбоджа, Лаос і В'етнам, якія складаюць частку тэрыторый, аб'яднаных ранейшай назвай Індакітай. У 1859 г. Францыя захапіла тры паўднёва-усходнія правінцыі В'етнама, а ў 1862 г. пераўтварыла іх у калонію пад назвай Кахінхіна. У 1887 г. яна злучыла В'етнам і Камбоджу ў Французскі Індакітай, да якога ў 1893 г. быў дададзены Лаос.

Для таго каб зразумець гісторыю хрысціянства ў XIX ст. на гэтых тэрыторыях, неабходна ўлічваць адносіны паміж В'етнамам і Францыяй. Французы не былі першымі сярод тых, хто імкнуўся гандляваць з В'етнамам. У перыяд барацьбы

паміж поўначчу і поўднем партугальцы і галандцы зараблялі на гандлі зброяй. У камерцыйнай дзейнасці Французскай Ост-Індскай кампаніі дапамагалі місіянеры, асабліва епіскап Франсуа Палю, які часта дасылаў міністру фінансаў Кальберу данясенні аб палітычным і эканамічным становішчы ў Індакітаі. Пры Напалеоне III (1852–1870) умацацілася зацікаўленасць Францыі В'етнамам. Напалеон вырашыў заявіць аб абароне французскіх місіянераў і загадаў напасці на Туран (суч. Дананг). У выніку далейшых дзеянняў і дагавораў Францыя анэксіравала значную частку В'етнама.

У разглядаемы перыяд у В'етнаме кіравала дынастыя Нгуен (1802–1945), якая жорстка праследавала хрысціянскую царкву. Аднак гэта і перыяд французскай каланізацыі, таму гісторыя хрысціянскай царквы ў гэтым рэгіёне цесна пераплецена з гісторыяй французскай каланізацыі В'етнама.

Хрысціянства ў В'етнаме з'явілася ў неспакойным XVII ст., і яго лёс залежаў ад зменлівай палітыкі кіруючых колаў. Нгуен Тхэ-то пачаў сваю дынастыю ў 1802 г. У знак удзячнасці епіскапу дэ Беэну, які яму дапамог, ён адмяніў усе указы супраць хрысціянства і падтрымоўваў рэлігійную талерантнасць.

Нгуен Тхань-то па парадзе сваіх мандарынаў 6 студзеня 1833 г. выдаў указ аб забароне па ўсёй краіне “няправільнай рэлігіі”, таму што хрысціянства вучыла аб існаванні пекла і раю, асуджала пакланенне Будзе і продкам і прапаведавала сексуальную амаральнасць [1, с. 517]. Нгуен Хьен-то (1840–1847) у адрозненне ад свайго бацькі не быў варажы хрысціянству. Можна сказаць, што для царквы наступіў адносны мір.

Пры Нгуен Зык-тонгу (1847–1883) наступіў перыяд самых крывавых праследаванняў хрысціян. Быў выдадзены ўказ аб забароне хрысціянства, у якім хрысціян абвінавачвалі ў адмове ад пакланення продкам. В'етнамскіх святароў арыштоўвалі і, калі яны не адмаўляліся ад сваёй веры, з кляймо на твары высылалі ў небяспечныя рэгіёны.

21 сакавіка 1851 г. Нгуен Зык-тонг выдаў яшчэ адзін указ. Цяпер не толькі межныя місіянеры, але таксама в'етнамскія святары і тыя, хто хаваў місіянераў, падвяргаліся смерці незалежна ад узросту; іх рассякалі напалову і кідалі ў раку.

У верасні 1855 г., пасля паўстання супраць дынастыі Нгуен, у падтрымцы якога абвінавацілі хрысціян, Нгуен Зык-тонг загадаў адсякаць галовы місіянерам і в'етнамскім святарам і выстаўляць іх на 3 дні ў публічным месцы, а таксама спальваць цэрквы і дамы.

У 1856 г. Напалеон III накіраваў дэ Манціні ў Паўднёва-Усходнюю Азію для ўстанаўлення гандлёвых адносін. Калі карабель “Каціна” стаў на якар каля Турана, было забаронена прадаваць яму яду і пітво, тады капітан загадаў абстраляць в'етнамскія ўмацаванні. Дэ Манціні прыбыў у Туран 23 снежня 1857 г., але пры двары яго не прынялі. Пасля гэтага Нгуен Зык-тонг яшчэ больш стаў прыцясняць хрысціян, якіх абвінавачвалі ў дапамозе знешнім ворагам.

Масла ў агонь падліў епіскап Франсуа Пелерэн, які настойваў у Сайгоне, што, для таго каб забяспычыць правы в'етнамскіх хрысціян, Францыя павінна падпісаць дагавор з В'етнамам, стварыць французскае консульства, адкрыць в'етнамскія порты для гандлю і размясціць пастаянны французскі кантынгент.

Раз'юшаны Нгуен Зык-тонг выдаў новы указ 6 чэрвеня 1857 г. з пацвярджэннем жорсткай палітыкі праследавання хрысціян. Сітуацыя пагоршылася ў 1858 г., калі католік з поўначы пачаў паўстанне супраць Нгуен Зык-тонга. Хоць епіскап Сампэдра асудзіў гэта паўстанне, Нгуен Зык-тонг прыгаварыў яго да смяротнага пакарання і ўзмацніў праследаванні проста таму, што лідэрам паўстанцаў быў католік.

15 снежня 1859 г. дэ Жоніў напаў на Туран і захапіў паўднёва-усходнія правінцыі, а Нгуен Зык-тонг выдаў новы ўказ, на гэты раз накіраваны супраць мандарынаў-

католікаў. Але самым жорсткім стаў указ 5 жніўня 1861 г., у выніку якога сотні тысяч каталіцкіх сем'яў былі пазбаўлены маёмасці і разлучаны, а практыкаваць сваю веру стала немагчыма.

Аднак у палітычным і ваенным сэнсе Нгуен Зык-тонг прайграваў. У выніку Сайгонскага дагавору ў канцы 1862 г. Нгуен Зык-тонг аб'явіў амністыю, па якой усіх старых хрысціян і дзяцей належала вызваліць з заключэння, незалежна ад таго, ці адмовіліся яны ад сваёй веры. Чыноўнікі і маладыя людзі, якія не адмовіліся ад веры, заставаліся ў турме.

15 сакавіка 1876 г. па патрабаванню Францыі Нгуен Зык-тонг аднавіў свой указ аб талерантнасці, які прадугледжваў спыненне праследавання католікаў, свабоду веравызнання, роўнасць хрысціян і нехрысціян пры найме на работу, вяртанне канфіскаванай маёмасці і дазвол замежным місіянерам набываць ці арэндаваць зямлю для пабудовы цэркваў, школ і дзіцячых дамоў.

Паступовая акупацыя В'етнама Францыяй і зневажальныя дагаворы выклікалі паўстанні. У адным з такіх паўстанняў удзельнічалі мандарыны і тыя, хто атрымаў канфуцыянскую адукацыю; яны лічылі, што акупацыйныя ўлады пазбавілі іх прывілеяў. З 1873 па 1888 г. узброеныя атрады руйнавалі краіну, спалілі тысячы каталіцкіх вёсак і забілі мноства святароў, манахінь і простых католікаў.

Пасля смерці Нгуен Зык-тонга (1883) правіцеляў прызначаў і здымаў ці двор, ці французская каланіяльная адміністрацыя. 20 кастрычніка 1885 г. рух Каньёнг выдаў пракламацыю, заклікаўшую знішчаць хрысціян. Забойствы спыніліся толькі тады, калі былы імператар Хам Нгі быў арыштаваны французскай арміяй 26 верасня 1886 г. і высланы ў Алжыр.

Але і французскае каланіяльнае праўленне прычыняла клопаты в'етнамскім хрысціянам. Французская адміністрацыя аказвала фінансавую падтрымку святарам, занятым адукацыяй і медыцынай, а таксама давала грошы на будаўніцтва цэркваў. З-за пратэстаў фінансаванне было спынена, а пасля 1901 г. праводзілася антыклерыкальная палітыка, накіраваная на секулярызацыю царкоўнай маёмасці і адукацыі.

Нягледзячы на ўсе цяжкасці, хрысціянства ў В'етнаме ў XIX ст. перажывала феноменальны рост. Колькасць католікаў у 1915 г. складала 870 000. Колькасць святароў у 1900 г. складала 385 чалавек [1, с. 523].

У Камбоджы хрысціянства ўпершыню з'явілася ў 1553 г., калі да каралеўскага двара прыбыў партугальскі дамініканец Гаспар да Круз. Але толькі ў XIX ст. у Камбоджы была вялікая колькасць хрысціян. Да 1850 г. Камбоджа была часткай Сайгонскага дзяцэзу. Каталіцкае насельніцтва складала 23 000 чалавек, у ім працавала 3 місіянеры і 16 в'етнамскіх святароў [2, т. II, с. 154]. У 1850 г. быў створаны Пнампеньскі дзяцэз.

Камбоджа ў большай ступені, чым В'етнам, была адданая будызму, і хоць ні ўрад, ні народ не былі адкрыта варожымі да хрысціянства, у яго пераходзіла невялікая колькасць людзей.

Першая спроба хрысціянскай місіі ў Лаосе адбылася ў 1642 г. (гэта былі іезуіты). На працягу наступных двух стагоддзяў няма ніякіх слядоў існавання тут хрысціянскай абшчыны. Аднаўленне місіянерскай дзейнасці ў 1858 г. закончылася няўдачай. Спроба місіі на паўночным усходзе Лаоса ў 1878 г. была спынена з-за забойства 12 святароў у 1884 г. і яшчэ 5 – у 1889 г. Папа Леў XIII заснаваў апостальскі вікарыят у Лаосе 4 мая 1899 г.

Такім чынам, лёс хрысціянства ў Індакітаі быў звязаны з палітыкай як мясцовых правіцеляў, так і французскай каланіяльнай адміністрацыі. У той жа час нельга сцвярджаць, што распаўсюджванне хрысціянства было галоўнай састаоўнай часткай французскай каланіяльнай палітыкі ў гэтым рэгіёне.

Літаратура

1. The Cambridge History of Christianity: in 9 v. / Edited by S. J. Brown and T. Tackett. – Vol. 8: World Christianities, c. 1815 – c. 1914 / G. Sheridan [et al.]. – 2008. – 683 p.
2. Louvet, L. E. La Cochinchine religieuse, 2 vols. / L. E. Louvet / Free Download & Streaming Internet Archive [Electronic Resource]. – Paris: Leroux, 1885. – Mode of access: <https://archive.org/details/lacochinchinere01louvgooq>. – Date of access: 29.01.2018.

УДК 2

ПАЎСТАННЕ ШЫМОНА БАР-КОХБЫ: ХРАНАЛОГІЯ, ГІСТАРЫЧНАЯ РОЛЯ, АЦЭНКА СУЧАСНІКАЎ

Клімовіч Аляксандр Уладзіміравіч,

Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. С. Пушкіна (г. Брэст, Беларусь)

Гэтая праца прысвечана вывучэнню і аналізу іўдзейскага паўстання пад кіраўніцтвам Шымона Бар-Кохбы, адной з найбольш цікавых, але слаба вывучаных падзей у гісторыі іўдзейскага народа. У працы адлюстраваны ход асноўных падзей паўстання, яго прычыны і вынікі. Акрамя таго, зроблена спроба прааналізаваць гістарычную ролю паўстання ў жыцці яўрэйскага народа. Асабліва ўвага нададзена ацэнцы вызначаных падзей у творах рымскіх, іўдзейскіх і раннехрысціянскіх аўтараў, а таксама ролі паўстання ў канчатковым аддзяленні хрысціянскай царквы ад іўдзейскай.

Паўстанне Шымона Бар-Кохбы з'яўляецца адной з найбольш важных падзей у жыцці яўрэйскага народа, звесткі аб якой даволі абмежаваны. Шэраг фактаў пра яе ўтрымліваюць працы тагачасных рымскіх гісторыкаў, а таксама творы раннехрысціянскіх пісьменнікаў; пэўную інфармацыю аб гэтым перыядзе можна атрымаць і з рэлігійных крыніц іўдаізму (Талмуд, Мішна). Недахоп крыніц па гісторыі гэтага перыяду шмат у чым абумоўлівае і рознае стаўленне да адзначаных падзей, у першую чаргу з боку даследчыкаў хрысціянства і іўдаізму, што патрабуе асаблівай увагі пры звяртанні да тых ці іншых крыніц па гісторыі гэтага перыяду.

Шэраг даследчыкаў разглядае паўстанне Бар-Кохбы як заключны этап т. зв. «перыяду Другога Храму». Пасля падаўлення паўстання зелотаў і сікарыяў і знішчэння Іерусалімскага храма яўрэйскі народ не страціў надзей на аднаўленне сваёй дзяржаўнасці і на працягу 115-118 гг. тройчы спрабаваў зрынуць ненавісную ўладу рымлян; гэтыя падзеі ў гістарычнай навуцы характэрныя як другая іўдзейская вайна. У 118г. імператарам становіцца Адрыян, і пры ім цэнтр нацыянальна-вызваленчага руху змяшчаецца ў Палесціну. Такім чынам, можна зрабіць выснову, што паўстанне Шымона Бар-Кохбы як састаўная частка барацьбы яўрэйскага народа за незалежнасць з'яўляецца адным з этапаў другой іўдзейскай вайны.

Варта спыніцца і на такім важным пытанні, як ацэнка падзей паўстання з боку прадстаўнікоў іўдаізму і хрысціянства. На гэтым этапе трэба зрабіць пэўную агаворку. Калі большасць свецкіх гісторыкаў, якія займаюцца вывучэннем гісторыі гэтага перыяду, вызначаюць паўстанне як канчатковы этап аддзялення раннехрысціянскай царквы ад іўдаізму, то большасць рэлігійных гісторыкаў ўвогуле адмаўляюць факт сумеснага існавання іўдаізма і хрысціянства, што абгрунтоўваюць прыкладамі з рэлігійных тэкстаў хрысціян. Толькі ў Дзеяннях Апосталаў падаецца нямала прыкладаў розных ганенняў у дачыненні да хрысціян. Першапачаткова яны носяць бытавы характар, у больш позніх прыкладах характар прыціснення змяняецца, даходзячы нават да фізічнага знішчэння прапаведнікаў. Актыўная прызелітская дзейнасць спрыяла пераходу часткі яўрэйскага насельніцтва ў хрысціянства; такіх яўрэяў называлі

«мешумадзім» (знішчанымі), быццам бы іх ніколі і не існавала [4, ст. 32]. У творах царкоўных гісторыкаў кіраўнік паўстання Шымон Бар – Кохба паўстае злачынам, самазванцам і жорсткім ганіцелем хрысціян [2]. Так, Яўсевій Кесарыйскі ў сваёй «Царкоўнай гісторыі» сцвярджае, што паўстанцы катавалі хрысціян за іх веру, аднак у адным з лістоў Бар – Кохбы, які быў знойдзены пры раскопках у 1952 г., утрымліваецца факта прыказ не рабіць хрысціянам шкоды [1, т. 30, ст. 1282]. Выяўленне гэтага факта выклікае шэраг пытанняў, на якія гістарычная навука толькі рыхтуецца даць адназначны адказ.

Да сённяшняга часу існуе шмат версій аб тым, што ж сталася прычынамі выбуху паўстання; у якасці галоўных і найбольш верагодных гісторыкі згадваюць загад імператара Адрыяна аб смяротным пакаранні за абразанне, а таксама перайменаванне Іерусаліма ў Юлій Капіталіна з абавязкам яўрэяў плаціць налогі на ўтрыманне паганскіх багоў [5]. На чале ўспыхнуўшага паўстання сталі Шымон Бар – Кохба і раббі Аківа бен – Іосіф [1, т. 30, ст. 1282]. Менавіта раббі Аківа на правах духоўнага лідэра вылучыў Бар-Кохбу як кіраўніка паўстання, а сваю мянушку Бар-Кохба (у перакладзе з арамейскай мовы «сын зоркі») ён атрымаў за тое, што быццам бы з яго асобай было звязана старажытнае прароцтва Валаама аб узыходзячай ад Іакава зорцы (Кніга Лічбаў, 24:17).

У самым пачатку паўстання поспех быў на баку ваяроў Бар-Кохбы, шмат у чым з-за першапачатковай недаацэнкі з боку рымлян [3, гл. 69, ст. 43]. Нешматлікія рымскія гарнізоны былі знішчаны, паўстанцы занялі шэраг цытадэлей правінцыі, вядучы актыўную партызанскую барацьбу [3, гл. 69, ст. 43]. Сам Бар-Кохба быў абвешчаны царом, паступова пачала наладжвацца эканоміка, штодзеннае жыццё рэгулявалася законамі іўдаізму; у выніку археалагічных раскопак на гэтых землях знойдзены нават манеты з выявай Бар-Кохбы і надпісам «насі Ізраэль» (князь Ізраіля) [5].

Занепакоены пашырэннем паўстання, імператар Адрыян выклікае з Брытаніі аднаго з найлепшых сваіх палкаводцаў – Сэкса Юлія Севера [3, гл. 69, ст. 43]. Відавочна, што з прыбыццём Севера паўстанцы вымушаны былі сустрэцца з вельмі небяспечным ворагам. Рымскія войскі, дзякуючы ўдалай тактыцы, накіраванай на стварэнне перашкод паўстанцам у здабычы ежы і піцця, ўсё далей прасоўваюцца ўглыб правінцыі [3, гл. 69, ст. 43]. На пачатак 135г. галоўным цэнтрам супраціўлення застаецца крэпасць Бетар, дзе і заняў абарону сам Бар-Кохба [5]. Доўгая аблога крэпасці прынесла поспех Северу – горад быў заняты рымскімі войскамі (па некаторых дадзеных паўстанцы, змучаныя голадам, самі склалі зброю) [6, ст. 136]. Што тычыцца самога Бар – Кохбы, то адны даследчыкі лічаць, што ён загінуў падчас абароны горада, іншыя сцвярджаюць, што ён памёр ад укусу змяі. Як бы там ні было, пасля страты свайго лідэра, паўстанне паступова было цалкам падаўлена, мала хто з яго удзельнікаў ўвогуле застаўся ў жывых [3, гл. 69, ст. 43]. Іншыя кіраўнікі паўстання (у тым ліку і раббі Аківа) былі жорстка пакараны рымлянамі, прычым з самога раббі, яшчэ жывога, абадралі скуру. Па рэакцыйных законах Адрыяна яўрэям пад страхам смерці было забаронена выкананне рэлігійных абрадаў і выкладанне закона Маісея, а таксама пражыванне ў межах Іерусаліма. Вялікая колькасць яўрэяў, якая лічыла сябе падманутай у сваіх месіянскіх чаканнях, пачала лічыць Бар-Кохбу падманшчыкам і згубцам і прыдумала яму прозвішча Бар-Казіба («сын хлусні») [6, ст. 136]. Для іншых ён стаў сапраўдным нацыянальным героем, што змагаўся за свабоду і незалежнасць свайго народу.

Такім чынам, падводзячы вынікі паўстанню, трэба адзначыць, што яно па сутнасці было апошняй спробай яўрэйскага народа атрымаць нацыянальную незалежнасць. Парыж паўстання прывяла да трагічнага выніку – шматлікае яўрэйскае насельніцтва рэгіёна было вымушана з'ехаць з роднай зямлі і рассяліцца па іншых краінах і зем-

лях. Са станоўчых вынікаў паўстання трэба вылучыць той факт, што страта надзеі на ўласную дзяржаву прывяла да перагляду яўрэйскага светапогляду — асноўная ўвага пачала надавацца захаванню ўласных традыцый і культуры, этнічнай самабытнасці і непаўторнасці. Вымушаны існаваць у нязвыклых умовах жыцця, яўрэйскі народ захаваў сваю ўнікальнасць, выратаваўшы сваю гісторыю і культуру для усёй чалавечай супольнасці.

Літаратура

1. Большая Советская энциклопедия: в 30 т. - М., 1969–1978 гг. – Т. 30.
2. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Бар–Кохба. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/77550.html> – Дата доступа: 12.02.2018 г.
3. Римская история: в 80 кн. – Кн. 69 — Дион Кассий.
4. Христианство / О. А. Чигиринская, О. Е. Дорошенко. – Харьков: Фолио, 2013 г. – 153 с.
5. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] – Восстание Бар–Кохбы. – Режим доступа: <http://eleven.co.il/jewish-people-history/mishnah-and-talmud-period/10418/>. – Дата доступа: 11.02.2018 г.
6. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907. – Т. III (1891): Банки–Бергер.

УДК 2

СТАНОВЛЕНИЕ И РЕКОНФИГУРАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УКРАИНЦЕВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Козловец Николай Адамович,

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко

(г. Житомир, Украина)

В статье рассматривается сущность религиозных идентичностей в контексте межконфессиональных отношений. Определены детерминанты, а также проанализированы факторы, способствующие или препятствующие диалогу религиозных идентичностей в современном украинском поликонфессиональном социуме.

Отличительной чертой современного украинского общества является его поликонфессиональность. Провозглашение независимости Украины, новые исторические условия, реализация принципа свободы совести содействовали возникновению новых и актуализации исторических религий. Сегодня религиозная среда в украинском социуме является **чрезвычайно пестрой** – в настоящее время насчитывается более 100 конфессий [1, с. 20]. Наличие множества религий и конфессиональных течений, религиозных групп и организаций закономерно породило и новые религиозные идентичности. С обретением независимости перед церквями встала задача сформировать свою самоидентификацию в новых условиях.

Советская секуляризация, в ходе которой происходило освобождение граждан от влияния религии и церкви, одновременно означала религиозную деидентификацию, т. е. потерю религиозной идентичности и связанных с ней традиций. Компоненты религиозной идентичности – вера в догмы, знание Писания, религиозные переживания, отправление ритуалов и обрядов – все это было в значительной мере стерилизовано.

Отсутствие в прошлом возможности формировать собственную религиозную идентичность в силу периферийного статуса религии и церкви, отделения церкви от государства и школы от церкви, фактического запрета на религиозную деятельность в Украине стали серьёзным вызовом для религиозных организаций сегодня. Разрушение предыдущей системы ценностей и соответствующей коллективной идентич-

ности (известной как «советский народ»), слабость исторической традиции породили временный вакуум в обычной системе идентификационных определений. Одной с важных и со временем наиболее распространенных стала альтернативная коммунистическо-атеистической идентичности религиозная идентичность.

Неоконфессионализация, если так определить то явление, которое не вполне удачно, по нашему мнению, именуется религиозным ренессансом и означает более широкое, чем в прежние времена, приобщение или манифестацию приобщения к религии, происходит в разных масштабах среди различных слоев населения. Религиозная идентичность как проявление тождества и различия характеризуется динамичностью и процессуальностью, укореняется в религиозном сознании людей, моделях их поведения. Данные социологических исследований свидетельствуют о наличии связи между представлениями о степени своей религиозности с самооценкой своей же религиозной идентичности и деятельности.

Конструирование и трансформации религиозной идентичности в украинском поликонфессиональном социуме определяются различными факторами и механизмами её формирования, сопряжено противоречиями. Если согласиться, что религиозные убеждения, в том числе и в форме устойчивой религиозной идентичности, служат одной из основ социального порядка, то можно допустить, что религия выполняет интегративную функцию в обществе. Но о какой интеграции можно говорить, если даже единоверцы не связаны тесными коммуникационными связями и контактами. Современная религиозная идентичность украинцев в контексте межконфессиональных отношений характеризуется неоднородностью, незавершенностью, многоконфессиональностью, что проявляется в синкретизме, эклектике, «приватизации» религий, неопределенности, фрагментарности, обрядовости, религиозной диверсификацией [2, с. 23–30].

Религиозная идентичность современного украинца взаимосвязана степенью, уровнем и характером межконфессиональных отношений – конфликтных или толерантных. Формирование и становление религиозной идентичности не является первопричиной межконфессиональных конфликтов, но может привести к ним. Человек выбирает свою конфессиональную идентичность путем отмежевания себя от других, что нередко порождает враждебность относительно последних, отчуждение от них. Конфессиональная идентичность может быть замкнута верующим на самом себе, что делает невозможным какие-либо попытки налаживания диалога с верующими других конфессий. Различия, противостояние и конкуренция между конфессиональными идентичностями могут значительно усиливаться и привести к возникновению конфликта, который, в свою очередь, отображается на формировании и трансформации религиозной идентичности в ее личностном и социальном проявлении. Межконфессиональные конфликты могут стать причиной конструирования внеинституциональной религиозной идентичности.

Важной составляющей религиозной идентичности являются религиозные стереотипы. Они, с одной стороны, ориентируют человека в поликонфессиональном мире и позволяют сохранить свою религиозную идентичность, а с другой, – становятся препятствием на пути обретения новой идентичности. Религиозные стереотипы влияют на осознание верующим себя и восприятие других верующих внутри своей религиозной группы и её отличий от других. Если положительные стереотипы содействуют гомогенизации религиозной общности и укрепляют конфессиональную идентичность личности или общности, то отрицательные возникают в отношении к другим религиям, что создает условия для проведения демаркационных линий между своей и чужой идентичностью. Среди положительных стереотипов, содействующих формированию конфессиональной идентичности, можно назвать следующие: православная церковь

является генетически родной украинской верой; католицизм предстает у виде цивилизационности, есть достижением Запада; протестанты занимаются реальным социальным служением.

Формирование религиозной идентичности происходит на основании дифференции «своих» и «чужих». Это ведет к тому, что одновременно с утверждением аутентичной религиозной идентичности украинцев создается негативный образ «чужой религии», формируются негативные стереотипы. Среди наиболее распространенных негативных религиозных стереотипов можно назвать обрядовое и фетишизм у православии; католиков считают польской церковью; протестантов характеризуют как сектантов, отмечая их чуждость украинцам [3, с. 199–209].

В поликонфессиональном украинском социуме чрезвычайно важным является диалог между различными религиозными течениями, группами и организациями, цель которого состоит в объединении усилий всех людей – верующих и неверующих – для возрождения Украины, формирования гражданского общества, атмосферы уважения, терпимости к различным мировоззренческим позициям, к реализации прав человека. Наблюдаемая в последнее время политизация религиозной идентичности может быть скорее деструктивным, чем конструктивным фактором, если население не рассматривает рост религиозности как ценность, как часть обязательных текстов той культурной системы, по законам которой оно строит свою деятельность и повседневное поведение.

Межконфессиональная коммуникация дает возможность открыть и познать мир других религий, их традиции, обряды, вероучение, расширить свое мировоззрение, избегая закрытости, изоляционизма, но оставаясь при этом верным своей традиции, сохраняя собственную конфессиональную идентичность. Главная проблема ведения межконфессионального диалога содержится в религиозном эксклюзивизме, который является одним с препятствий на пути достижения консенсуса. Противостояние у межконфессиональных отношениях и невосприимчивость другого должны смениться толерантностью, солидарностью и взаимным уважением и взаимопониманием. С целью решения этой задачи необходимо, во-первых, осознать, что все религии являются относительно истинными и имеют право на существование; во-вторых, видеть и находить не то, что нас разъединяет, а то, что есть общим, объединяет.

Литература

1. Лавриш, Ю. О правильных приоритетах // День. – 9–10 сентября 2016. – С. 20–21.
2. Климчук, И. Н. Проблема реализации религиозной толерантности в формировании религиозной идентичности // Социосфера. – М.: Науч.-изд. центр «Социосфера», 2014. – С. 23–30.
3. Клімчук, І. М. Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи // Бюл. УАР і Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України «Українське релігієзнавство». – 2013. – № 68. – С. 199–209.

УДК 2.(299.18)

СОВРЕМЕННЫЙ ПОЛИТЕИЗМ В БЕЛАРУСИ: ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ

Микушкина Алена Вячеславовна,

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

Термин «язычество» используют для обозначения политеистических религий и культов, предшествующих и противостоящих теистической религии. Самый долгий период в истории белорусского народа связан с зарождением и господством

язычества. В настоящее время на территории Беларуси на место его преемников претендует родноверческое движение, направленное на воссоздание жизненного уклада, верований и культовых обрядов народов, живших в дохристианский период. На сегодняшний день оно набирает популярность, не имеет сильного и единого центра в республике.

Изучение и реконструкция язычества в Беларуси имеет свои особенности. Первой особенностью является то, что в местах память предков и традиция народа не до конца забыты [2]. Еще сохранились деревни и местечки, где живут люди, сохранившие богатый запас устного творчества: народные песни, сказки, былины, заговоры. На ветхих домиках все еще можно увидеть громовые знаки – обереги, а в самих домах множество ткацких изделий с древне-белорусской вышивкой, в том числе и с присутствием солнечных символов [4]. Другой особенностью является то, что современной конфессиональной ситуации присущ как модернизм, так и традиционализм, который нашел выражение в возрождении традиционных для Беларуси вероисповеданий [5, с. 27]. Также государственные и социальные программы стали работать во благо возрождения и возвращения в общество традиционных народных ценностей. Языческие праздники (Купала, Масленица, Дожинки) празднуются во всех городах. Сегодня обращение к язычеству в белорусской ситуации обусловлено проблемами с национальной идентичностью, которая невозможна без этнокультурной составляющей.

В 1990-х гг. в различных слоях белорусского общества усилилось воспроизводство религиозных представлений. В современной Беларуси появились неоязыческие группы, ориентированные на возрождение древних культов, хотя стоит отметить при этом, что наиболее ярко это явление проявилось в России и Украине [6, с. 7–8]. Волна возврата к своим корням охватила молодёжь Беларуси в 1995–2001 гг. [1, с. 8]. Движение, связанное с возрождением традиционных народных обрядов, музыки и песен, ремесел, военной реконструкцией, краеведением, культивированием и пропагандой традиционной народной культуры можно назвать «этнографическим» язычеством [3]. В основном этим занимаются студенческие, молодежные сообщества и товарищества, люди, небезразличные к судьбе древнего культурного наследия нашего народа. «Этнографические» объединения существуют в Минске, Полоцке, Гомеле, Бресте, Пинске. Большинство из них управляется либо вдохновляется людьми, которые не скрывают своей приверженности к язычеству[3].

Особое развитие движение получило в военно- и культурно-исторических клубах. Реконструкцией языческой культуры занимаются клубы «Беловежская хоругва», «Радегаст», «Ойра» из Минска, Браслава из Гомеля. Сегодня по Беларуси постоянно проводятся фестивали, конгрессы, съезды, посвященные славянскому вопросу[3].

В утверждении прочных позиций языческой традиции среди молодого поколения большая роль принадлежит музыкальным коллективам. Группой, которая породила настоящую революцию среди белорусской молодёжи, стала гомельская «Gods Tower» («Башня Богов»). Музыканты с 1989 г. стали играть хэви-трэш, который не отличался некими национальными особенностями, но в 1993 г. музыканты обратились к наследию славянской культуры. Концерты «Gods Tower» собирали сотни людей. На улицах всё чаще можно было встретить людей, надевающих древние родные обереги-символы, которые использовали в оформлении своих альбомов «Gods Tower», а знать Богов, дохристианскую историю предков, стало важным для каждого любителя музыки группы.

Хорошо известна любителям архаичных песен группа «Guda». Основу репертуара коллектива составляют обрядовые песни – наиболее древний пласт традиционной народной культуры. Языческая эстетика нашла себе приют и в тяжелом металлическом роке. Эта музыка, как ни странно, стала наиболее значимой причиной массово-

го распространения проязыческих настроений, особенно среди молодежи. Возникло целое направление коллективов, соединяющих в своих произведениях жесткое, агрессивное звучание металла с элементами фольклорной музыки. Наиболее известными командами этого направления в Беларуси являются «Оуһга», «Зпiч», «Крук», «Камаедзіца».

Таким образом, реконструкция политеизма в Беларуси имеет свои особенности, в первую очередь это то, что многие языческие традиционные обряды мы празднуем и по сей день, и они тесно вошли в нашу повседневную жизнь; другой отличительной чертой является то что многие представления белорусов переплетены и связаны с представлениями и традициями других соседних народов. Также обращение к язычеству в белорусской ситуации обусловлено проблемами с национальной идентичностью белорусов, невозможной без этнокультурной составляющей и тесно связанной с духовной культурой народа. Заметен подъем в проведении и реконструкции различных традиционных обрядов, праздников. А события на музыкальной сцене 1990-х гг. породили интерес к языческой культуре у многих людей.

Литература

1. Дьяченко, О. В. Новые религиозные движения в Беларуси / О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2011. – 132 с.
2. Дермант, А. Традиционная этническая религия в Беларуси // <http://cytadel.org/> [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cytadel.org/articles/tradicionnaja-etniceskaja-religija-v-belarusi>. – Дата доступа: 06.02.2018
3. Общая история белорусской Родной Веры // <http://www.velesovkrug.ru> [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.velesovkrug.ru/obnovleniya-na-sayte/rodnoverie-v-belorussii.html>. – Дата доступа: 15.02.2018.
4. Праграма «Крэўнасць». Выпуск 13// <http://kryviac.podfm> [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kryviac.podfm.ru/siver/13/>. – Дата доступа: 14.02.2018.
5. Старостенко, В. В. Тенденции и особенности современной конфессиональной ситуации в Республике Беларусь / В. В. Старостенко // Весн. Магілёўскага дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. Сер. А. Гуманітарная навука: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2005. – №1. – С. 26–31.
6. 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.

УДК 2

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ РЕЛИГИОЗНОСТИ В УКРАИНЕ

Мозоловская Валерия Владимировна,

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

Рассматриваются некоторые аспекты специфики религиозности в Украине в постсоветский период.

Отношения между светской властью и религиозными организациями в Украине закреплены на законодательном уровне: в Конституции, отдельных национальных и международных правовых актах. Законодательство определяет право граждан не только на свободу слова и мысли, но и на свободу совести, в том числе на выбор вероисповедания. Регулируется и деятельность религиозных учреждений, включая имущественные вопросы церквей и приходов, существование образовательных учреждений, трудоустройство и социальные гарантии священнослужителей.

Не так давно в официальных источниках был обнародован отчет Министерства культуры, содержащий статистику действующих в Украине религиозных организаций.

Согласно этой статистике, в стране действует более 55 вероисповедных направлений. Христианская религия в Украине самая многочисленная. Это, в частности, организации Московского и Киевского Патриархата, УАПЦ, УГКЦ и Римско-католической церкви. Самым многочисленным является направление Московского Патриархата, которое насчитывает более 12 000 приходов и 190 монастырей. Самой малочисленной в данной группе является Римско-католическая церковь. Ее прихожане могут посещать более 900 общин и 100 монастырей.

Представлено в Украине и протестантское направление. Наиболее значительны Союз христиан-баптистов (2500 организации), Евангелисты-пятидесятники (1600 приходов), Адвентисты седьмого дня (1000 организаций), Свидетели Иеговы (1000 общин). Действуют общины иудаизма (около 280 организаций), ислама (1200 общин) и ряда малочисленных конфессиональных направлений.

По данным исследований начала 2000-х гг., в Украине» на 10 000 жителей приходилось от 1 до 3 религиозных организаций. При этом «плотность верующих» существенно отличается по регионам страны. Меньше всего их было в Харьковской, Донецкой и Луганской областях [2]. Наибольшее число верующих приходится на западные области Украины. Сравнительно большее развитие здесь получили Римско-католическая и Греко-католическая церкви, а из православных юрисдикций – Украинская православная церковь Киевского Патриархата. В целом по стране абсолютным большинством прихожан обладает Украинская православная церковь, относящая себя к Московскому Патриархату. К ней принадлежат более половины всех верующих Восточной Украины, где к Киевскому Патриархату относятся менее 10% прихожан. При этом 25% населения считает себя «просто православными». В феврале 2016 г. митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий сообщил, что на Украине Украинская православная церковь Московского Патриархата представлена 53 епархиями. В стране действуют 247 монастырей (мужских – 129, женских – 118), 17 учебных заведений: одна академия, один богословский университет (в Луганске), шесть духовных училищ, одна кафедра богословия (в Запорожье) и восемь духовных семинарий (в пяти из них открыты регентские и иконописные отделения) [1].

Литература

1. Доклад митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2-3 февраля 2016 года / [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4366242.html>. – Дата доступа: 20.03.2018.

2. Религия в Украине: Запад и Восток // [Электронный ресурс]. – 2017. – Режим доступа: <http://nlo-mir.ru/religia/43362-religija-v-ukraine.html> – Дата доступа: 20.03.2018.

УДК 27

ДВА СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ИНКУБАТЕ (ЕВРОПА, XVIII в.)

Орлова Марина Николаевна,
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Доклад рассматривает два свидетельства о случаях сексуальных отношений людей и духов (демонов), якобы имевших место в XVIII в. Священник О. Кальме видел в известных ему сообщениях об инкубате лишь самообман и предрассудки, в то время как обвинители судебного процесса 1728 г. были уверены, что обвиняемая заслуживает смерти за связь с дьяволом.

Инкубат – это сексуальные отношения людей с демонами, так называемыми инкубами (в мужском облике) и суккубами (в женском облике). Представления о возмож-

ности подобного явления существовали в Европе как минимум до XVIII в. В докладе мы рассмотрим два совершенно разных подхода к теме инкубата, имевших место в XVIII в.

Начнём с более позднего по времени источника. В 1746 г. вышел «Трактат о Явлениях Ангелов, Демонов и Духов» аббата-бенедиктинца Огюстена Кальме. В «Трактате» автор пишет, что падшие ангелы реально существуют, однако они не имеют физического тела и совершенно не способны вступать в сексуальные контакты с людьми. Кальме считает, что подобные случаи – «не более, как дело в высшей степени расстроенного воображения и предрассудка!» [1, с. 99].

Кальме пишет, что «это поверье существует ещё и теперь в захолустьях» [1, с. 99], и он лично слышал о двух подобных случаях. В первом случае некая горничная считала, будто к ней приходит злой дух и имеет с ней «преступные связи». Её хозяйка вполне поверила девушке. Горничная призналась во всём священнику, который заклил духа, и тот прекратил свои визиты. Интересно, что сам священник объяснил дело с сугубо рациональных позиций: молодая полнокровная девушка спала в душном помещении, а перед сном предавалась мечтам о замужестве [1, с. 99–100].

Второй случай был более сложным. Некого священника призвали к молодой вдове, которую по ночам посещал покойный муж. Когда священник стал убеждать вдову, «что это всё вздор, что это болезнь, развившаяся вследствие сильной тоски по умершем муже» [1, с. 100], она и её родные предъявили подарки, которые оставлял покойник. Священник пришёл в замешательство, погрозил вдове епитимией и «произнёс на умершего проклятие». Кроме священника вдова обратилась к «бабам», которые посоветовали ей оригинальный способ отпугивания духа: во время его визита нужно доставать из пазухи и бросать в огонь конопляные зерна под видом вшей. Этот метод оказал воздействие на «мужа», который начал ругаться, угрожал забрать свои подарки, а женщину убить. Когда же вдова потеряла сознание от духоты, призрак, действительно, забрал все подарки, но второпях зацепился одеждой за гвоздь в стене. Через пару дней по порванному платью и разбитому виску в призраке опознали местного конторщика, который давно симпатизировал молодой женщине. Вдова, постоянно думая о муже, спросонок приняла конторщика под своим окном за покойного супруга, чем влюблённый мужчина и воспользовался. Кроме того, большую роль сыграли подарки мнимого мужа, которые женщине весьма нравились. После того, как всё раскрылось, конторщика уволили и высекли розгами [1, с. 100–101].

В этих двух историях показательна вера, с которой обычные люди, особенно женщины, принимали факт ночных посещений духа. В то же время священники отнеслись к возможности подобных визитов скептически и объяснили их естественными причинами. На этой позиции стоит и Кальме, который жалеет, что средневековые «инквизиторы не могли сообразить того, что духи, как такие, по самой природе своей, не имеют возможности телесно общаться с людьми» [1, с. 102].

Однако не все образованные люди в Европе XVIII в. относились к инкубату столь скептически. За 18 лет до выхода книги О. Кальме, в 1728 г. произошёл судебный процесс, на котором обвиняемую судили за сексуальные отношения с демоном. А. Я. Канторович указывает, что процесс вёлся «с соблюдением всех формальностей установленного законом судопроизводства» [2, с. 83], в том числе без применения пытки.

Анна-Мария Розенталь 46-ти лет из Вюртемберга была привлечена к суду по обвинению в связи с дьяволом. Основанием послужили слухи, будто она была неоднократно беременна, но детей её никто не видел. Акушерка и хирург свидетельствовали, что Розенталь ранее была беременна живым ребёнком и жаловалась, что должна будет отдать его некрещённому своему невидимому мужу. Вскоре после этого признаки беременности у неё исчезли.

Первоначально Розенталь показала, что её муж приходит к ней невидимым и забирает новорождённых детей, которых затем разрывает на куски. Всего детей было шестеро, из них четверо погибли указанным образом. Своего мужа Розенталь «не могла ни чувствовать, ни осзять, и он с нею не говорил» [2, с. 85]. В итоге под угрозой пытки подсудимая призналась, что 13 лет назад вышла замуж за некоего солдата, который являлся ей несколько раз и звал её замуж с условием отречься от Бога. Она согласилась, хотя не отреклась от Бога, и после этого «часто совершала блудодеяние с дьяволом, но никогда не рожала действительных детей, а только бесформенные куски мяса» [2, с. 86].

После признаний Розенталь состоялся суд. Прокурор указывал, что, хотя доказательства малочисленны, но «согласно мнению знаменитого криминалиста Карпцова, в таких опасных преступлениях как любовная связь с дьяволом, для установления наличности *corpus delicti* должно считаться достаточным одно подозрение» [2, с. 88]. Защитник настаивал, что, хотя он не отрицает возможности связи с дьяволом, но все имеющиеся доказательства можно объяснить естественными причинами. В связи с тем, что подсудимая не отреклась от Бога и раскаивается в своих поступках, защитник предложил наказание в виде полугодового заключения в тюрьме. Докладчик (член Арнсбергской коллегии) в своём мотивированном приговоре напомнил слушателям, что такие авторитетные юристы как Б. Карпцов и М. А. дель Рио уверены в возможности любовной связи с дьяволом. Поскольку Розенталь с самого начала должна была догадаться о природе своего любовника, однако, несмотря на это, состояла с ним в связи 13 лет, докладчик предложил сжечь её живьём. Содокладчик (член той же коллегии) предложил оказать подсудимой снисхождение и назначить смягчённую меру наказания – сожжение после предварительного обезглавливания. 20 сентября 1728 г. суд приговорил подсудимую к «заслуженному ей наказанию – отрублению головы и последующему сожжению её тела на страх и пример другим» [2, с. 90].

Таким образом, отношение к инкубату в Европе XVIII в. было неоднозначным. Отдельные священники были настроены скептически, в то время как общество в целом с готовностью принимало слухи о подобных явлениях.

Литература

1. Кальме, О. Трактат о Явлениях Ангелов, Демонов и Духов, а также о Привидениях и Вампирах в Венгрии, Моравии, Богемии и Силезии. С приложением оригинальных документов первых вампирческих исследований. – Б. м.: Salamandra P.V.V., 2013. – 338 с.

2. Канторович, Я. А. Средневековые процессы о ведьмах. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 232 с.

УДК 2

РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНАЯ БАЗА КУЙБЫШЕВСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Подмарицын Алексей Геннадьевич,

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

Деятельность образованной при Куйбышевском епархиальном управлении распределительной базы анализируется в области целей, ассортимента, клиентуры и механизма реализации предметов и веществ, необходимых для общественных и частных богослужений.

Распределительная база Куйбышевского епархиального управления была создана по благословению преосвященного Митрофана в 1957 году. В текстовой части

отчёта епископа Митрофана по управлению Куйбышевской епархией в 1957 году указывалось, что «епархиальная распределительная база реализовывала утварь и предметы церковного обихода, только получаемые из Московской епархиальной мастерской с небольшой наценкой на транспортные расходы» [1, л. 9]. Среди предметов, высылаемое количество которых недостаточно, указывались иконы большого размера, нательные крестики и ладан. «Большой спрос верующих на издания Патриархии: Библии, Новые заветы, Молитвенники. Высылаемое количество Патриархией очень малое» [1, л. 9].

В 1965 году «епархиальная распределительная база снабжала приходы утварью и предметами церковного обихода, которые получались из Московской мастерской церковной утвари. Продавались эти предметы без наценки. Большую нужду испытывает в венчиках с молитвами, ладане и иконах большого размера» [2, л. 6]. Иногда в епархию посылались предметы, на которых спрос был удовлетворён или отсутствовал. Так, однажды в Куйбышев в большом количестве были присланы не указанные в заявке малые иконы св. преп. Сергия Радонежского. Отсылать назад их не стали, однако в заявках на 1964 и 1965 годы специально было подчеркнуто, что в таковых епархиальный склад не нуждается, по причине их излишка. Порой в присылаемых упаковках с нательными крестами обнаруживалась недостача в 10 и более предметов. Обычно московские мастерские осуществляли на основе предварительных заказов епархиальных распределительных баз отправку контейнера с необходимыми предметами. Зачастую же управления оплачивали командировки своим сотрудникам в Москву, где те осуществляли отправку религиозных предметов мелкими партиями через почту в виде посылок – так выходило дороже, но значительно быстрее. Ассортимент предметов и веществ, распределяемых приходам, духовенству и некоторым категориям верующих, был следующим. В отчёте куйбышевской распределительной базы за 1958 год упоминались: печатные иконы 5-ти размеров, фотоиконы 2-х размеров; нательные кресты и медальоны; собственно предметы культовой утвари (наборы евхаристических сосудов, кресты наперсные, кресты иерейские и цепи для них, кресты водосвятные, ковшики, копие, дароносицы; дарохранительницы; крестильный ящик; сосуды для елея; стручцы; кадила; трехсвещники пасхальные; лампады 2-х типов; стаканчики для лампад; поплавки лампадные; паникадила 2-х типов; семисвечники, подсвечники; брачные венцы 2-х типов); облачения иерейские; печатная продукция (покрывала для усопших; рукописания – вместе с венчиками; поминания); свечи (архиерейские, диаконские); уголь кадилный и ладан.

Сотрудники распределительной базы (их могло быть от одного до трёх) были ответственными за ещё одно достаточно важное направление – распространение по предварительной подписке «Журнала Московской патриархии». Как правило, на всю епархию выделяли несколько десятков экземпляров. Распространялись они исключительно по подписке среди работников епархиального управления, и в лимитном порядке – по приходам. В свободной продаже, то есть в свечных ящиках церквей, их не было. Возникнув как информационный бюллетень, в первую очередь – для духовенства, за полтора десятилетия это издание превратилось в единственный, пусть и малодоступный журнал о жизни Церкви. Номера журнала бережно хранились, они переплетались и давались духовенством ограниченному кругу лиц из числа приближенных верующих. Ряд материалов, опубликованных в издании, мог быть использован, в том числе и для образовательных целей формировавшейся новой, уже советской генерации духовенства и причетников.

Вполне устанавливаются категории религиозных организаций, духовенства и верующих, которые могли воспользоваться услугами распределительной базы. Религиозными организациями, заинтересованными в получении церковной утвари и

предметов были, в первую очередь, приходы – это становится ясно при изучении ассортимента Куйбышевской распределительной базы. На втором месте следует упомянуть само епархиальное управление, возглавляемое архиереем. Ему, как церковному администратору, совершавшему архиерейские службы во всех храмах епархии, были также необходимы специальные облачения и предметы. Часть из них в небольшом количестве, либо единичных экземплярах также приобреталась через распределительную базу.

Несмотря на то, что приходы обеспечивали священников всем необходимым для совершения богослужения, последние, как правило, имели собственные крестильные ящики, дароносицы, кадила и иные предметы для совершения треб – частных богослужений, таинств и обрядов. Некоторые предметы – иерейские и наперсные кресты – священники всегда приобретали сами. Это также касалось и богослужебных книг – «Служебника» и «Требника».

Из числа мирян, которые могли приобрести что-то на базе, следует выделить членов церковных советов и ревизионных комиссий, некоторых певчих и небольшое число известных епархиальным сотрудникам и духовенству рядовых верующих. В первую очередь, это были предметы церковной утвари, необходимые для домашнего использования (иконы, лампы, книги и периодика). Миряне, как и большая часть духовенства, приходили на приём в епархиальное управление. Там заполнялось соответствующее прошение на имя архиерея, которое визировалось им, и в случае положительного ответа проситель отправлялся на базу, где и приобретал требуемое. Рядовым верующим через приходские храмы реализовывались иконы, нательные кресты, медальоны, рукописания с венчиками, погребальные покрывала, иногда – ладан, и очень редко – в храмах епархиального города – лампы и единичные экземпляры Библии и Нового Завета.

Очевидно, что распределительные базы играли несомненную положительную роль, помогая Церкви с меньшими усилиями и затратами обеспечивать свои подразделения и верующих необходимой церковной утварью, а государственным структурам, в силу состоявшейся прозрачности, надзирать за соблюдением законности в сфере приобретения и реализации необходимого для церковных структур.

Литература

1. Самарский епархиальный архив (СЕА). Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 359.
2. СЕА. Ф. 1. Оп. 1.11. Д. 373.

УДК 94(474.5)“12/13” :28

О ХРИСТИАНИЗАЦИИ ПЕРВЫХ ПРАВИТЕЛЕЙ ВКЛ (сер. XIII – XIV в.)

Риер Янина Александровна,

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

В данной статье рассматриваются социально-политические аспекты принятия христианства первыми правителями Великого княжества Литовского, а также анализируется место религии в жизни средневекового правителя на первых этапах государствообразования на белорусско-литовских землях.

Первые этапы становления Великого княжества Литовского, а именно XIII–XIV вв., можно рассматривать как борьбу отдельных князей за власть и расширение своих территорий, а также признание со стороны европейского сообщества. Это был сложный период в истории, эпоха постоянной угрозы со стороны более могуществен-

ных соседей. И религия в данный период времени явилась одним из наиболее эффективных средства решения тех или иных политических проблем.

Так, на протяжении начала XIII века складывающееся государство постоянно испытывало напряжение со стороны воинственных соседей, особенно, со стороны Тевтонского Ордена, который крайне неприязненно смотрел на «языческую Литву», видя в ней угрозу христианскому миру. Именно поэтому первый князь ВКЛ Миндовг, будучи от рождения язычником, в условиях военной угрозы, заручился поддержкой Рима, принял христианство по римскому обряду в 1251 году и даже был коронован. Именно этот стратегический ход позволил ему находиться у власти еще десять лет, несмотря на противодействие оппозиции [4, с. 20]. Вместе с тем, принятие христианства самим Миндовгом и его женой не повлекло массовой христианизации населения. Более того, совсем скоро Миндовг, убедившись в непопулярности новой религии среди местного населения, а также в неокончателном решении проблем с Орденом, не порвал с прежними верованиями, и приносил жертвы как языческим божествам, так и христианскому Богу. Таким образом, он находил поддержку у населения, исповедовавшего разные верования, и в целом, его духовные дела были напрямую подчинены его политическим интересам [1, с. 48]. Хотя в самой семье Миндовга новую религию восприняли по-разному. И если сам король не отнесся к ней с должным почтением, то его жена Марта (Морта), наоборот, стала ревностной католичкой и настоящей опорой немецкого духовенства в Литве. Но дело в том, что дети Миндовга от первой жены не были католиками, поэтому защита Мартой новой веры вылилась не только в личностное, или политическое, но и религиозное противостояние. Особенно ярко это проявилось во взаимоотношениях со старшим сыном Миндовга, Войшелком, которой управлял Черной Русью (Новогрудком, Волковыском и Слонимом), к тому времени принял православие и так же, как и Марта, ревностно исповедовал и старался распространять далее новую религию [3, с. 57]. Хотя в целом, сама идея принятия христианства не вызывала большого недовольства во владениях Миндовга: литовская знать внешне принимала верховного христианского Бога, а в повседневной жизни все так же продолжала поклоняться древним божествам [4, с. 58].

Еще одним правителем ВКЛ, попытавшимся подчинить религию своим интересам, стал Гедимин, с именем которого связывают устойчивое развитие ВКЛ, его успешную военную политику и продуманную дипломатию. Его переписка 1322–1324 гг. с Римским Папой Иоанном XXII вошла в историю как «Письма Гедимины» и являлась наиболее ярким отражением стремлений монарха укрепить свои позиции не только внутри своего социума, но и в глазах европейского сообщества. В 1322 году Гедимин отправил Пале Иоанну XXII первое послание с выражением стремления наладить мир со всеми христианскими соседями, а также принести католичество в его языческую страну [2, с. 63]. Правитель ВКЛ подчеркивал давние традиции взаимоотношений его государства с западноевропейским христианским миром. Так, он упоминал Миндовга, который в свое время принял католичество, но из-за тевтонцев был вынужден отступить от веры [2, с. 70]. Кроме того, Гедимин выделял недавние заслуги литовских правителей, в частности, Витеня перед христианской религией: его союз с Ригой, приглашение служить в построенном храме в Новогрудке двух францисканцев и др. В заключении он приглашал христианские миссии в Литву и просил о союзе [2, с. 71]. Правда, когда папские легаты через два года прибыли в ВКЛ с целью осуществить задуманное, Гедимин отказал им, сказав, что собирается, как и впрямь, жить и умереть язычником. Хотя он не против их миссионерской деятельности на территории его государства. Дело в том, что не получив желаемого результата от такого соглашения, а именно полного уничтожения Тевтонского Ордена, а, также ощущая

сильную оппозицию новой религии со стороны самого общества, он не стал идти на подобную жертву, а смог умело вылавливать из данной ситуации и не принимать христианство, которое воспринималось им исключительно как средство достижения политических целей. А с помощью такого стратегического хода Гедимин смог, хотя бы на какое-то время, упрочить свои позиции в глазах Рима, заручиться его поддержкой в борьбе с Тевтонским Орденом и выиграть время. Папа действительно не нарушил данное им обещание и сохранил мир на последующие четыре года, действуя так, правда, в своих интересах [2, с. 64].

В целом, христианская религия медленно завоевывала себе место на землях ВКЛ. Поэтому неудивительно, что и другие правители в процессе государствообразования придерживались таких же взглядов, как Миндовг или Гедимин. Известный летописец Ян Длугош, рассказывая о смерти Кейстуга, отмечал, что князь Скиргайла привез его останки в Вильно и по старой, то есть языческой, традиции сжег его останки вместе со сбруей, лошадьми и самыми верными собаками. Таким же способом был проведен в последний путь и сын Гедимины, великий князь литовский Ольгерд, которого, одетого в богатые одежды, сожгли по древнему образцу в лесу Какивейтус, что недалеко от Вильнюса [4, с. 306–307].

Тем не менее, совсем скоро правители ВКЛ осознали то значение, которое могло сыграть христианство в процессе упрочнения их власти. Издавна религия подчеркивала особое, сакральное положение князя, который воспринимался простым населением того времени как сверхчеловек, транслятор высших сил, позже – посланник Бога [5, с. 133]. Но христианство в этом плане было более эффективным, чем язычество. Ведь монотеистическая религия подчеркивала существование одного Бога на небе, а значит, и одного его посланника на земле, то есть, правителя. Таким образом, христианство позволяло великому князю объявить свою власть сакральной и объединить население единой верой. Поэтому уже совсем скоро некогда дуалистическое общество ВКЛ, а главное – его правители, пошли осознанно по пути принятия христианства, правда, западноевропейского образца, что было обусловлено, опять-таки, именно политическими мотивами.

Литература

1. Ochmanski, Jerzy Historia Litwy. Wud.3e. / J.Ochmanski. – Wrocław – Warszawa – Krakow: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich Wydawnictwo, 1990. – 396 p.
2. Rowell, S.C. Pagans, peace and the Pope 1322 – 1324: Lithuania in the Centre of European Diplomacy / S.C.Rowell // Archivum Historiae Pontificiae. – Vol.28. – 1990. – P. 63–98.
3. Гудавичус, Э. История Литвы / Э. Гудавичус. – Т. 1 : История Литвы с древнейших времен до 1569 года. – Москва: Фонд им. И. Д. Сытина: Baltus, 2005. – 679 с.
4. Косман, М. 3 гісторыі і культуры ВКЛ. – Мінск: Медысон, 2010. – 448 с.
5. Пузанов, В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты / В.В. Пузанов. – Ижевск: Удмуртский университет, 2007. – 623 с.

УДК 726.71(476)(091)

ГЕНЕЗИС ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В КОНЦЕ X – НАЧАЛЕ XIII в.

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

В статье показан процесс возникновения и развития православных монастырей на белорусских землях в конце X – начале XIII в. Отображена история

известных обителей Полоцкой и Туровской епархий. Делается вывод о том, что монастыри играли значительную роль в распространении христианства, а также являлись основными культурными и образовательными центрами обозначенного периода.

Возникновение монастырей на территории Беларуси восходит к общему восточнославянскому началу и связано с утверждением христианства в Полоцком и Туровском княжествах. Первая белорусская обитель, упоминаемая в летописном предании, была основана дочерью полоцкого князя Рогволода Рогнедой в Изяславле (современный Заславль). Здесь Рогнеда, принявшая монашество под именем Анастасия, находилась до своей смерти (ум. в 999 или 1000 г.) и была похоронена. Так, городище Замечек ещё до недавнего времени называлось «могилой Рогнеды». Там же возвели храм, который впоследствии перешел кальвинистам, затем католикам. В середине XIX в. Преображенский храм вернули православным. Несмотря на то, что в ходе археологических раскопок прошлого века следы обители и могилы Рогнеды не были найдены, тем не менее, если верить преданию, именно Изяславль можно считать первым оплотом монашества на Беларуси.

В XI – нач. XIII в. главным центром православия на белорусских землях была Полоцкая епархия. Большинство исследователей склоняется к мысли, что основание в Полоцке епископской кафедры как административно-территориальной единицы Киевской митрополии относится к 992 г. Свидетельством того, что полоцкая епархия существовала в X – нач. XI в., является наличие пожара, найденного при раскопках на месте возведённого в середине XI в. каменного Софийского собора. Вероятно, что деревянный до этого Софийский храм был кафедральным, поскольку таковыми на Руси являлись все Софийские соборы [3, с. 18].

Таким образом, Полоцк стал духовным ядром христианской веры и просвещения. Здесь сформировалась школа храмостроительства, были заложены основы монашеской традиции, что, прежде всего, связано с именем Евфросинии Полоцкой. Около 1128 г. (по другим сведениям, в 1125 г.), «призвав убо епископ князя Бориса дядю ея (Евфросинии) и князя Георгия отца ея, и бояр, и честных мужи, и... рече: «Се при вашем державстве даю Евфросинии место св. Спаса на Сельце, яко да будет тамо монастырь девический, и никто же от последних имать судити даянию сему, еже дах ей, и вси соизволиша епископу» [5, с. 14]. Так возник Спасо-Евфросиниевский женский монастырь. На месте деревянной церкви был воздвигнут каменный храм во имя Всемиловитого Спаса, сохранившийся до нашего времени, хотя и в основательно перестроенном виде. Российский историк Леонид Алексеев называет строительство Спасского собора наиважнейшим событием полоцкого и всего древнего восточнославянского зодчества. Церковь была построена между 1152 и 1161 гг. [5, с. 14]. По заказу Евфросинии для Спасо-Преображенского храма в 1161 г. Лазарь Богша изготовил знаменитый на престольный крест.

Между 1150 и 1160 гг. неподалёку от Спасского монастыря была основана мужская обитель Святой Богородицы. «Видевши преподобная Евфросиния монастырь свой украшен и всего блага исполнен, умысли создати вторую каменную церковь св. Богородицы, и ту совершившее и иконами украси и освятив даст ю мнихом, и бысть монастырь велик». Для главной церкви монастыря привезли чудотворную икону Божьей Матери Эфесской, написанную, по преданию, евангелистом Лукой [2, с. 19]. Обитель Святой Богородицы просуществовала до 1573 г. [5, с. 28]. Некоторые исследователи предполагают, что мужской монастырь находился на том месте, где позднее появился костёл св. Ксаверия.

В XII в. была основана ещё одна знаменитая полоцкая обитель – Борисо-Глебский (Бельчицкий) мужской монастырь. Как сообщает протоиерей Иоанн Григорович,

«находился монастырь на левом берегу Двины, над речкой Бельчицей, от имени которой Бельчицким и называется» [1, с. 90]. В конце XVII – XVIII в. обитель была передана монахам базилианского ордена. После разделов Речи Посполитой она вновь становится православной. По причине малочисленности братии монастырь вначале преобразовывается в женский, с 1842 г. становится заштатным, а в 1879 г. приписывается к Полоцкому Спасо-Евфросиниевскому монастырю.

Комплексу зданий Борисо-Глебского монастыря принадлежит видное место в развитии православной архитектуры и живописи. Исследователям известны четыре древних храма обители: Большой собор, точное название которого не установлено, Борисо-Глебский собор, Пятницкая церковь и храм-триконх. Два храма обители – Борисо-Глебский собор и Пятницкая церковь – сохранились частично почти до наших дней. Но и они были окончательно уничтожены в 50-е гг. XX в. [5, с. 32–33].

Вторым после Полоцка древнейшим центром православия на Беларуси является Туровская епархия. Местом пребывания епископов был Туровский Борисо-Глебский мужской монастырь, основанный во второй половине XII в. на берегу Припяти. Об этом сохранилось единственное свидетельство – упоминание о монастыре в «Сказании о Мартыне мнсе»: «Некто старец, именем Мартын, быв и преж(е) повар епископом Туровским Сумиону (Семеону) (и) Игнатью, Иоакиму (и Георгию). Сего (сесь же) епископ Георги свободи старости ради, и быв мних, призываше (пребываше) в епископли манастыри у (церкви) святую мученику (ка Бориса и Глеба) на болоньи». Из летописей известно, что епископ Иоаким возглавлял Туровскую кафедру в 1144–1146 гг. Георгий, как предполагают историки, является его преемником, а Симеон и Игнатий епископствовали до 1144 г. Таким образом, в середине XII в. в Турове уже существовал Борисо-Глебский мужской монастырь, куда удалился бывший повар четырёх епископов [5, с. 34]. В этой же обители принял постриг выдающийся просветитель и церковный деятель своего времени Кирилл Туровский. О дальнейшей судьбе монастыря архимандрит Николай повествует, что «обитель сея разорена татарами и после не была возстановляема» [4, с. 161]. Такая же участь постигла и древнейший Туровский Варваринский женский монастырь, в помяннике которого были записаны имена Туровских епископов [5, с. 35]. В результате опустошительного набега татар в 1241 г. Туров был до основания сожжён, после чего епископскую кафедру перенесли в Пинск. Епископ с этого времени именовался «Туровским и Пинским». Местонахождением его стал древний Лещинский Свято-Рождество-Богородицкий монастырь.

Таким образом, первые монастыри на территории Беларуси являлись форпостами христианской веры, играли важную роль в собирании интеллектуального потенциала общества. Монахи не порывали духовную связь с внешним миром, а щедро делились с населением приобретёнными в монастыре знаниями. Основные обители стали оплотом просвещения, при них действовали библиотеки и скриптории, иконописные и ювелирные мастерские, богадельни и т.д.

Литература

1. Грыгаровіч, І. І. Беларуская іерархія / І. І. Грыгаровіч. – Мінск : БелЭн, 1992. – 102 с.
2. Мельнікаў, А. Шлях немаркотны: найпадобная Еуфрасіння, ігумення Полацкая / А. Мельнікаў // Беларусь. – 1992. – № 2. – С. 19.
3. Мельнікаў, А. Шлях немаркотны: нарысы па гісторыі беларускай святасці / А. Мельнікаў // Беларусь. – 1992. – № 1. – С. 17–18.
4. Николай, архимандрит Истико-статистическое описание Минской епархии / архимандрит Николай. – СПб., 1864. – 315 с.
5. Православные монастыри Беларуси / С. Э. Сомов [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2003. – 198 с.

КАТЭХІЗІСЫ Ў КАТАЛІЦКІХ ШКОЛАХ БЕЛАРУСІ Ў XVI–XVIII стст.**Самусік Андрэй Фёдаравіч,**

Беларускі дзяржаўны эканамічны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

У артыкуле аналізуецца катэхізісы, якія ўжываліся ў каталіцкіх школах Беларусі ў XVI–XVIII стст. Азначаецца іх спалучэнне з граматыкамі, а таксама дапаўненне гістарычнымі, геаграфічнымі і арыфметычнымі звесткамі. Паказаны працэс эвалюцыі выкарыстання дадзеных твораў у навучальных установах езуітаў ды піяраў.

Пачатак Рэфармацыі актывізаваў рэлігійнае жыццё на абшары ўсёй Еўропы. Канкурэнцыя паміж рознымі хрысціянскімі канфесіямі за вернікаў спрыяла пашырэнню іх асветніцкай дзейнасці, арганізацыі ў гарадах публічных дыспутаў, ўзрастанню грамадскай актыўнасці насельніцтва. Значна большую ролю пачало адыгрываць і духоўнае выхаванне, бо менавіта праз яго царкоўныя іерархіі спадзяваліся ўмацаваць у пастве вернасць асновам свайго веравучэння і недапусціць развіцця ў асяроддзі святароў ды міран імкнення да іх рэвізіі.

Не дзіўна таму, што з сярэдзіны XVI ст. у тым ліку і ў Польшка-Літоўскай дзяржаве каталіцкай царквою пачынаюць выдавацца катэхізісы – творы з выкладам дагматычных палажэнняў са Св. Пісання. Вядучым багаслоўскім цэнтрам па праву лічыўся тады Кракаў, дзе выйшаў цэлы шэраг адпаведных твораў. Так, у 1566 г. ім была надрукавана польскамоўная “Навука сапраўднага хрысціяніна” прафесара мясцовага ўніверсітэта Б. Гербеста, напісаная ў форме дыялога святара і яго вучня. Падобнай формы прытрымліваўся і М. Бялобжэскі, чый катэхізіс выйшаў на польскай мове у Кракаве ў 1567 г. У 1570 г. тут убачыў свет і катэхізіс М. Кромэра на лацінскай, польскай ды нямецкай мовах, што дазваляла ўжываць яго для іх вывучэння [1, с. 33-40, 44-45].

Шмат намаганняў у плане падрыхтоўкі катэхізісаў прыклалі і езуіты. Найперш трэба вылучыць галандскага тэолага П. Канізія, які кіраваў Паўднёвагерманскай правінцыяй ордэна. Ён напісаў ажно тры катэхізісы – Вялікі (1555) і Малы (1556), а таксама – скарачаны варыянт, адаптаваны для неадуканых асоб (1558) [2, с. 126-127]. Для выкарыстання ў школах прызначаўся “Малы катэхізіс”, які выйшаў у Брунсбергу ў 1589 г. Ён быў пашыраны практычна ва ўсіх каталіцкіх школах Рэчы Паспалітай. Нават Кракаўскі ўніверсітэт рэкамендаваў яго для ўжывання ва ўласных школах-калоніях. Выхаванцы былі абавязаны вывучыць яго цалкам на памяць: “потому, что он излагает чистое веро- и нравоучение”. Акрамя выкладу асноў каталіцкага веравучэння і пасхаліі тут была змешчана геаграфічная інфармацыя (спіс дзяржаў, правінцый ды гарадоў), а таксама сістэмы рымскіх і лацінскіх лічбаў [3, с. 32-33].

“Малы катэхізіс” П. Канізія ўжываўся і для вывучэння моў. У 1646 г. у Данцыгу было ажыццёўлена выданне гэтай працы паралельна на лацінскай ды грэчаскай мовах, што дазваляла вучням не толькі засвойваць рэлігійныя каноны, але і ўдасканалыцца свае мовазнаўчыя здольнасці. Прычым, традыцыйнае размяшчэнне матэрыяла ў форме пытанняў-адказаў тут было дапоўнена літаніяй (малітва, складзеная з паўтораў кароткіх заклікаў-зваротаў), а таксама шэрагам гімнаў, якія ўжываліся езуітамі ў час богаслужэння ды тэатралізаваных пастаноўках, прысвечаных пэўным царкоўным святам [4, с. 99-111]. У XVIII ст. у друкарнях ордэну рэгулярна выходзілі і падручнікі, дзе дадзены твор дапаўняў славуітую лацінскую граматыку іспанскага езуіцкага філолага Э. Альвара [5, с. 126-129].

Пашырэнне ў айчынных каталіцкіх школах з пачатку XVII ст. атрымаў і “Рымскі катэхізіс”, напісаны цэлым шэрагам тэолагаў на чале з арцыбіскупам міланскім

К. Барамеа па распараджэнню Трыдэнцкага сабору ў 1561–1562 гг. На латыні ён друкаваўся з 1566 г., а першы раз на польскай мове выйшаў у 1603 г. у Калішскім езуіцкім калегіуме ў Польшчы. Прычым, афіцыйным яго аўтарам тут абвяшчаўся арцыбіскуп гнезненскі, прымас С. Карнкоўскі, хаця справу перакладу і дзялення зместу на пытанні ды адказы ажыццявіў мясцовы езуіт А. Юнг. Гэты твор вызначаўся адсутнасцю рэзкай крытыкі пратэстантаў і арыентаваўся на пазітыўным выкладзе асноў хрысціянскага веравучэння, дзеля чаго тэкст быў насычаны шматлікімі маралізатарскімі сентэнцыямі [6, с. 28-29].

Прыбыўшыя ў 1642 г. у Рэч Паспалітую прадстаўнікі піярскага манаскага ордэну для выкладання ва ўласных школах абралі катэхізісы іншага езуіта – кардынала Р. Беларміна. Спачатку імі ўжываўся “Вялікі катэхізіс” для дарослых (273 пытання і адказа), выдадзены ўпершыню ў 1598 г., але ў час апрабцы на занятках яго прызналі надзвычай складаным і нязручным. У выніку перавага была аддадзена “Малому катэхізісу” (1597), прызначанаму аўтарам якраз дзіцячай аўдыторыі (96 пытанняў ды адказаў) [7, с. 283]. Ён настолькі ўдала ўпісаўся ў піярскую вучэбную праграму, што нават славуты яе рэфарматар С. Канарскі ўключыў гэты твор у склад уласнай польска-лацінскай граматыцы (1741) [8, с. 255-272].

Неабходна таксама адзначыць, што спектр ужываемых піярамі катэхізісаў быў даволі шырокі. Так, сам С. Канарскі рэкамендаваў выкарыстоўваць катэхізіс французскага святара К. Флеры, які ў 1716–1722 г. адказваў за духоўнае выхаванне маладога Людовіка XV. Менавіта гэты асветнік стаў адным з тых, хто заклаў традыцыю стварэння так званых “гістарычных катэхізісаў”, дзе хрысціянская мараль спалучалася з біблейскай гісторыяй і апісаннем першых стагоддзяў станаўлення каталіцкай царквы. У Рэчы Паспалітай першы раз ён выйшаў у 1704 г., а піярамі быў надрукаваны ў 1767 г. [9, с. 53, 89] У 1762 г. віленскія піяры перавыдалі згаданы вышэй “Рымскі катэхізіс”, ачышчаны, як адзначалася на тытуле: “ад незлічоных памылак” [10, с. IV-V, XV].

Разам з тым, менавіта піяры сталі ініцыятарамі пачатку секулярызацыі вучэбна-выхаваўчага працэсу. Сваё ўвасабленне гэта знайшло і ў пераглядзе зместу курсу маралі. Хрысціянскія каштоўнасці імі былі дапоўнены патрыятычна-ідэалагічнай састаўляючай. Першым дапаможнікам па абноўленай дысцыпліне стаў твор усё таго ж С. Канарскага “Аб выхаванні сумленнага чалавека і добрага грамадзяніна” (1754), які сучаснікі нават называлі “Катэхізісам грамадзяніна” [11, с. 35].

Літаратура

1. Kuźmina, D. *Katechizmy w Rzeczypospolitej XVI i początku XVII wieku* / D. Kuźmina. – Warszawa : Wyd-wo SBP, 2002. – 185 s.
2. *Kiciński, A. Kierunki rozwoju katechizmów katolickich* / A. Kiciński // *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*. – 2012. – Т. 4. – S. 117-138.
3. Харлампович, К. Западнорусская православная школы XVI и начала XVII века / К. Харлампович. – Казань : Типо-литография Имп. Университета, 1898. – 586 с.
4. Canisius, P. *Catechismus Graeco-Latinus, adjunctae sunt huic editioni selectae litaniae et preces* / P. Canisius. – Dantisci : Apud G. Försterum, 1646. – 120 p.
5. Estreicher, K. *Bibliografia polska : w 3 cz.* / K. Estreicher. – Kraków : Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1870–1939. – Cz. 3. – Т. 1. – 1891. – XIX, 532, XII s.
6. Misiaszek, K. *Katechizm Rzymski – Katechizm Kościoła Katolickiego. Próba porównania* / K. Misiaszek // *Katechizm w służbie katechezy* / red. A. Kiciński. – Lublin : Wyd-wo “Natan”, 2016. – S. 28-36.
7. Piotrowski, S. *Katechizm w życiu Kościoła* / S. Piotrowski // *Studia Teologiczne*. – 1993. – Т. 11. – S. 279-290.
8. Konarski, S. *Gramatyka Łacinska Dla Wygody Uczących Się w Szkołach Pobożnych* / S. Konarski. – Warszawa : Druk. XX. Scholarum Piarum, 1776. – 272 s.
9. Корзо, М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII в. : становление, эволюция и проблема заимствований / М.А. Корзо. – Москва : «Канон +», 2007. – 672 с.

10. Katechizm Rzymski Z Dekretu S. Koncilium Trydentskiego Za Rozkazem S. Piusa V. Papieža Połacinie Wydany. Na Polski język powagą Stanisława Karnkowskiego przetłumaczony y wydrukowany w Kaliszu R.P. 1603, teraz zaś z niezliczonych omyłek oczyszczony. – Wilno : Druk. XX. Scholarum Piarum, 1762. – XV, 320 s.

11. Самусик, А.Ф. Методическое обеспечение воспитательного процесса в школах Комиссии по народному просвещению Речи Посполитой (1773–1795) / А.Ф. Самусик // Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe. – 2016. – № 5. – Cz. 1. – S. 34-38.

УДК 316.74

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ И ИХ РЕГУЛИРОВАНИЕ

Ставский Владимир Николаевич,

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

В современном мире растет число межконфессиональных конфликтов, отягощенных межэтническими конфликтами. Эти конфликты становятся все более опасными, поэтому вопрос их регулирования стоит как перед религиоведами, так и социологами и политологами.

Конфликты пронизывают все стороны жизнедеятельности людей. Их появление и развитие связано как с объективными, так и субъективными условиями, существования социума. Причинами возникновения конфликтов могут быть недостаток тех или иных ресурсов (финансы, земля, вода и т.д.) так и различия в идеологиях, убеждениях.

Межконфессиональные конфликты относятся к особому роду конфликтов. Они возникают в самой чувствительной сфере взаимодействия людей, в духовной. Социологи относят их к группе ценностных конфликтов, так как в их основе лежат различия во взглядах на Бога, природу мироздания и т.д. Любой межконфессиональный конфликт представляет собой столкновение ценностей представителей религиозных групп. Такого рода конфликты относятся к наиболее сложно регулируемым конфликтам, так как в их основе лежат мировоззренческие противоречия. Такого рода конфликт может быть отнесен к нереалистическим конфликтам. Американский социолог Л. Козер отмечал, что нереалистический конфликт вызван прежде всего чувством агрессии, фрустрацией, поэтому он очень опасен. Л. Козер писал : «Так антисемитизм за исключением, когда он вызван конфликтами интересов и ценностей евреев и других групп или индивидов, будет нереалистическим конфликтом, если он реакция, прежде всего, на фрустрацию, объект которой представляется подходящим для высвобождения агрессивных эмоций» [1, с. 72]. При этом следует учитывать, что нереалистический конфликт может быть вызван объективными причинами, такими как борьба за ресурсы, власть, но в тоже время в его основе лежат противоречия в мировоззрении людей. Так конфликт между Папой Римским и Константинопольским патриархом возник на почве борьбы за власть, но обоснован был отличием в трактовке Символа веры. Простые верующие и священнослужители воспринимали его как духовный конфликт.

Взаимодействие народов, их культур и религий не всегда носило мирный характер, часто оно сопровождалось войнами и агрессией. Так как представители разных культур и конфессий являются носителями разной картины мира. Всякого рода отличия воспринимались часто как опасность и вызвали фрустрацию у представителей иной религии и цивилизации. Даже представители одного народа вступали в конфликт друг с другом на религиозной почве. Вспомним борьбу немецких протестантов и католиков, французских гугенотов и католиков, приверженцев реформ патриарха Никона и староверов в России.

К сожалению, и в наше время в мире часто происходят межрелигиозные и межконфессиональные конфликты. Это особенно заметно на Ближнем Востоке, где голову поднял исламский фундаментализм, возникли Аль-Каида и Исламское государство. Да и сами мусульмане, разделенные на суннитов и шиитов, вступают в конфликты друг с другом. Ситуация на Святой земле характеризуется постоянным конфликтом между мусульманами и иудеями, нельзя забывать и о христианах, интересы которых также затронуты в Иерусалиме. Вопрос о статусе Иерусалима очень конфликтный. Это фундаментальный вопрос в израильско-палестинских отношениях.

Практически весь XX век не прекращался конфликт англикан и католиков в Северной Ирландии. Здесь религиозные противоречия очень сильно переплелись с противоречиями этническими. В настоящее время этот конфликт относят к затухающим конфликтам, но в то же время он может разгореться вновь, особенно в связи с выходом Великобритании из ЕС.

Нельзя забывать и о индуско-мусульманском конфликте, который в любой момент может перерасти в настоящую войну между Индией и Пакистаном. Пакистан продолжает предъявлять территориальные претензии к Индии, желая присоединить к себе штаты, где проживают мусульмане. В результате этого конфликта уже погибли сотни тысяч людей.

Таким образом, можно констатировать, что число межконфессиональных конфликтов не уменьшается, а увеличивается. В результате конфликтов погибает большое количество людей. Часто межконфессиональные конфликты пересекаются с межэтническими. Например, армяно-азербайджанский, израильско-арабский, английско-ирландский конфликты и т.д. Данное обстоятельство усугубляет межконфессиональные конфликты и делает их труднорегулируемыми.

Следует отметить, что религиозный фактор может лежать в основе возникновения из одного этноса разных наций. Так, на Балканах возникли боснийцы, хорваты и сербы. Народы, имеющие общее этническое происхождение исповедуют разные религиозные конфессии. И это являлось причиной кровопролитных столкновений. В основе этих конфликтов лежит разное видение мира, иные фундаментальные ценности.

Политолог С.Хантингтон после окончания холодной войны предсказал рост конфликтов цивилизаций в современном мире. Особенно глубокая «линия разлома» разделяет западную и восточную цивилизации [2, с. 240]. Хантингтон видит современное состояние мира в перспективе возрастающего конфликта между ними. Как отмечает С. Хантингтон: «На глубинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые принадлежат другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурой культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, права человека...» [3, с. 31]. По Хантингтону эти обстоятельства и провоцирует конфликт. Хотя не все ученые согласны с мнением С. Хантингтона.

Не смотря на то, что и Л. Козер и Р. Дарендорф считали межконфессиональные конфликты трудно разрешаемыми, все же их можно регулировать. Для этого необходимо дать четкую диагностику такого конфликта, правильно определить причины его возникновения, участников. Необходимо во время останавливать проявления религиозного экстремизма и ненависти, с этой целью надо осуществлять профилактическую работу среди религиозных групп и всего населения. Огромную роль в этом процессе должны сыграть институт образования, как среднего, так и высшего.

Когда конфликт уже происходит и стороны ищут пути выхода из него, необходим арбитраж. Участники конфликта должны признать факт, что у конфликтующих сторон разная картина мира. Разная – не значит, что во всех точках противоположная. Поэтому необходимо найти общие ценности сторон, на которые следует в дальнейшем опираться.

В любом случае прямые переговоры, диалог участников конфликта необходим для того, чтобы найти выход из него. Участники конфликта должны понять, что выход из него будет стоить им меньше, чем продолжение. Необходимо уметь координировать завершение этого конфликт.

Литература

1. Козер, Л. Функции социального конфликта / Л. Козер; пер. с англ. О.А. Назаровой. – Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 208 с.
2. Конфликтология : учебник / под ред. А.С. Кармина. – Санкт-Петербург : Лань, 2001. – 4-е изд., стер. – 448 с.
3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.

УДК 2 (075.8)

К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: СТРАНЫ БАЛТИИ

Старостенко Виктор Владимирович,

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

Рассматриваются некоторые аспекты постсоветской религиозной и конфессиональной идентификации населения в странах Балтии в начале XXI века.

Постсоветское пространство на рубеже XX–XXI вв. демонстрировало существенные, системные изменения в различных областях общественной жизни, не обойдя сферу религии и построение государственно-конфессиональных отношений. Идеология демократии, многообразия политических институтов и т.п. закономерно обусловила отказ государств от официального атеизма, развитие религиозных свобод и расширение пространства религиозного самоопределения. Применительно к большому числу стран относима идея складывания в 1990-х гг. феномена «возвращения религии», или «религиозно-церковного ренессанса». [напр.: 1; 3; 5, с. 37-50] Он характеризуется значительным увеличением численности религиозных организаций, ростом формальной религиозной самоидентификации населения, возрождением исторических «традиционных» религий и распространением «нетрадиционной» религиозности; формированием более позитивных отношений государства с религиозными объединениями и др. Страны Балтии – Латвия, Литва и Эстония – первыми объявили о государственном суверенитете и выходе из состава СССР (1990–1991 гг.), и первоначально в этих странах произошла конфессиональная реконструкция.

В начале XXI в. классическим примером многоконфессиональной страны в современной Балтии может рассматриваться Латвийская Республика. В начале 2000-х гг. здесь действовало около 170 различных деноминаций [2, с. 313]. количество общин по сравнению с 1990 г. выросло более чем в 1,5 раза. По количеству зарегистрированных общин (более 50) лидирующие позиции имели римо-католики, евангелики-лютеране, православные, баптисты, старообрядцы и пятидесятники.

Таблица 1

Религиозные общины Латвии на 1 октября 2003 г. [на основе: 2, с. 315]

Конфессии	Количество общин		
	1980 г.	1990 г.	2003 г.
Евангелики-лютеране	206	252	307
Римо-католики	178	187	252
Православные	88	89	117

Окончание таблицы 1

Конфессии	Количество общин		
	1980 г.	1990 г.	2003 г.
Баптисты	62	61	90
Старообрядцы	68	65	67
Пятидесятники	2	7	57
Адвентисты Седьмого Дня	23	28	47
Христиане евангельской веры и Новое поколение	0	0	43
Иудеи	4	4	13
Приверженцы Бога	0	0	13
Свидетели Иеговы	0	0	12
Методисты	0	0	12
Новоапостольская церковь	0	0	11
Вайшнавы (последователи Кришны)	0	0	10
Лютеране Аугсбургского исповедания	0	0	10
Мусульмане	0	0	5
Буддисты	0	0	5
Мормоны	0	0	3
Другие религии/секты	0	3	24
Всего	631	693	1098

По данным социологических опросов, 9% респондентов относит себя к неденоминационным (без отождествления с какой-либо конкретной конфессией) верующим, 12% считают себя неверующими, при значительном числе атеистов. С точки зрения конфессиональной идентификации 71% респондентов отнес себя к лютеранам и православным (по 25 %) и римо-католикам (21%). По данным религиозной статистики Управления по делам религий Латвии, наибольшее число верующих принадлежит к римо-католикам, лютеранам и православным (соответственно около 433 тыс., 400 тыс. и 350 тыс. человек) [2, с. 313-314].

Примером государства, тяготеющего к моноконфессиональности, выступает Литовская Республика. По переписи 2001 г., 79% респондентов относит себя к римо-католицизму, хотя под влиянием общеевропейской секуляризации только 3% из них соблюдает канонические правила в части посещения храмов [2, с. 349].

Таблица 2

Вероисповедный состав населения Литвы в 2001 г. [на основе: 2, с. 349-350]

Конфессии	Число граждан	% граждан
Римо-католическая церковь	2,752,447	79
Русская православная церковь	141,821	4,07
Старообрядцы	27,073	0,78
Евангелическо-лютеранская церковь	19,637	0,56
Евангелическо-реформатская церковь	7,082	0,2
Свидетели Иеговы	3,512	0,1
Мусульмане (сунниты)	2,860	0,08
Пятидесятники (все)	1,307	0,04
Евреи, Слово Веры	1,272	0,04
Прибалтийские язычники	1,270	0,04
Баптисты (все)	1,249	0,04
Адвентисты	547	0,02
Новоапостольская церковь	436	0,01
Буддисты, Католики восточного обряда	408	0,01
Греко-католики	364	0,01

Конфессии	Число граждан	% граждан
Кришнаиты	265	0,01
Караимы	258	0,01
Методисты	211	0,01
Мормоны	197	0,01
Неверующие	239	0,01
Не определили свою принадлежность	331,087	9,9
Не дали ответа	186,447	5,35

Эстония из рассматриваемой группы стран может служить примером наиболее секуляризованной страны, с наименьшим числом конфессионально аффилированных граждан. Согласно данным переписи населения в Эстонии 2011 г., только 29% населения в возрасте 15 лет и старше связаны с определенной религией. Этот процент не изменился по сравнению с предыдущей переписью 2000 г. В этот период количество конфессий в Эстонии увеличилось до 90. В то же время 54% населения в возрасте 15 лет и старше не демонстрируют принадлежности к какой-либо религии. По сравнению с переписью 2000 г. до 14% увеличилось число лиц, которые не желали отвечать на вопрос об их отношении к религии [6].

По переписи населения 2011 г. наиболее распространенными в Эстонии религиями являлись православие (16%) и лютеранство (10%) [6]. Правда, в 2009 г. отмечалось, что к ведущей, Эстонской евангельско-лютеранской церкви принадлежат около 11% населения, около 10% – к Православной церкви [2, с. 675]. Существенное разночтение может быть вызвано существованием в Эстонии православия двух юрисдикций: Эстонской православной церкви Московского Патриархата и Эстонской Апостольской православной церкви (в ведении Константинопольского Патриархата).

Еще одна особенность религиозности Эстонии – связь степени религиозной идентификации с национальной принадлежностью: если среди эстонцев в возрасте 15 лет и старше 19% являются аффилированными с определенной религией, то среди неэстонцев – 50%. [6] Проявляются и определенные предпочтения этнических сообществ к своим «традиционным религиям»: среди эстонцев наиболее распространено лютеранство (14% эстонцев в возрасте 15 лет и старше). 27% финнов, 15% немцев и 14% латышей, проживающих в Эстонии, считают себя лютеранами. 51% белорусов, 50% украинцев, 47% россиян и 41% армян заявляют о принадлежности к Православию. 47% поляков и 33% литовцев определяют себя католиками. Исламская религия наиболее распространена среди местных татар [6].

Завершим некоторыми данными европейской и мировой социологии. По данным Евробарометра статистической службы Европейского Союза – опросов общественного мнения, проводимых организацией «TNS Opinion» от имени Европейской комиссии, в 2005 г. 52% граждан ЕС считали, что Бог существует («there is a God»), 27% – что есть некий дух или жизненная сила, и только 18% заявляли, что не верят в это. Наиболее высокий процент верящих в существование Бога из 25 стран продемонстрировали Мальта (95%), Кипр, Турция и Румыния (по 90%). Самые низкие показатели – у Швеции (23%), Чехии (19%) и Эстонии (16%). У других стран постсоветской Балтии Евробарометр также определил показатели «религиозности» ниже среднеевропейского: у Литвы – 49%, у Латвии – 37%. [7, с. 9] Заметим также, что Эстония с 14 % «религиозности» вошла в число «наименее религиозных» стран по опросу 2006-2008 гг. исследовательской организации Gallup (The Gallup Organization), который проводился в 143 странах с целью выяснить, «является ли религия важной частью повседневной жизни» [4].

Литература

1. Возрождение? (Интервью с доктором философских наук, профессором Ю.А. Муравьевым) // Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.scepsis.ru/library/id_298.html. – Дата доступа: 9.02.2009.
2. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / сост. Герхард Робберс. – Москва: Институт Европы РАН, 2009. – 719 с.
3. Лебедев, С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия / С.Д. Лебедев // Социологический журнал. – 2007. – № 2. – С. 24-36.
4. Старостенко, В.В. Религиозность в странах мира и индексы общественного развития / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 76-80.
5. Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2011. – 272 с.: ил.
6. PHC 2011: OVER A QUARTER OF THE POPULATION ARE AFFILIATED WITH A PARTICULAR RELIGION // The Population and Housing Census is organized by Statistics Estonia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.stat.ee/news-release-2013-050?highlight=religion>. – Дата доступа: 29.02.2018.
7. Special Eurobarometer 225 “Social values, Science & Technology” Report / Wave 63.1. – TNS Opinion & Social – 336 p.

УДК 94 (476) «1914/1918»

ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ

Старостенко Элеонора Викторовна,

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

Рассматривается проповедническая деятельность православного военного духовенства в годы Первой мировой войны. Объясняются цели бесед, а также их основное содержание. Исследуется проведение проповеднической работы в армиях, дислоцирующихся на территории Беларуси.

Важной составляющей работы военных священников российской армии в годы Первой мировой войны было проведение бесед, а также произнесение поучений и проповедей за богослужениями. Это направление работы священников имело свои специфические особенности, преследовало несколько задач. В числе таковых следует назвать идеологическую задачу, которая в условиях военного времени являлась основной, воспитательную и просветительскую.

Идеологическая задача проповеднической деятельности заключалась в необходимости поддержания в солдатской среде приверженности действующей власти, верности Царю и Отечеству, готовности послужить стране всеми доступными способами, и сохранения высокого морального духа. В числе основных тем, преследующих достижение этих задач, можно назвать необходимость ведения войны до победного конца, уверение солдат в беспоспособности Российской империи и ее превосходстве над противником, а также невозможность сдачи в плен, дезертирства и саморанения. Значение подобных бесед росло с каждым месяцем войны, особое значение они приобретают после наступления германцев и установления линии фронта по территории российской империи. Среди предлагаемых ведомством протопресвитера тем может указать, например, такие: «рассуждения о высоте воинского звания; о страдальческом подвиге воина за других по подобию страдальческого подвига Спасителя за всех

людей; о великом значении бранных страданий и смерти за Царя и Родину; о небесной награде, ожидающей доблестного воина, и вечном наказании, которое понесет негодный воин» и т.п. [1, л. 10 об.].

Воспитательные задачи проводимых священниками бесед, поучений и проповедей заключались в поддержании в солдатской среде правильного поведения и дисциплины. Так, священники призывали солдат к исполнению приказов, уважению командиров, соблюдению распорядка дня. Кроме того, крайне остро стояла проблема употребления алкоголя, азартных игр, сквернословия, исполнения похабных песен и прочего. В своих беседах священники старались призвать паству отказаться от вредных привычек, создавали общества трезвости, проводили отдельные собеседования с наказанными, отправленными на гауптвахту военными служащими. Особое место занимала проблема алкоголя: в 1916 г. его продажа на фронте в немедицинских целях даже была официально запрещена. Священники выписывали специальную литературу (например, брошюры «На пути к трезвости», «Жизнь алкоголика и трезвенника»), устраивали чтения, демонстрировали иллюстрации по проблеме [2, с. 513].

Просветительская составляющая проповеднической деятельности священников заключалась в разъяснении исторических событий, организации работы учебных команд, объяснении различного рода богословских вопросов. При этом стоит отметить, что в условиях военного времени вопросы теологического характера отошли на второй план, предпочтение отдавалось проблемам, связанным с войной, военным делом.

На начальном этапе войны беседы действительно были встречены солдатами и офицерами благожелательно, оказывали воздействие. Это можно связать с подъемом патриотических настроений в российском обществе и армии. В отчетах священников, служащих на территории Беларуси, сообщалось о положительной восприимчивости бесед со стороны солдат, офицеров, руководства госпиталей. Отдельные священнослужители в своей работе прибегали к использованию так называемых «световых фонарей», устраивали чтения с обсуждением прочитанного, составляли собственные перечни тем для бесед.

Однако начиная с 1916 г. наблюдается спад патриотических настроений в армии, а также усиление политической пропаганды. С целью противодействия ей в 1916 г. по ведомству протопресвитера были учреждены должности миссионеров и проповедников. Первых следовало направить в части запаса, а вторых – по одному в каждую армию. Отметим, что должность миссионера себя не оправдала, и вскоре после учреждения была ликвидирована. Что касается проповедников, что они хорошо зарекомендовали себя. Это было неудивительно, ведь на должность следовало назначать опытных и искусных ораторов. В армиях, находящихся на территории Беларуси, служило три проповедника: в 3-й армии священник Иоанн Голубев находился в должности с мая 1917 года, во 2-ю армию в качестве проповедника был назначен иеромонах Иона и в 10-ю армию – Эмилиан Бекаревич. В своей работе они не придерживались какого-то определенного плана, а выбирали тему в зависимости от актуальных для части или учреждения проблем [3, с. 35]. Несмотря на то, что в литературе их работе дана высокая оценка, следует признать, что обслуживание один человеком целой армии, нередко разбросанной на большом расстоянии, было сложным делом. Кроме того, на должностях имела место текучка кадров.

После отречения императора и установления власти Временного правительства ситуация меняется. Вдохновленные революцией, солдаты перестают слушать священников, которые продолжали призывать сражаться и следовать гражданскому долгу. Беседы нередко превращались в споры, конфликты [4, с. 21]. Были случаи, когда священникам угрожали физической расправой. Даже проповедникам армий не удавалось

сдерживать негативное отношение со стороны военнослужащих. Попытка наладить работу обрывается Октябрьской революцией. После нее духовенство и вовсе старалось избегать бесед как на исторические, так и нравственно-поучительные темы.

Литература

1. Российский государственный исторический архив. – Ф. 806. Оп. 5. Д. 10776.
2. Книжный склад общества религиозно-нравственного просвещения // Вестн. военного и морского духовенства. – 1915. – № 15–16. – С. 513.
3. Старостенко, Э. В. Учреждение должности проповедника в российской армии в годы Первой мировой войны и их служение в армиях Западного фронта / Э. В. Старостенко // Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования : сб. материалов науч.-практ. конф. / УО «МГОИРО» ; под общ. ред. О. В. Дьяченко, В. В. Старостенко. – Могилев, 2016. – С. 32–36.
4. Старостенко, Э. В. Православное военное духовенство Западного фронта в период революционных преобразований 1917 г. в России / Э. В. Старостенко // Вестн. Магілёўскага дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2017. – № 2. – С. 19–24.

УДК 291.23:94(476) “16/17”

ТАНАТАЛАГІЧНЫЯ ўЯўЛЕННІ КАЛЬВІНІСТАў І ІХ РЭАЛІЗАЦЫЯ ў РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ У СЯРЭДЗІНЕ XVI – XVII ст.

Стахно Ніна Валер’еўна,

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Мінск, Беларусь)

Даклад прысвечаны аналізу ўяўленняў кальвіністаў пра смерць і патайбаковым лёсе душы, праблеме веры ў прадвызначэнне, а таксама адлюстраванню дадзеных уяўленняў у пратэстанцкай фунеральнай культуры іх уплыву на арганізацыю падрыхтоўкі чалавека да смерці.

На тэрыторыю Вялікага княства Літоўскага ў 1520–50-я гг. прыходзіць Рэфармацыя, як рух, накіраваны супраць узбагачэння і росту ўплыву каталіцкай царквы. На нашых тэрыторыях найбольшае распаўсюджанне атрымаў кальвінізм. Ён адрозніваўся ад каталіцызму як у частцы дагматыкі, так і ў абрадах. Звернем увагу на асаблівасці танаталагічных уяўленняў дадзенай канфесіі.

Кальвіністы адкладалі канчатковае рашэнне лёсу чалавечай душы да Страшнага суда. Пасля смерці душа апынялася ў сваеасаблівым стане блажэннага сна. Ніякага трэцяга месца, чысца, дзе мажліва было пакутай выкупіць усе свае грахі не прапаноўвалася. Адметным момантам эсхаталогіі кальвіністаў з’яўлялася вучэнне аб прадвызначэнні. Згодна з ім лёс душы быў вядомы яшчэ ад часу яе стварэння: Бог загадзя вызначыў, якая з чалавечых душ атрымае выратаванне і трапіць у рай, а якую чакаюць вечныя пакуты ў пекле. Яго волю не маглі змяніць ні Ён сам, ні людзі сваімі дзеяннямі. Менавіта таму кальвіністы не ўжывалі меры для таго, каб дапамагчы душы наблізіцца да Бога, у той час як католікі і праваслаўныя актыўна выкарыстоўвалі малітвы за выратаванне душы памерлага, дабрачынную і фундатарскую дзейнасць. Зноў жа, тэстамент у кальвіністаў не выступае «квітком» на нябёсы, а скіраваны ў першую чаргу на забеспячэнне матэрыяльнага дабрабыту сям’і, пазбяганне спрэчак звязаных з успадкоўваннем маёмасці і выкананне распараджэнняў па распаўсюджанні і падтрыманні пратэстантызму. Акрамя таго, менавіта з-за веры ў прадвызначэнне мы не знаходзім зваротаў да святых і Маці Божай за заступніцтвам перад Богам у актах апошняй волі кальвіністаў. Сваім галоўным заступнікам і дабрадзеям яны лічылі Бога. То бок, Бог у іх паўстае як істота добрая, якая апекаецца імі [1, s. 90].

Згодна з вераваннямі кальвіністаў, чалавек ніколі дакладна не ведаў свайго лёсу, ён мог толькі здагадацца пра гэта па ўскосных прыкметах, якімі былі поспех у спра-

вах, дабрабыт і г. д. У той жа час, трэба было быць упэўненым у сваёй выбранасці і ўвесь час гэта даказваць. Таму кальвіністы хавалі сваіх памерлых з поўнай верай у іх шчаслівае ўваскарасенне. Сам чалавек павінен быў прымаць смерць без скрухі і непатрэбных рухаў. Напрыклад, пры апісанні смерці Януша Радзівіла 7 лістапада 1620 г. адзначаецца, што ён дайшоў да смерці спакойна і без розных рухаў, нахшталь нейкага паміраючага дзіцяці аддаў Богу душу [2, с. 45].

Агенты, якія рэгулявалі пратэстанцкія рэлігійныя практыкі, апісвалі наступны ход пахавання. Усе, хто збіраўся вакол памерлага, павінны былі спяваць песні і псалмы і жадаць сабе такой жа долі, бо ўсе верылі ў дасягненне чалавекам збавення [3]. Дзякуючы сумеснаму спяванню пастулявалася не толькі пакора волі Божай і ўсхваленне Бога, але дэманстравалася і аднасць кальвінскай супольнасці перад тварам смерці [4, с. 44]. Зранку каля цела святары павінны былі чытаць малітвы і павучэнні, далей перад пахаваннем рабілася казанне. Асноўная розніца паміж каталіцкімі і кальвінісцкімі казаннямі – гэта ўвага да асобы памерлага – у першых ёй прызначаецца нашмат больш месца, у той час як у казаннях кальвінісцкіх прапаведнікаў значна больш месца адводзіцца дактрыне. Потым, пры пераносе цела зноўку спявалі песні ці псалмы, а непасрэдна перад пахаваннем цела ў зямлю таксама маглі прачытаць казанне. Пасля пахавання сям'я дзякавала ўсім прысутным, адорвала ўбогіх, спявалі песні і разыходзіліся. Усе прапаведнікі ды і самі вернікі прасілі хаваць іх без пампезных тэатралізаваных відовішчаў, якія рабілі католікі і якія высмейвалі пратэстанты [5, с. 170].

Але часта дадзеныя патрабаванні заставаліся толькі на паперы. Асабліва пышны пахаванні ў асяроддзі пратэстантаў распаўсюдзіліся ў сярэдзіне XVII ст. Прыкладам можа стаць пахаванне Крыштафа Радзівіла ў 1640 г., якое працягвалася ажно тыдзень. Цела спачатку было выстаўлена ў прыгожа дэкараванай залі, абітай чорным аксамітам, быў пабудаваны некалькіступенёвы катафалк, упрыгожаны залатымі элементамі, з чатырох кутаў катафалка тырчалі чатыры гусарскія гетманскія харугвы, якія служылі ў інфлянцкіх і маскоўскіх выправах [6, с. 6]. Штодня з ночы да ранку і з ранку да ночы над памерлым адбываліся імшы, малітвы, вакальныя спевы [6, с. 9].

Перанос цела ў збор сабраў вялізарную колькасць людзей і ўтрымліваў тэатралізаваныя элементы. Галоўным з іх быў архімімус – чалавек, які ўвасабляў вобраз памерлага чалавека – у адзенні князя і на кані, якога князь найбольш выкарыстоўваў пры жыцці. Ён надзвычайна быў падобны да князя, што ўсіх вельмі здзіўляла. Далей неслі гетманскія сімвалы – княжацкую шапку, булаву, шаблю. У зборы зладзілі традыцыйны для сармацкіх пахавальных цырымоній *castrum doloris* – замак жалю – часовы, багата ўпрыгожаны архітэктурны комплекс. Над ім лунаў штучны арол. Побач былі пабудаваны дзве піраміды – на адной трафеі ад швецкай кампаніі, на другой – ад маскоўскай [6, с. 45].

Нягледзячы на тое, што ў сваім тэстаменце Крыштаф Радзівіл прасіў пра ціхае пахаванне без швецкай помпы [5, с. 145], аўтар апісання цырымоніі князя апраўдвае яго брата Януша, які арганізаваў надзвычайна пампатычнае пахаванне, тым, што гэта быў добры ўчынак і добры сродак ушанаваць памяць вялікага чалавека, сенатара і гетмана [6, с. 3-4].

Такім чынам, мы можам зрабіць наступную выснову. Кальвіністы мелі сваеасаблівыя танталагічныя уяўленні, якія адрозніваліся ад каталіцкіх верай ў прадвызначэнне пасмяротнага лёсу душы, з-за чаго не мажліва было паўплываць на выратаванне праз малітвы і дабрачынную дзейнасць. А таксама ў адсутнасць чысца, дзе можна было б самастойна адпакутваць усе грахі. Па гэтай прычыне трэба было ўспрымаць смерць спакойна і з упэўненасцю ў збавенне, не просячы дапамогі ні ў блізкіх, ні ў святых. Усе ўсхваленні чалавека праз пахавальныя казанні і пампатычныя пахаванні асуджаліся прапаведнікамі. На паперы, вернікі таксама падтрымлівалі дадзены пасту-

лат, але на справе у XVII ст. пахаванне заможнага кальвініста мала чым адрознівалася ад пахавання яго каталіцкага суайчынніка. Такім чынам, мы можам адзначыць, што ў дадзены перыяд нягледзячы на дагматычныя асаблівасці адбываецца сарматызацыя фунеральнай культуры кальвіністаў Рэчы Паспалітай.

Літаратура

1. Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD) – F. 354. Archiwum Radziwiłłów – Dział XI – 38 – Тэстамент Катажыны з Радзівілаў Глябовічавай.
2. Jarczykova, M. Przy pogrzebach rzeczy i rytmy: Funeralia Radziwiłłowskie z XVII wieku / Mariola Jarczykova. – Katowice : Uniwersytet Śląski, 2014. – 288 с.
3. Kraiński, K. Porządek Nabożeństwa Kościoła powszechnego Apostolskiego, Słowem Bożym ugruntowanego y zbudowanego na Jezusie Krystusie. Spisany ku chwale Bogu w Troycy iedynemu: Roku 1602. Przez Starsze Kościołów reformowanych w Małej Polsce, za radą y dozwoleнием Synodu Prouincialnego Ożarowskie-go y Włodzisławskiego. [Raków], 1602. – 171 с.
4. Nowicka-Jeżowa, A. Pieśni czasu śmierci: studium z historii duchowości XVI—XVIII wieku / Alina Nowicka-Jeżowa. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. – 478 с.
5. Augustyniak, U. Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim / Urszula Augustyniak. – Warszawa : Semper, 1992. – 250 с.
6. Kmita, J. A. Process pogrzebu śp. J. Ośw. X. JMci na Birzach i Dubinkach P. P. Krzysztofa Radziwiłła wojewody wileńskiego, hetmana wielkiego W. Ks. L., administratora mohilewskiego, bystrzyckiego starosty. – Lubiec : Drukarnia J. Kmity, 1641.

УДК 94 (476) “19” + 27

ПОПЫТКА ВОЗОБНОВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

Табунов Василий Васильевич,

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

В статье анализируется попытка возобновления деятельности униатской церкви на белорусских землях в начале XX столетия.

На Полоцком соборе 1839 г. было принято решение о ликвидации униатской церкви на белорусских землях и соединении униатов с православными [1, с. 62].

Поспешность в деле перехода униатов в православие не принесла ожидаемых результатов. В итоге «с православием воссоединилась лишь малая часть упорствующих». Согласно данным Департамента духовных дел иностранных исповеданий, в губерниях Западного края и бывшего Царства Польского таковых насчитывалось до 100 тысяч человек [2, с. 51]. В большей части это были крестьяне, перешедшие в православие в 60-х гг. XIX столетия, но не свыкшиеся со своим новым статусом и потому продолжавшие втайне придерживаться уже ставших привычными для них обрядов более близкой римско-католической церкви. Время от времени протесты таких «православных» принимали активную форму. Так, в 1895 г., во время вступления Николая II на престол, распространился слух о намерении нового царя восстанавить униатскую церковь. Это привело к тому, что в некоторых приходах верующие, ождая прибытия униатских священников, прогнали православных [3, с. 27, 41].

Деятели белорусского национального движения предприняли в начале XX века попытку возобновить унию, которой отводили двойную роль. С одной стороны, она должна была стать «скрепляющим раствором» для религиозно разделённого народа, а с другой – должна была создать духовный барьер, защищающий консолидирующийся белорусский народ от воздействия со стороны православия и католицизма, влияние

которых считали денационализирующим [4, с. 38]. В данном деле они искали помощи со стороны украинских греко-католиков, которые сами стремились поддерживать контакт с деятелями белорусской национальной интеллигенции. Так, Галицкому униатскому митрополиту А. Шептицкому в начале XX столетия удалось установить связь с братьями И. и А. Луцкевичами, А. Пашкевич (Тёткой), Э. Войниловичем, А. Ельским, В. Толочко, В. Ивановским, Б. Эпимах-Шипилой, ксендзом В. Годлевским, а также с представителями белорусского духовенства, обучавшимися в католической духовной академии в Петербурге и в университете в Инсбруке. Духовенство греко-католической церкви в Галиции приложило немало усилий для того, чтобы заинтересовать некоторых белорусских деятелей идеей возрождения унии. В 1903 г., с согласия митрополита А. Шептицкого, белорусские земли посетил изучавший возможности ведения миссионерской работы базилианин Е. Ломницкий, пытавшийся привлечь к делу возрождения унии известного своими белорусскими симпатиями землевладельца Э. Войниловича [5, с. 23].

Знакомство А. Шептицкого с деятелями белорусского национального движения произошло в 1904 г. Когда И. Луцкевич, ехавший в Вену для продолжения своего археологического образования, специально задержался в Львове и постарался завязать знакомство с митрополитом [6, с. 62]. Под влиянием И. Луцкевича митрополит решил на поездку в Беларусь осенью 1908 г. для ближайшего ознакомления с ситуацией и возможностью возрождения унии. Препградой не стало даже то, что Галиция на тот момент времени входила в состав Австро-Венгрии. После визита А. Шептицкого мысль о возрождении унии среди белорусских деятелей была настолько актуальной, что в календарях, издаваемых редакцией «Нашей Нивы», в разделе праздников была введена отдельная рубрика для униатов [7, с. 23]. Во время поездки был разработан план возрождения унии на белорусских землях. Для реализации замысла было решено воспользоваться аграрной реформой, которую проводил П.А. Столыпин. Для этого «был принят проект парцелляции больших участков земли в Беларуси через специально созданное для этой цели акционерное общество». Финансировал проект митрополит А. Шептицкий. На парцеллированные земли предполагалось переселить некоторое количество украинских крестьян-униатов, которые пропагандировали бы идеи унии среди белорусов. Роль униатских священников должны были выполнять ксендзы Я. Зэльба и В. Герасимович. Планировалось также купить в Борисовском уезде Минской губернии у графа Я. Тышкевича поместье Дедиловичи размером 12 тысяч десятин и основать здесь униатский приход, который со временем должен был стать центром возобновлённой в Беларуси унии [8, с. XVIII–XIX]. Но в процесс вмешались российские власти, не позволившие осуществить запланированное мероприятие [9, с. 130].

Таким образом, в конце XIX – начале XX столетия определённая часть населения белорусских губерний, недавно принадлежавшая к униатской церкви, продолжала хранить память о своей вере. Деятели белорусского национального движения (братья А. и И. Луцкевичи, А. Пашкевич и другие) рассматривали униатство в качестве альтернативы православию и католицизму. В начале XX столетия ими, при поддержке греко-католического митрополита в Галиции А. Шептицкого, была предпринята попытка возобновить деятельность униатской церкви на территории Беларуси. Но в силу противодействия российских властей, православного духовенства, а также нежелания основной массы населения белорусских земель менять свою конфессиональную принадлежность она потерпела поражение.

Литература

1. Старостенко, В.В. Религия в современной Беларуси: пособие / В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – 190 с.

2. Волхонский, М.А. Национальный вопрос во внутренней политике правительства в годы первой русской революции / М.А. Волхонский // Отечественная история. – 2005. – № 5. – С. 48–63.
3. Канингем, Д.В. С надеждой на собор. Русское религиозное пробуждение начала XX века / Д.В. Канингем; пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – London: Overseas publ. interchange, 1990. – 353 с.
4. Свирид, А.Н. Роль Галицкого митрополита А. Шептицкого в распространении унии на территории Беларуси в первой половине XX века / А.Н. Свирид // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Філасофія. Гісторыя. Псіхалогія. Педагагіка. Літаратуразнаўства. – 2002. – № 1. – С. 38–49.
5. Свирид, А.Н. Униатская церковь в Западной Беларуси (1921–1939 гг.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / А.Н. Свирид. – Минск, 2003. – 178 с.
6. Гарошка, Л. Пад знакам рускае і польскае веры / Л. Гарошка. – Б. м.: Кантакт, 1990. – 93 с.
7. Свирид, А.Н. Униатская церковь в Западной Беларуси (1921–1939 гг.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / А.Н. Свирид. – Минск, 2003. – 178 с.
8. Garbinski, J. Belaruski ruch chrzescijanski XX wieku. Slownik biograficzno-bibliograficzny / J. Garbinski, J. Turonek. – Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Slawistyki, Slawistyczny Osodek Wydawniczy, 2003. – 560 s.
9. Табунов, В.В. Идея возрождения униатской церкви на белорусских землях и память про унию среди белорусов в конце XIX – начале XX вв. / В.В. Табунов // Брэсцкая царкоўная унія (1596–2006): гісторыя і сучаснасць: зб. навук. арт. / Брэсц. дзярж ун-т імя А.С. Пушкіна, каф. культуралогіі. – Брэст: выд-ва БрДУ, 2006. – С. 124–133.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНАЯ МОРАЛЬ И МИР ДУХОВНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ ТЕВТОНСКИХ РЫЦАРЕЙ В КОНЦЕ XIII в.

Уваров Игорь Юрьевич,

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

События, изложенные Петром из Дусбурга в «Хронике земли Прусской», вполне заслуживают внимания современных медиевистов. В данной работе представлены отдельные фрагменты хроники, касающиеся вопросов духовной идеологии и религиозного сознания тевтонских рыцарей крестоносцев. Автор хроники в характерной для того времени манере излагает различные события с позиции религиозного мистицизма, что было свойственно для верующих христиан католиков в конце XIII в. [1, с. 233–235].

В промежутке между 1286–1290 гг. автор хроники сообщает, что в замке Кёнигсберг жили «добродетельные люди: братья и доблестные рыцари». Вся их жизнь была наполнена воздержанием и коленопреклонёнными молитвами. И был среди них один рыцарь по имени Альберт фон Мейссен комтур (комтур – командор, господин, который управлял замком и ему подчинялся вооружённый отряд рыцарей) человек он был благочестивый и достойный похвалы со стороны других люде. Как рассказывали очевидцы во времена, когда брат Альберт был ещё совсем молодым человеком, у него случилось ущемление плоти «доно ему было жало в плоть, ангел сатаны удручал его». По этой причине Альберт многократно просил Господа, чтобы тот избавил его от этого недуга, но в ответ он слышал небесный голос, который настойчиво ему говорил «если ты хочешь избежать тяжёлых соблазнов, то должен истинно произносить каждый день одну молитву»: «О всевышняя любовь, дай мне истинное и чистое вожделение к тебе и к непорочности и очисти душу мою и избави меня от скверны». И когда Альберт долгое время ежедневно произносил эту молитву, то в его теле почти совсем угас очаг греха и никакой сильный соблазн больше не уязвлял в дальнейшем его душу [2, с. 141]. На основании таких примеров можно предполагать, что жизнен-

ные интересы молодого тевтонского рыцарства, подавлялась настойчивой молитвой, которая была направлена на сдерживание человеческих желаний во имя свершения рыцарских подвигов [2, с. 141].

Таким образом, видно, что военная организация Тевтонского ордена была рассчитана на многочисленную армию из воинов, у которых отсутствовала обременённость тяготами домашнего очага и семейного быта. Это по сути своей были абсолютные свободные от супружеских обязательств люди. Молодые воины, основной работой которых была война для блага «братьев ордена», прославляя его военно-религиозное руководство.

Далее Пётр из Дусбурга сообщает своим читателям о том, что произошло ещё с одним братом ордена по имени Герард. До того времени, когда Герард стал рыцарем он жил мирской жизнью, являясь слугой бранденбургского маркграфа. По профессии этот человек был хорошим плотником и знатоком по изготовлению военных орудий [2, с. 146]. Благодаря его усердному труду было изготовлено много стенобитных машин, которыми разрушались стены замков и городов. В этом рассказе, как и в предыдущих, автор хроники прибегает к своему неоднократно апробированному способу, когда с помощью страха и различных чудес можно заставить человека покинуть родные места и уехать в Пруссию, где его примут как брата Тевтонского ордена. Именно так случилось с Герардом после того как он сделал много таких орудий. «К нему однажды ночью, когда он, уже лежал в своей постели, через закрытую дверь вошли четыре человека, «неся в руках четыре зажжённых свечи». Эти люди обвинили его во многих греха имея в виду его причастность к постройкам военных сооружений. Они потребовали от Герарда исправить своё поведение или он умрёт, и в подтверждении сказанному накинули на него белое покрывало «как принято покрывать останки мёртвых». От этих явлений Герард сильно испугался, он быстро собрался и ушёл пешком в Прусскую землю, взяв с собой этот погребальный покров. Это позволило ему вступить в «орден дома тевтонского». Далее автор хроники указывает на справедливость принятого решения, которое помогло Геральду стать на путь святой жизни, которую он счастливо закончил не вдаваясь в подробности как именно.

Понятие «чудесное избавление» находит своё оправдание и на других страницах хроники. О чудесном избавлении братьев в одном войске свидетельствует очередной рассказ. В 1292 г. магистр, который заботился о доверенном ему деле по уничтожению язычников собрал большое войско состоявшее из орденских братьев и простых ратников и как только это войско начало наступление в пределы Литвы, к его предводителю рыцарю «брату Генриху Цукшверту» пришёл один «прусс» житель прусских земель. Он принёс известие, что в войске крестоносцев готовится измена, если оно войдёт «в землю Литовскую» [2, с. 148]. Этот человек сообщал, что ратники ВКЛ собравшись в одном месте готовы к наступлению с целью уничтожения неприятеля «и никому из вас не избежать гибели». Если бы братья-рыцари решили отступать назад, то по возвращению их могли убить свои как изменников. В сложившейся ситуации Генрих Цукшверт спросил у прусского перебежчика: «Коли так, то посоветуй нам, как избежать беды». Тот ему ответил: «Возвращайтесь во всеоружии в свои пределы. Только бы они убоялись вашего сопротивления и отступились от злодеяния, которое замыслили». После этого Генрих Цукшверт сообщил эту информацию магистру ордена. После этого неудачного похода магистр обсудил эту ситуацию с другими рыцарями и было принято решение направить лазутчиков к литовцам, которые вернувшись сообщили, что сказанное братом Генрихом подтвердилось. Желая вернуть авторитет своим замыслом в отношении провалившегося похода магистр приказал объявить о всеобщем сборе военных людей в пределах своих владений и отправке их в пределы языческой Литвы.

Литература

1. Уваров, И.Ю. Религиозное сознание и поведение рыцаря из Тюрингии в начале XIV в. // Религия и общество – 11: Сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Купешова, 2017. – С. 233–235.
2. Пётр из Дусбурга. Хроника земли Прусской. – М.: Ладомир, 1997. – 384 с.

УДК 2

ЭТНИЧЕСКАЯ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКО- ЛИТОВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Улейчик Наталья Леонидовна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы
(г. Гродно, Беларусь)

В статье раскрывается взаимосвязь этнического и конфессионального факторов для формирования этнической идентичности в условиях этнокультурного пограничья.

Вопросы, связанные с идентификационными процессами, приобретают особую значимость в условиях, когда Республика Беларусь укрепляет государственность, и этнонациональная идентичность оказывается одним из существенных показателей жизнеспособности страны и гарантом ее национального суверенитета. Как и в любом поликультурном и поликонфессиональном социуме, в Беларуси имеет место взаимодействие конфессиональных и этнокультурных процессов. Тем более эта проблематика актуальна для Гродненского региона как белорусско-польско-литовского пограничья.

Анализ этносоциальной структуры Гродненской области позволяет выделить несколько типов районов на основе их этнического состава.

Первый: районы с преобладанием польского населения – Вороновский (80,8 %).

Второй: районы, где преобладает белорусское население. Это Кореличский (94,8 %), Ошмянский (89,7 %), Новогрудский (89,3 %), Сморгонский (87,4 %), Островецкий (86,9 %), Слонимский (85,9 %), Дятловский (84,8 %), Ивьевский (79,6 %), Мостовский (74,7 %), Свислочский (74,6 %) и Берестовицкий (70 %) районы.

Третий: районы с преобладанием белорусского населения, но с достаточно высокой прослойкой поляков – Волковысский (63,4 % белорусов и 25 % поляков), Зельвенский (70,7 % и 23,6 % соответственно).

Четвертый: районы с близким соотношением белорусского и польского населения. В Гродненской области это Лидский (51,4 % белорусов и 35,3 % поляков), Щучинский (45 % и 46,4 % соответственно), Гродненский (56 % и 33,6 %), что свидетельствует о тенденции сближения этнических структур населения этих районов.

Пятый: районы, в которых представлены небольшие этнические и национальные группы татар (Ивьевский (1,8 %) и Новогрудский (0,5 %) и литовцев (Вороновский (1,6 %) и Островецкий (2,6 %) районы [1].

«Фактор веры» остается важнейшим фактором этнической идентификации / дифференциации в Гродненском регионе. Во-первых, очевидно доминирование религиозной ориентации представителей всех этносов. Во-вторых, подавляющее большинство белорусов, русских и поляков идентифицировало себя конфессионально, что позволяет рассматривать католицизм и православие не только в их собственно религиозных, но и этнокультурных функциях. В-третьих, очевидно несовпадение этнических и конфессиональных границ, проявляющееся в этнической диссоциации белорусов.

Сравнительный анализ результатов исследования, проведенного Г.З. Оземом и А.Н. Шавелем в 2008 г. (географический факультет БГУ) [2] и данных районных исполнительных органов власти Гродненской области за 2016 г. свидетельствует, что по-прежнему существуют значительные территориальные особенности распространения приходов конфессий.

Можно выделить практически *католические районы* – это Островецкий и Вороновский районы. Вместе с тем, если в 2005 г. доля католических общин в общей структуре с православными в этих районах составляла более 85 %, то в 2016 г. она снизилась до 72 % в Островецком районе и 76 % в Вороновском районе. К ним также подключился Ошмянский район (73%).

К районам со *значительным преобладанием православия* можно отнести Свислочский (60 %), Берестовицкий (57 %), Новогрудский (56 %), Кореличский (55 %), Слонимский (54 %), Мостовский (50 %). В 2005 г. к этой группе относились Новогрудский, Кореличский, Слонимский, Свислочский и Берестовицкий, в которых доля православных приходов составляла 60 % – 85 %.

К районам с *католическо-православным населением*, можно отнести Гродненский (56 % РКЦ и 38 % БПЦ), Ивьевский (50 % и 38 % соответственно), Лидский районы (47 % и 43 %). По данным 2005 г. к этой группе (причем, со значительным преобладанием католицизма – 60 % – 85 %) относились Гродненский и Ошмянский районы.

К *православно-католическим* относятся Щучинский (43 % и 37 %), Сморгонский (48 % и 40 %), Дятловский (34 % и 35 %), Волковысский (43 % и 40 %), и г. Гродно (26 % и 22 %) [3]. В 2005 г. к православно-католическим (в которых доли приходов обеих конфессий колебались в пределах 40–60 %) относились Щучинский, Лидский, Ивьевский, Сморгонский, Дятловский, Мостовский, Волковысский, Зельвенский районы и г. Гродно [2]. Таким образом, католические приходы имеют наибольшую концентрацию у Белорусско-Литовской границы, ослабевающую в юго-восточном направлении.

По количеству религиозных общин в настоящее время абсолютным лидером является, Гродненский район (48) и г. Гродно (46) представляющих почти все проповедуемые в области вероучения. Наибольшее число католических приходов (более 15) действует в Гродненском (вместе с г. Гродно) районе. Что касается населения города Гродно и Гродненского района, то его правомерно квалифицировать как отвечающего критериям приграничного в территориально-географическом и пограничного в социокультурном и этноконфессиональном аспектах [4, с.80].

В 2010-е годы в Гродненской области по количеству зарегистрированных общин (195) лидирует Белорусская Православная Церковь, ее приходы преобладают в абсолютном большинстве районов. Римско-католическая церковь насчитывает 184 общины. В пограничных с Республикой Польша и Литовской Республикой районах преобладают католические общины. Количество приходов БПЦ совпадает с количеством приходов РКЦ в Щучинском и Сморгонском районах. Вместе с тем, белорусы преобладают в преимущественно католических Островецком и Ошмянском, католическо-православном Ивьевском районах. Близкое соотношение белорусского и польского населения наблюдается в католическо-православных Гродненском и Лидском районах, а также в православно-католическом Щучинском районе.

Таким образом, сравнительный анализ территориального размещения этнических и конфессиональных групп населения Гродненской области подтверждает взаимосвязь этнического и конфессионального факторов для формирования этнической идентичности. Отсюда следует необходимость учета конфессионального компонента межкультурных взаимодействий как своего рода нормы пограничья и его связи с другими (социальным, языковым и т.п.) компонентами таких взаимодействий.

Литература

1. Население Республики Беларусь. Бюллетень г. Гродно по итогам переписи населения Республики Беларусь 2009 г.: Общая численность населения, его состав по возрасту, полу, состоянию в браке, уровню образования, национальностям, языку и источникам средств к существованию. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://belstat.gov.by/homep/ru/perepic/2009/itogi1.php>. – Дата доступа: 09.04.2016.
2. Озем, Г.З. Особенности формирования конфессиональной структуры Гродненской области Республики Беларусь / Г.З. Озем, А.Н. Шавель [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/90606/1f>. – Дата доступа: 25.11.2016.
3. Официальный портал Гродненского областного исполнительного комитета. Райисполкомы. – Режим доступа: <http://www.region.grodno.by/ru/rajispolkomu-ru/>. – Дата доступа: 27.11.2016.
4. Улейчик, Н.Л. Этногенез и этническая история Гродненского Понеманья // Этнокультурные процессы Гродненского Понеманья в прошлом и настоящем / А.Вл. Гурко [и др.]; редкол.: А. Викт. Гурко, Л.В. Ракова, А. Вл. Гурко; Нац. акад. наук Беларуси, Центр исследований белорус. культуры, языка и лит. – Минск: Беларуская навука, 2014. – С. 9–101.

УДК 291

РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ НЬЮ ЭЙДЖ

Филиппович Алексей Валентинович,

Белорусская государственная академия искусств (г. Минск, Беларусь),

Семенова Владислава Николаевна,

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

Рассматриваются религиозно-мистические предпосылки формирования идеологии Нью Эйдж и религиозные аспекты трансформации сознания в новую эру Нью Эйдж.

Идеология Нью Эйдж (от англ. New Age – «Новая эра») возникла в конце 1960-х – начале 1970-х гг. как реакция на поражение идеологии «новых левых». Понятие Нью Эйдж широко распространилось в западной культуре в начале 1980-х гг. как название целого ряда нетрадиционных религиозных и социальных течений, большое влияние на формирование которых оказали мистические и эзотерические идеи XVIII–XIX вв.

Эммануил Сведенборг (1688–1772), ученый и философ, с 1744 г. испытывал видения и общался с духами, изложив этот опыт в книге «О небесах, о мире духов и об аде» (1758) [1, р. 157]. Франц Месмер (1734–1815) положил начало теории «месмеризма», предполагающей, что весь мир пронизан флюидом – животным магнетизмом, который может передаваться на любые объекты, действовать на любых расстояниях, накапливаться или усиливаться за счет зеркал или звука [2, р. 430-431]. В 1848 г. сестры Фокс, обнаружившие у себя способность общаться с духами умерших, вызвали в США волну моды на спиритуализм (практику общения с духами через медиумов) [2, р. 435]. К 1855 г. это течение насчитывало более 1 миллиона последователей, а сегодня (также в рамках различных направлений Нью Эйдж) – более 20 миллионов приверженцев. Из соединения спиритуализма с дарвинизмом возникла идея эволюции духов умерших в сверхфизическом мире.

Финеас Куимби (1802–1866) создал в США движение «Нового мышления» на основе идей, что Бог повсюду, включая мысли. Болезни, согласно Куимби, возникают в сознании, а человек является тем, что он думает. Одним из центральных тезисов его учения стала идея о том, что путь к выздоровлению больного – это правильное мышление, то есть измененное сознание [2, р. 485].

Е.П. Блаватская в 1875 г. основала «Теософское общество» в Нью-Йорке, которое с 1895 г. называется «Теософское общество Адьяра». Девизом общества стал тезис «нет религии выше истины», а основными целями – основание ядра всемирного братства без различия расы, веры, пола, касты; поощрение сравнительного изучения религий, философии и наук; исследование необъясненных законов природы и скрытых сил человека. Эзотерическая философия истории Блаватской рассматривает эволюцию человека как смену рас, предрекает скорое наступление новой эры и появление нового типа человека.

Мощный импульс развитию религиозных направлений Нью Эйдж придал оккультизм. Оккультная организация «Герметический орден Золотой зари», которую создали в 1888 году масоны Уильям Вудман (1828–1891), Уильям Уэсткотт (1848–1925) и Сэмюэль Макгрегор Мазерс (1854–1918). Оккультист Алистер Кроули (1875–1947), состоявший в «Золотой заре», утверждал, что старый мир «сгорел в огне» в день весеннего равноденствия 21 марта 1904 г. и наступила новая эра – эпоха Гора, сменяющая эпохи Иисуса и Осириса. В эпоху Иисуса человечество отождествлялось с землей; источником жизни и пищи были земля и женщина; богами были различные воплощения Великой богини; смерть была непонятна. В эпоху Осириса человечество отождествлялось с умирающим и воскресающим солнцем; богами были воплощения Бога-Отца; смерть преодолевалась с помощью магических обрядов и доктрин. В эпоху Гора человечество отождествляется с вечно живым солнцем; богами считаются воплощения человека; люди бессмертны подобно солнцу; смерть воспринимается как иллюзия, а жизнь – как процесс постоянного роста; развивается осознание непрерывности бытия.

Эдгар Кейси (1877–1945), медиум и ясновидец, популяризировал «ченнелинг» – практику передачи информации из сверхфизического мира, распространенную в Нью Эйдж. Он предсказал масштабные «изменения Земли» в период между 1958 и 1998 г. Смещение полюсов вызовет землетрясения и наводнения. Эти катаклизмы будут сопровождаться подъемом Атлантиды из океана, одновременно произойдет открытие исторических записей Атлантиды, спрятанных в окрестностях Великих пирамид [2, р. 353].

На формирование идеологии Нью-Эйдж оказал влияние перенниализм – представление о том, что все религиозные и философские учения являются проявлением единой изначальной сверхчеловеческой истины, которая была явлена в «золотом веке». Название происходит от термина «вечная философия» (*philosophia perennis*) [3, р. 7]. Идея «вечной философии» встречается у представителей Возрождения и новоевропейской философии. В конце XIX в. концепция «вечной философии» популяризовалась членами Теософского общества, а в XX в. использовалась представителями интегрального традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола, Ф. Шуон, Т. Буркхардт) для интерпретации религиозных и философских учений. К.-Г. Юнг осуществил психологизацию религии, синтез психологии и эзотерических учений (теософия, алхимия), придав импульс развитию психологических концепций Нью-Эйдж. М. Элиаде развил новые подходы к религиоведению, построенные на исследованиях шаманизма, магии и алхимии.

В рамках идеологии Нью Эйдж эра Водолея предполагает разрушение всех существующих форм общества и культуры, открытие новых возможностей человека и завершение эры Рыб. Представительница данного направления Джин Хьюстон (р. 1937) считает, что сегодня крайне ограниченное сознание человека обладает силами, которые некогда считались уделом богов, поэтому настало время для решающего эволюционного прорыва в «многомерное сознание» [2, р. 349]. Другие представители Нью Эйдж также убеждены в том, что хотя в мире по-прежнему господствует

старый тип сознания, его ценности обречены. Старая культура все еще существует, но жизнь уходит из нее: люди, настроенные на старое мышление не смогут быть настоящим творческими, то, что они создадут, будет недолговечным.

В отличие от них, люди Нью Эйдж обладают особой творческой энергией эры Водолея, создаваемое ими будет жизнеспособным. Объективный мир все больше будет принимать новые формы, которые будут жить и развиваться, новая эра уже наступила, и она неизбежно будет проявляться все отчетливее. Старое сознание связано с концепциями разделения, пространства и времени. Новая эра характеризуется появлением нового вида сознания, интуитивно-мыслительного, обладающего знаниями и возможностями, которые не ограничены пространством и временем,

Переход к эре Водолея требует усилий людей, но не обязательно массовых. Для обоснования важности действий отдельных индивидов и малых групп в идеологии Нью Эйдж используются теории «критической массы» и «сотой обезьяны» [2, р. 350]. Как только число людей, которые достигли «высшего сознания» достигнет определенной «критической массы», просветление распространится как цепная реакция во всем обществе.

Литература

1. Goodrick-Clarke, N. The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction / N. Goodrick-Clarke. – New York: Oxford University Press, 2008. – 286 p.
2. Hanegraaf, W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought / W. Hanegraaf. – Leiden: Brill, 1996. – 594 p.
3. Faivre, A. Access to Western Esotericism / A. Faivre. – New York: State University of New York Press, 1994. – 380 p.

УДК: 94(477):271.222(470+571)«190/191»

ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ПОЗИЦІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КЛІРУ ЩОДО РЕФОРМУВАННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ЦЕРКОВНІЙ ПЕРІОДИЦІ ПОЧАТКУ ХХ ст.

Хитровська Юлія Валентинівна,

Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут
імені Ігоря Сікорського» (м. Київ, Україна)

Розглянуто публікації в церковній періодиці початку ХХ ст. про православне духовенство й реформи Російської православної церкви.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Російська православна церква (РПЦ) опинилась у глибокій кризі. За період синодального управління вона перетворилася на безініціативну й неавторитетну організацію. Наприкінці ХІХ ст. в Росії постала гостра необхідність адаптувати православ'я до вкорінення капіталізму, соціальної поляризації, відчутного зростання соціальної напруги, появи нових радикальних ідей і течій. Головна причина кризи РПЦ полягала в жорсткій владі держави над церквою, що зруйнувала залежність світського від духовного і призвела до внутрішнього розладу й ослаблення моральних засад. Тому навіть ієрархи початку ХХ ст. захищали ідею необхідності відокремлення церкви від держави й намагалися прищепити її у суспільній свідомості.

Метою статті є аналіз ставлення православного духовенства до необхідності й самого процесу реформування РПЦ через публікації в церковній періодиці початку ХХ ст.

Потреба в церковних перетвореннях стала помітна ще в другій половині ХІХ ст. Так, у ліберальній атмосфері 1860-х рр. з'явився поміркований проект церковної ре-

форми. Але його втілення згорнули відразу ж після вбивства імператора Олександра II (1855–1881 рр.). Варто зазначити, що в ситуації суспільно-політичного підйому в Російській державі на межі 1850–1860-х рр. в церковній і світській пресі поживалось обговорення проблем, пов'язаних із становищем православної церкви в імперії, її відповідальності перед суспільством, із підвищенням матеріального та морально-етичного рівня духовних осіб цієї конфесії. Також порушувалося питання про необхідність боротися з бюрократизацією в церковному керівництві, надання церкви більшої самостійності, тобто ліквідації опіки над нею світської влади, про ґрунтовні перетворення в парафіяльному житті, вдосконалення системи духовної освіти і навіть запровадження в державі віротерпимості. Царський уряд розумів необхідність вирішення цих нагальних проблем, особливо в контексті й під впливом здійснюваних у той час в імперії державних реформ [3].

Проте, як показав час, реформування РПЦ виявилось занадто складним та повільним. Як же в церковній пресі пояснювалися невдачі його втілення у життя? Так, у статті 1916 р., В. Беляєв пояснив провал церковних реформ так: «Церковна реформа не вдається... Причини: одні вбачають їх у державній владі [...], другі вказують, переважно, на слабкість та неенергійність керівної ієрархії, [...] Треті – в обер-прокурорській владі [...]. Все це правильно. Але головна причина – в самому естві поставленого завдання. Завдання це такого змісту, що за наявних умов не може бути здійснене. Повернутися до канонічних форм церковного життя на сьогодні не можливо, це – утопія» [1, с. 4–5].

В іншій статті «Церковне життя в 1915 р.» дописувач зазначив, що «лише собор може створити умови, сприятливі для внутрішнього процвітання церкви. Інакше все залишиться по-старому: все в церковному житті визначатимуть особистість міністра православного сповідання та кабінет міністрів, членом якого він є. Не кажучи вже про неканонічність такого становища, навряд чи можна очікувати планомірного розвитку життя, якщо його ставлять у залежність від особи, яку лише за рік змінювали двічі...» [4, с. 6].

Ставлення волинського духовенства до церковної реформи висловлено в резолюції з'їзду духовенства та мирян Волинської єпархії, що відбувся 14–19 квітня 1917 р. В ній, зокрема, йшлося про те, що клір визнає церковну реформу невідкладною, хоча й такою, що має безліч проблем з реалізацією. З'їзд вважав за необхідне скликати Всеросійський церковний собор, в якому мали взяти участь, окрім ієрархів, нижче духовенство й миряни. На його думку, варто було скасувати посаду обер-прокурора, а натомість створити міністерство віросповідань. На чолі ієрархії РПЦ мав стояти патріарх, обраний на соборі. Єпархії України, як і раніше, мали становити окрему автономну Київську митрополію, що перебувала б у такій самій залежності від Всеросійського патріарха, в якій у минулому перебувала Київська митрополія від патріарха Константинопольського. Установчі Збори мали регламентувати стосунки церкви з державою. З'їзд висловив тверду впевненість, що православна релігія в Росії залишиться першою серед інших. Голова держави мав обиратися з «руських православних людей». Необхідність відокремлення церкви від держави з'їзд вітав, але зауважив, що воно не мало переходити певних меж. Так, у церкви та монастирів не можуть відбиратися храми й інше майно, навіть для державних або суспільних потреб. Історичні церковні пам'ятки слід підтримувати в належному стані за державний кошт. Утримання духовенства і спеціальних духовних навчальних закладів усіх сповідань відносилось на рахунок держави. Колишній спосіб отримання плати за обов'язкові треби з'їзд вирішив скасувати, а Закон Божий залишити обов'язковим предметом для викладання в усіх класах навчальних закладів. На всіх щаблях ієрархічної драбини, в місцевих церковних управліннях та комітетах, на думку учасників з'їзду, варто було ввести виборне на-

чало. Єпископи могли обиратися не лише з чернечого середовища, а й із білого овдовілого духовенства та мирян. Вибірні особи могли звільнятися від служби лише за рішенням суду. Консисторії собор мав реорганізувати в єпархіальні комітети чи ради при єпископі з виборними представниками від кліриків та мирян. Благочинні замінялися на повітові ради чи комітети на зразок єпархіального. Парафія мала б формуватися на виборних началах і отримати права юридичної особи. В кожній парафії мала бути створена Рада з 12 чол., яких обирали б на загальних зборах парафіан загальним прямим таємним голосуванням. Термін виборної служби в усіх цих установах визначався в 3 роки. У разі припинення державного фінансування духовенства, воно звільнялося б від ведення актів громадянського стану, метрик, статистики та ін., тобто діяльності, яка прямо не стосується пастирських обов'язків [2, с. 9–10].

Варто зауважити, що віросповідні реформи 1905–1906 рр. були запізними і половинчастим заходом самодержавства, їх результати фактично було зведено до нуля. Після 1906 р. РПЦ формально залишалась у підпорядкуванні обер-прокурора Найсвятішого Синоду й синодальної бюрократії, отже, перебувала в залежному становищі.

Таким чином, 1905–1906 рр., протягом яких імовірність церковних реформ була достатньо висока, довели, що самостійно, без державної підтримки, втілити будь-яку конструктивну реформаційну програму РПЦ не здатна. Адже, по-перше, вона мала статус державної конфесії («відомства православного віросповідання») і, по-друге, не відзначалася внутрішньою монолітністю. В останні роки перед подіями жовтня 1917 р. складний вузол церковно-державних проблем розв'язати соборно було вже неможливо. Як показала історія, в умовах старої самодержавної системи реальному «оновленню» РПЦ заважали державна підтримка та покровительство, на що звертали увагу й дописувачі православної періодики початку ХХ ст., намагаючись розібратися у невдачах на ниві реформування РПЦ.

Література

1. Беляев, В. Неудача церковной реформы и его причины / В. Беляев // Церковь и общество. – 1916. – № 1. – С. 4–5.
2. Резолюции съезда духовенства и мирян Волынской епархии 14–19 апреля 1917 года // Православная Волянь. – 1917. – № 1. – С. 9–10.
3. Федоров, В. А. Русская православная церковь и государство в начале ХХ в.: История России 1861–1917 : [Электронный ресурс] / В. А. Федоров. – Режим доступа : bit.ly/2GNvenF.
4. Церковная жизнь в 1915 году // Церковь и жизнь. – 1916. – № 1.

УДК 2

ОФОРМЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В СОСЛОВИЕ В XVIII в.

Цыганов Михаил Павлович,

Самарская духовная семинария (г. Самара, Россия)

В статье рассматривается оформление православного духовенства в отдельное сословие Российской империи в 18 веке.

В послепетровскую эпоху русское духовенство стало постепенно замыкаться в особое сословие, называвшееся в законодательных актах «духовным чином» [4, с. 85]. Эта сословность духовенства была порождена сословностью всего государственного и общественного строя России, сложившегося в эту эпоху, поскольку «утилитарный дух Петра, во имя всеобщей повинности служения государству заковал все сословия в рамки государственного тягла» [2, с. 807]. В соответствии со старомосков-

ской традицией «все сословия в меру своих возможностей и познаний были обязаны служить государю. Служба духовных лиц заключалась в том, что они были богомольцами великого государя» [3, с. 318]. Петр I издал ряд указов, которыми ограничил возможность личного выбора профессии и, таким образом, сделал принадлежность к тому или иному сословию наследственной. Но эта сословность духовенства не была полной, так как не исключало возможность вхождения в него посторонних элементов, которые затем и замыкались в сословии.

При замещении духовных должностей сначала была в силе идущая с 17 века традиция выборности и наследования приходских должностей. Но постепенно эта традиция приходила в упадок: сначала прекратились выборные начала, а затем и наследственное начало.

Со времени Петра I епископат был выбираем по признаку богословской дипломированности, и этим самым фактом применения к кандидатам священства мерки дипломов, свело на нет самой нужности выборного начала. К концу 18 века для того, чтобы получить место священника нужно было только одно - наличие документа об образовании и, таким образом, «воспитанники духовных школ скоро заслонили вход к церковным местам для всех посторонних людей» [1, с. 340]. Так незаметно обновлялся интеллектуальный и моральный состав школьного русского духовенства. Таким образом, «как на шляхту, так и на детей духовенства, государство наложило обязательство поголовного школьного образовательного ценза. И духовенство смело встретило это обязательство и через это еще более закрепило свое бытовое право наследования» [4, с. 87]. И даже церковнослужители стали назначаться, а не выбираться.

Таким образом, духовная школа стала сама по себе фактором более тесного словного подбора и замыкания духовенства. Духовная школа содержалась на средства архиерейского церковного хозяйства и по своей дешевизне стала самой доступной для приходского духовенства. Через школьный диплом в быту духовенства стал совершаться глубокий внутренний переворот. Над наследственным правом стало преобладать, вслед за школьным цензом, повышенное требование не только интеллектуальных, но и моральных достоинств соискателей приходских мест.

Еще одним обстоятельством, способствовавшим превращению духовенства в особое сословие, была «распространенная, хотя и негласная, практика передачи церковных мест по наследству» [4, с. 87]. Дом и усадьба священника находились в его частной собственности. Поэтому сын священника, получив образование, оказывался более приемлемым кандидатом на замещение отцовского места, чем человек, которому, чтобы получить место, пришлось бы выкупать дом и усадьбу. Часто бывало так, что и неученый наследник имел возможность пересилить своего ученого соперника, «опираясь на владельческое право на наследственное строение при церкви и запрашивая за него с претендента, за свое наследное место непомерную плату» [1, с. 340]. По этой причине «Петр I указами от 1718 года запретил строительство частных домов на церковной земле, и потребовал, чтобы приходы сами строили жилища для клира» [3, 326]. Однако, это распоряжение исполнялось в активно строившейся новой столице царя - Петербурге, в котором «правительство поощряло прицерковное строительство на дармовой земле» [2, с. 821].

Из наследственного права на дом и усадьбу выросла негласная наследственность самих священнических, диаконских и причетнических мест. И такая наследственность поддерживалась епархиальными архиереями, которые почитали своею обязанностью заботиться об устройении материального благополучия семейств духовного чина. Уродливым порождением негласного наследственного права на церковное место стало практика продаж этих мест. Когда в семье священника или диакона не было наследников или наследницы-невесты, то семья продавала дом ставленнику, а вместе с домом

продавалось и место. Духовные власти «пытались препятствовать такого рода «продажам», особенно когда такой человек оказывался без достаточного образовательного ценза или лицом, по иным причинам мало способным для служения Церкви» [4, с. 88]. Несмотря на это, полностью пресечь эту практику не удавалось до конца XVIII века. Замкнутый духовный чин не мог удержать в своих рядах всех принадлежавших к нему по рождению. Поэтому на протяжении XVIII века правительство проводило так называемые «разборы» духовного чина, в результате которого множество духовных лиц перешло из духовного сословия в податный или рекрутировалось в армию.

Первые разборы были произведены еще при Петре I, и «были вызваны необходимостью пополнения армии во время шведской войны» [3, с. 328]. С 1705 года начались рекрутские разборы в монастырских и архиерейских вотчинах. С 1708 года рекрутские разборы распространялись на тех, кто уклонялся от обучения в духовных школах, а затем за ревизией 1719 года последовал рекрутский набор среди самого духовенства.

Изъятие излишков духовенства делалось не только в податные сословия или в солдаты. Для грамотных и способных «был открыт выход на чиновничью службу и в ученые специальности, в которые государство в 18 веке испытывало острую нужду» [4, с. 90]. Лучших учеников забирали из семинарий в Академию наук, в Московский университет, в Медико-хирургическую академию.

Рекрутские наборы не прекращались в течении всей шведской войны, и закончились лишь в 1740 году. К этому времени оказалось, что ряды духовенства сильно опустели, так что во многих епархиях церкви оставались вовсе без священников. Вследствие этого Святейший Синод обратился к правительству «прося, наконец, пощады своему ведомству», [1, с. 341] и прося разрешение ставить священниками лиц без специального образования, но добронравных.

Позиция правительства по отношению к духовенству изменилась заметно лишь при Екатерине II. Политические процессы по обвинению духовенства в пропусках торжественных богослужений в дни, связанных с царским домом стали редкостью. Хотя Святейшему Синоду не удалось добиться от императрицы сокращения таких дней, но опущения в этом отношении карались по повелению императрицы лишь незначительными церковными епитимьями» [3, с. 344].

Духовенство не было ограничено и от телесных наказаний. Лишь при Екатерине II вышел указ от 7 июня 1767 года, в котором говорилось о том, что духовенство, подвергаемое телесным наказаниям «теряет должное по характеру своему от общества почтение, пастве же подается немалый соблазн и причина к презрению» [4, с. 91]. В связи с этим Святейший Синод издал указ о том, «дабы священникам и иеромонахам как пристрастных расспросов, так и никаких телесных наказаний чрез побои в духовных командах отнюдь чинить не было, а единственно исправляемы были вместо телесного наказания, приличным духовенству трудами и отрешением от дохода и от прихода, по рассмотрению» [4, с. 91]. Этим указом отменялись телесные наказания как дисциплинарная мера, применяемая епархиальной властью по отношению к духовенству.

Таким образом, в течение 18 века духовенство стало одним из сословий Российской империи. Этому способствовала политика русских монархов и это было закреплено рядом государственных актов. Сословность духовенства просуществовала до второй половины 19 века.

Литература

1. Знаменский, П.В. История Русской Церкви: учебное руководство. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.

2. Карташев, А.В. История Русской Церкви. – М.: Эксмо, 2005.
3. Смолич, И.К. История Русской Церкви 1700–1917. Кн. VIII. Часть 1. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
4. Цыпин Владислав, прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейшие периоды. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006.

УДК 2

КЁЛЬНСКОЕ АРХИЕПИСКОПСТВО И КАРЛ СМЕЛЫЙ НАКАНУНЕ ОСАДЫ НОЙСА (1472–1474 гг.)

Черкасов Дмитрий Николаевич,

Белорусский государственный экономический университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается внутривластная борьба в Кёльнском архиепископстве в 1472–1474 гг. и попытка герцога Бургундского Карла Смелого использовать ее для подчинения Кёльна, приведшая к острому бургундо-имперскому противостоянию и осаде Нойса в 1474–1475 гг.

После 50-летнего правления Дитриха II фон Мёр (24.4.1414–14.2.1463) [5, с. 39–40], Кёльнское архиепископство увязло в долгах, многие владения были заложены [3, с. 1]. Избранный архиепископом Рупрехт Пфальцский (30.4.1463–16.7.1480) [5, с. 40], вынужден был подписать ряд обязательств (*Erblandesvereinigung 1463*), существенно ограничивших его власть в пользу сословий. Новый архиепископ попытался оздоровить финансовое положение своих владений и выкупить заложенные ранее земли за счет доходов капитула и увеличения налога с городов. Он искал возможность вернуть всю полноту власти и обойти условия *Erblandesvereinigung 1463* при поддержке императора на рейхстаге в Регенсбурге в июле-августе 1471 г., что вызвало сопротивление сословий [3, с. 7], которые в декабре 1471 г. окончательно отказали ему в повышении налогов, вступив в открытую борьбу [3, с. 9, 34].

В условиях противостояния с капитулом и городами, Рупрехт искал поддержки у своего брата пфальцграфа Рейнского Фридриха и герцога Бургундского Карла Смелого. Для Карла это был подходящий повод, чтобы вмешаться в дела архиепископства и утвердить там своё влияние. 18 марта 1472 г. он направил кёльнскому капитулу письмо, в котором изъявлял готовность выступить посредником в споре [1, с. 6–7].

Однако стороны, казалось, сумели прийти к консенсусу самостоятельно и 4 ноября 1472 г. заключили договор, по которому Рупрехт соглашался вернуться к условиям *Erblandesvereinigung 1463*, но дальнейшие переговоры выявили, что капитул намеренно вводили в заблуждение. В ответ капитул, при поддержке ряда городов во главе с Кёльном, 23 марта 1473 г. избрал «хауптманом» и защитником архиепископства каноника Германа Гессенского, фактически передав ему управление государством [3, с. 36–37].

Тогда архиепископ решил использовать силу и 6 апреля 1473 г. попытался захватить г. Арвайлер, открыто вставший на сторону капитула. Войну остановило посредничество архиепископа Трирского и пфальцграфа Рейнского: было установлено перемирие на 2 месяца (с 27 мая 1473 г.) [3, с. 39–40], которое противники использовали, чтобы укрепить свои позиции: 5 июня 1473 г. Кёльн заключил союз с капитулом, предполагавший оказание военной помощи, а 24 июля аналогичный союз с ландграфом Генрихом Гессенским, братом Германа [3, с. 42–43].

Со своей стороны, архиепископ Кёльнский обратился к герцогу Бургундскому, войска которого завершали завоевание соседнего Гельдерна. 4 августа 1473 г. Рупрехт прибыл в его лагерь возле г. Зутфен с просьбой о помощи [2, р. 65]. Карл не

отказал, но активно вмешиваться во внутреннюю борьбу на данном этапе воздержался, поскольку рассчитывал на поддержку императора в вопросе создания собственного королевства. Провал этих планов после встречи с Фридрихом III в Трире в октябре-ноябре 1473 г., позволил действовать герцогу Бургундскому более решительно. 11 декабря 1473 г. посол Карла Смелого Этьен де Карвен заключил договор с архиепископом Кёльна, по которому тот признавал герцога Бургундского защитником архиепископства, и потребовал от имени герцога вернуть отнятые у архиепископа города и земли [3, с. 48].

В конце ноября 1473 г. в Кёльн с посреднической миссией прибыл император Фридрих III. 14 декабря 1473 г. он направил к архиепископу папского легата и своих представителей, чтобы уладить спор. Однако Рупрехт ответил, что у него есть защитник в лице герцога Бургундского [3, с. 45], после чего император, приехавший в Кёльн из Трира, где у него произошел разрыв с герцогом Бургундским, открыто поддержал Германа Гессенского [2, р. 148]. 3 января 1474 г. Герман принес клятву верно служить императору, а Фридрих III обещал ему свою поддержку и защиту [4, с. 466–467].

В свою очередь, Карл Смелый попытался утвердиться в Кёльне, куда 11 марта 1474 г. снова прибыл Этьен де Карвен и потребовал от города выдать врагов епископа, вернуть епископский дворец и признать герцога Бургундского своим защитником. Бургундские знамена с гербами были вывешены на главных зданиях города. Узнав о требованиях герцога, разъяренные горожане закидали бургундские флаги навозом и втоптали их в грязь, что подтолкнуло Карла Смелого к более решительным действиям [3, с. 48]. 27 марта 1474 г. он заключил союз с Рупрехтом по которому обязался вернуть ему ряд мятежных городов (Андернах, Бонн, Боппард, Зонс, Нойс, Юрдинген, Хюльхрат), заставить Кёльн признать суверенные права архиепископа, выплатить штраф и принести клятву верности. Архиепископ получал в долг 200 тыс. гульденов, под залог городов Брилон, Фолькмарсен и Юрдинген, а бургундцы получали право свободного прохода по территории архиепископства [4, с. 468–470].

Император объявил действия герцога Бургундского покушением на имперские права и призвал князей и города империи оказать помощь Кёльну [2, р. 150–151]. Карл Смелый еще не был готов развязать войну, скованный многочисленными внутри и внешнеполитическими проблемами, поэтому предложил создать 20 мая 1474 г. съезд в Маастрихте, куда пригласил враждующие стороны [3, с. 54]. Но сам Карл, очевидно, не слишком полагался на переговоры, поскольку в письме архиепископу от 23 апреля 1474 г., сообщал, что направил ему на помощь подкрепления из Гельдерна [2, р. 153]. Съезд так и не состоялся, поскольку капитул не прислал своих представителей в Маастрихт.

Одним из городов, которые Карл Смелый обещал вернуть архиепископу Рупрехту, был Нойс. В июне 1474 г. представитель Карла Роберт фон Арбург предложил городу перейти под защиту герцога, но получил отказ. Магистрат Нойса не сомневался реакции Карла Бургундского и стал готовиться к обороне. В город прибыл со своим отрядом Герман Гессенский, его брат ландграф Генрих прислал около 1200 воинов [3, с. 55].

С 16 июня в Маастрихте начался сбор бургундской армии. 22 июня 1474 г. Карл Смелый опубликовал эдикт, в котором запретил подданным своих владений вести торговлю с мятежными городами архиепископства Кёльнского и объявил о намерении восстановить власть архиепископа Рупрехта, что можно считать официальным объявлением войны. 21 июля 1474 г. бургундская армия в 16-20 тыс. чел. выступила в поход [2, р. 157–158]. 25 июля 1474 г., Карл направил Кёльну письмо и еще раз предложил выбор между тяжелым испытанием и переходом под его защиту [1, с. 12]. Кёльн не ответил. 29 июля армия Карла Смелого подошла к Нойсу. Попытка взять

город с марша не удалась. Началась знаменитая осада, длившаяся 11 месяцев, спровоцировавшая войну между герцогом Бургундским и Империей и притянувшая к себе внимание всей Европы [2, р. 159].

Литература

1. Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere die alte Erzdiöcese Köln. Neunundvierzigstes huft. – Köln: J&W. Boisserées, 1889. – 192 s.
2. Toutey, E. Charles le Téméraire et la ligue de Constance / E. Toutey. – Paris: Hachette, 1902. – 488 p.
3. Schmitz, F. Der Neusser Krieg // Rheinische Geschichtsblätter. Zweiter Jahrgang (1895–1896) / F. Schmitz. – Bonn: P. Hanstein, 1896. – S.1–10, 33–60.
4. Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins oder Erzstifts Cöln, der Fürstenthümer Jülich und Berg, Geldern, Meurs, Cleve und Mark, und der Reichsstifte Elten, Essen und Werden. – Düsseldorf: H. Voss, 1858. – Bd.4. – 846 s.
5. Walter, F. Das alte Erzstift und die Reichsstadt Cöln, ihre geistliche und weltliche Verfassung und ihr Recht / F. Walter. – Bonn: A. Marcus, 1866. – Buch 1. – 433 s.

УДК 316.74:2(476)

РЕЛИГИОЗНАЯ АКТИВНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ: ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И КОЛЛЕКТИВНЫЙ АСПЕКТ

Шкурова Елена Валерьевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье представлены результаты оценки последователями различных конфессий Беларуси характера своего участия в индивидуальных и коллективных религиозных практиках. Данная оценка является одним из показателей многомерной модели религиозности, используемой для изучения поликонфессиональной среды.

Ритуальная составляющая является одним из базовых компонентов религиозной системы и, наряду с другими характеристиками, позволяет судить об особенностях вовлеченности населения в религию. В обществах с поликонфессиональной средой изучение различных аспектов религиозности требует исследовательского подхода, обеспечивающего возможность сопоставления характеристик религиозности для разных конфессиональных групп.

В Беларуси такой проект реализуется с 2012 года в рамках кросс-конфессионального подхода, основанного на многомерной модели религиозности [1]. В качестве отдельных показателей данной модели выступают характеристики регулярности совершения индивидуальных религиозных (культовых) действий и участия в коллективных религиозных (культовых) действиях, которые в сочетании с другими показателями позволяют судить о степени религиозной активности населения Беларуси.

В разработанной многомерной модели изучения религиозности регулярность совершения религиозных действий, индивидуальных и коллективных, соответствует разным степеням религиозной вовлеченности: большая регулярность – большей вовлеченности, и наоборот.

В результате исследования выявлено, что при совершении индивидуальных религиозных действий респонденты демонстрируют высокую активность: 84,4 % от их общей численности молятся, медитируют и т.д. (в зависимости от типа исповедания) с частотой не менее нескольких раз в неделю, при этом 73,1 % из указанного числа делают это ежедневно или постоянно. Численность респондентов, вовсе не совершающих индивидуальных религиозных действий, минимальна и не превышает 2 %.

Достаточно активны респонденты и в отношении коллективных религиозных действий: 69,0 % опрошенных участвуют в них не реже раза в неделю и 80,4 % – не реже

нескольких раз в месяц. Следует отметить, что все приведенные данные получены на основе самоотчета респондентов.

Регулярность участия в коллективных религиозных действиях может выступать контрольной переменной по отношению к частоте совершения индивидуальных религиозных практик, поскольку предполагает необходимость физического присутствия респондентов в определенном месте в определенное время для взаимодействия с другими последователями. Соответственно комплексная характеристика участия в религиозной деятельности требует выявления не только количественных, но и качественных ее аспектов.

Это актуализирует значимость оценки респондентами целей участия в коллективных религиозных действиях. Для большей части респондентов (42 %) основной целью участия в коллективных священнослужениях оказалось общение с объектом веры, что соответствует бескорыстному служению и позволяет судить о сильной степени вовлеченности. Более трети (34,7 %) отметили позиции, соответствующие высокой прагматике и средней степени вовлеченности: соблюдение религиозного долга (12,2 %), переживание духовной общности с единоверцами (11,2 %), получение нового опыта для дальнейшего самосовершенствования (11,3 %). Заметной является также доля ответов, которые можно причислить к утилитарной прагматике и к слабой степени вовлеченности: получение помощи от Бога или высших сил (20,5 %).

Таким образом, значения переменных, характеризующие сводный показатель совершения религиозных (культовых) действий, свидетельствуют, с одной стороны, о высокой регулярности индивидуальных и коллективных практик респондентов, с другой, о наибольшей частоте участия опрошенных в основных священнослужениях – самых частых и значимых, а потому широко известных.

В связи с последним соображением можно предположить, что выявленная высокая регулярность совершения индивидуальных и коллективных культовых действий свидетельствует о наличии у белорусов потребности в социальной сплоченности, реализуемой на основе значимых видов активности, а также о том, что для многих эта потребность удовлетворяется через религиозное взаимодействие. Это позволяет судить, что религия является для белорусов прежде всего сферой коллективных добрых дел, и лишь в некоторой степени – практикой служения трансцендентному идеалу, кардинально определяющему образ жизни.

Литература

1. Карасева, С.Г. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–133.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВИКИНГОВ И АРАБОВ

Ярошенко Александра Артуровна,

Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина

(г. Брест, Беларусь)

В данной статье рассмотрен такой феномен, как принятие викингами-язычниками ислама. В ней раскрываются и анализируются факты, свидетельствующие о данном процессе. В статье обосновывается мысль о том, что между арабами и викингами происходили довольно тесные отношения. Одним из аспектов которых являлся, как культурный, так и религиозный обмен опытом.

В наше время остро стоит вопрос взаимодействия Западной и Восточной цивилизаций. Европейская и арабская модели развития начали свое сотрудничество еще сотни лет назад. Например, первые связи норвежцев с мусульманами были ещё во времена викингов. Поэтому изучение отношений Скандинавского региона и арабской цивилизации может способствовать развитию культурного самосознания и межкультурного уважения. Что еще более важно, они подчеркивают, что взаимодействие между мусульманами и европейцами превышает с каждым годом все чаще проскальзывающие новостные заголовки, касающиеся иммиграции или обзоры проблемы терроризма и прочие не весьма приятные моменты. Ведь были и положительные моменты их соприкосновения. На сегодняшний день в скандинавских странах были обнаружены десятки тысяч арабских монет IX и X веков. Кроме монет, подтверждением коммерческих отношений с Востоком является арабское и иранское серебро, найденное в погребениях того периода [2]. Известно также об обменах посольствами. Первичное впечатление от этого – удивление, что настолько разные менталитеты, разные верования, обряды и обычаи, но они все-таки находили способы слаженной работы. К тому же есть упоминания даже о том, что викинги принимали ислам.

В 1872–1895 годах недалеко от Стокгольма проводились археологические раскопки центра торговли времён викингов — локация Бирка. В древнем захоронении, датированном IX веком нашей эры, учёные обнаружили серебряное кольцо с розово-фиолетовым полудрагоценным камнем. Современный анализ находки показал, что на камне была выгравирована надпись на арабском «За Аллаха» (также её можно интерпретировать как «Аллаху»). Артефакт был извлечён из прямоугольного деревянного гроба вместе с остатками одежды, брошами и другими ювелирными изделиями. И хотя сам скелет был почти полностью уничтожен временем, учёным удалось установить по украшениям и одежаниям, что он принадлежал женщине, которая умерла приблизительно в 850 году новой эры. Кольцо было внесено в каталог Шведского исторического музея в Стокгольме и обозначено, как изделие из позолоченного серебряного сплава с аметистом, на котором нанесена куфическая надпись «Аллах». Объект привлек внимание международной команды исследователей во главе с биофизиком Себастьяном Вярмляндером из Стокгольмского университета. «Это единственное кольцо с арабской надписью, найденное в Скандинавии. Ранее мы находили кольца, выполненные в арабском стиле, но на них не было никаких надписей», — говорит Вярмляндер. При помощи сканирующего электронного микроскопа исследователи провели тщательный анализ. Он показал, что описание кольца из музейного каталога оказывается не совсем верным. Кольцо состоит из высококачественного серебряного сплава, содержание серебра составляет 94,5%. Камень представляет собой кусок натриево-известкового стекла с арабской надписью, упоминающей имя Аллаха в некотором падеже. Хотя камень не является аметистом, это не значит, что кольцо было низкопробным. Цветное стекло было очень экзотическим материалом в Скандинавии, утверждают учёные. Что же касается самой надписи, то её можно интерпретировать разными способами. Она может читаться как «Илла-лах» («За Аллаха/Аллаху»), либо же как «Иншалла(х)» («на всё воля Аллаха»). Примечательно, что кольцо, в отличие от его владельца и других предметов, очень хорошо сохранилось. На нём до сих пор заметны риски от напильника, что означает, что оно носилось недолго и не сменило множества владельцев [1]. Как и любое событие подобного рода, оно даёт основания для выдвижения различных теорий. Одна из них состоит в том, что эта женщина исповедовала ислам. Но есть и другие доказательства этого.

Викинги были известны не только, как торговцы, но и в первую очередь снискали в мировом сообществе славу воинов и захватчиков. Норманны обрушилась на му-

сульманскую Испанию. Впервые корабли викингов появились у андалусских берегов вскоре после разорения Нанта – в 844 г.; это событие открыло длительную историю набегов норманнов на западную часть исламского мира [3].

В 889 г. викинги дошли до самой Севильи, пока их не разгромили на полях Таблады. Уцелевшие норманны осели в окрестностях, и многие впоследствии обратились в ислам. Свидетельства, имеющие отношения к принятию викингами ислама, включают в себя запись географа XVI века из мусульманской цивилизации – Амина Рази, который сказал: «Они (викинги) высоко ценили свинину. Даже те, кто принял ислам, очень любили свинину и не могли от нее отказаться» [4]. Конечно, помимо Амина Рази были и другие мусульмане, которые упоминают этот удивительный факт. В записях Омара Мубайдина говорится: «Викинги совершали многочисленные походы как против мусульманских, так христианских государств на Пиренейском полуострове. Впоследствии викинги, которые приняли ислам, обосновались в юго-восточной Севилье и занимались поставками сыра в Кордову и Севилью» [4]. Здесь автор напрямую говорит о том, что европейцы, при своих завоевательных походах зачастую оставались на этих территориях, ассимилируясь с местным населением, помимо этого, принимая новую веру

Таким образом, реконструируя прошлое, мы можем однозначно сказать, что между арабами и викингами происходили довольно тесные отношения. Одним из аспектов которых являлся, как культурный, так и религиозный обмен опытом. Археологические данные и упоминания людей, живших в то время дают основания для предположения такого феномена, как принятие язычниками-викингами ислама.

Литература

1. Вести.ру: На кольце викингов учёные обнаружили надпись «За Аллах» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2435253>. – Дата доступа: 13.10. 2017
2. Викинги и мусульмане – Абдул-Вахед Ниязов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://abdul-vakhed.livejournal.com/108513.html>. – Дата доступа: 14.10. 2017
3. Первые столкновения арабов и викингов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://id77.livejournal.com/94147.html>. – Дата доступа: .01.05.2017.
4. Пять фактов о викингах и мусульманах, которых вы не знали [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islam-today.ru/istoria/5-faktov-o-vikingah-i-musulmanah-kotorih-vi-ne-znali>. – Дата доступа: 14.05. 2017
5. Фольклор: арабы и викинги [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://folkler.ru/fakty/araby_i_vikingi. – Дата доступа: 14.10.2017.

ВОПРОСЫ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

УДК 291.73

РЕЛИГИОЗНЫЙ КИБЕРЭКСТРЕМИЗМ: ПРИЧИНЫ И СПОСОБЫ БОРЬБЫ С НИМ

Блинова Олеся Александровна,
Уральский государственный педагогический университет
(г. Екатеринбург, Россия)

Статья посвящена специфике проблемы религиозного киберэкстремизма. Религиозный киберэкстремизм является одной из разновидностей экстремизма вообще и религиозного экстремизма, в частности. В работе определяются основные причины быстрого распространения религиозного киберэкстремизма, который оказывает губительное влияние в первую очередь на детей и подростков. В заключение определены основные направления деятельности социальных институтов, целью которых является предупреждение негативных последствий религиозного киберэкстремизма.

С точки зрения лингвистики, экстремизм – это «стояние на краю, далеко от середины». Понятие экстремизма обозначает предельную крайность в его реализации, угрожающую спокойствию и безопасности общества, влекущую исключительно негативные последствия. Понятие религиозного экстремизма не имеет четкого определения, не существует оно и как юридический термин, тем не менее, его можно рассматривать как призывы к переустройству мира на основе отрицания целостности системы религиозных убеждений и ценностей с целью установления единых религиозных догм в качестве общественно-государственных законов.

Религиозный экстремизм, как и экстремизм вообще, отличаются следующие особенности:

- 1) жестокость, цель экстремизма оправдывает любые средства ее достижения;
- 2) нигилизм, т.е. отрицание всех традиционных ценностей и, в первую очередь, отрицание ценности человеческой личности. Человек, не разделяющий ценностей экстремистов, становится «неверным» еще до совершения какого-либо действия;
- 3) интолерантность, т.е. существование только одной верной религии, не терпящей ни малейшего отклонения.

Мир религиозного экстремиста черно-белый, в нем есть только одна, его, истинная религия, несущая истинные ценности и правила, и «ложные» религии, подлежащие уничтожению вместе со своими адептами. И единственный способ установление этого мира – борьба.

На сегодняшний день распространение религиозного экстремизма набирает устрашающую скорость, по данным Информационно-аналитического центра МВД РФ более, чем в 2 раза увеличилось количество преступлений экстремистского характера, с 622 в 2011 году до 1450 в 2016. По данным Центра экономических и политических реформ, количество осужденных по т.н. «антиэкстремистской» статье, а именно, ст. 282 УК РФ «Возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства» за последние 5 лет возросло в 3 раза, со 137 до 414 [1]. Одной из причин такого увеличения является распространение, доступность и огромная популярность социальных сетей и интернет-сообществ, позволяющие материа-

лам соответствующего характера безконтрольно и беспрепятственно перемещаться между пользователями, вербуя все новых и новых участников, порождая такую разновидность экстремизма, в т.ч. и религиозного, как киберэкстремизм. Так по данным Информационно-аналитического центра «Сова» количество осужденных именно за виртуальные призывы к экстремизму с 2013 по 2015 год увеличилось почти в 3 раза, с 20 до 54 человек [2].

В качестве причин, делающих возможным существование и развитие религиозного киберэкстремизма, можно выделить:

1. Несовершенство интернет-цензуры, согласно ФЗ № 139 «Об информации, информационных технологиях и защите информации» от 28.07.2012, Интернет не имеет четких границ (информацию, запрещенную в одном государстве, можно найти на сайтах другого) и носит глобальный характер, что делает затруднительным определение авторства.

2. Несовершенство лингвистической экспертизы интернет-контента, поскольку, во-первых, существует опасность не увидеть экстремистскую направленность материалов за грамотно сформулированными текстами. А, во-вторых, экспертам зачастую приходится работать с переводами иноязычных материалов, т.е. со вторичными текстами, что усложняет работу экспертов и допускает возможность ошибочной интерпретации.

Наибольшую опасность религиозный киберэкстремизм представляет для детей и подростков, которые в силу своих психологических и ментальных особенностей не могут критически оценить содержание информации, а стремлении к оппозиционности делает их легкой добычей для экстремистских интернет-сообществ именно религиозной направленности. Каким образом можно обезопасить детей и подростков от негативного влияния религиозного экстремизма? Мудрецы древности говорили о том, что изменить окружающий мир можно только, начав с себя: «Совершенный человек все ищет в себе, ничтожный – в других» (Конфуций). Другими словами, основным противодействием религиозному экстремизму является самодостаточная личность, обладающая внутренней твердостью, сознанием, которое независимо от внешних негативных влияний, личность, способная критически оценивать происходящее вокруг, осуществлять независимый выбор и нести за него ответственность. Такая личность не возникает спонтанно, она складывается, формируется в процессе социализации, воспитания и образования. Иными словами, для того чтобы заложить основы формирования самодостаточной личности необходимо комплексное и систематическое взаимодействие общества, семьи и школы. Благодаря слаженной и конструктивной работе этих трех социальных институтов, у ребенка формируются мышление и моральное сознание, являющиеся основой для развития способности к свободному выбору, оценке.

Какие направления деятельности могут способствовать формированию самодостаточной морально-нравственно развитой личности?

1. Воспитание у детей уважения к Другому, его мыслям, убеждениям и принципам. А также воспитание данного качества у родителей и значимых взрослых, поскольку ребенок для них является Другим и несомненно заслуживает уважения

2. Комплексная просветительская работа:

- средствами образования, например, в рамках уроков ОРКСЭ в начальной школе и в рамках истории и обществознания в среднем и старшем звеньях, а также на уроках информатики, разъясняя подросткам механизм распространения и деятельности экстремистских групп и организаций;

- посредством СМИ, через организацию и трансляцию интеллектуальных ТВ-шоу для детей и подростков религиозной, правовой и антиэкстремистской направленности

сти. При помощи размещения в сети баннеров, предупреждающих об опасности, исходящей от экстремистских групп религиозного содержания;

- при помощи профилактических мероприятий ОПДН, разъясняющих правовые и юридические последствия участия в экстремистских организациях.

3. Усиление контроля за деятельностью подростков в сети, как со стороны родителей, так и со стороны надзорных органов, Генеральной прокуратуры и Федеральной службы РФ по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

4. Грамотное планирование занятости детей и подростков родителями. Комплексное сочетание интеллектуальных и спортивных занятий.

Подводя итог, нужно сказать, что одним из способов борьбы с религиозным кибекстремизмом является формирование правового и нравственного сознания детей и подростков средствами воспитания и образования.

Литература

1. Шибутов, М. Терроризм в России – нарастающая динамика [Электронный ресурс] / М. Шибутов // REGNUM. Информационное агентство. – 2017. – 4 апреля. – Режим доступа: <https://regnum.ru/news/society/2258514.html>. – Дата доступа: 26.02.2018.

2. Дергачев, В. Экстремизм до степени смещения [Электронный ресурс] / В. Дергачев, А. Винокуров // ГАЗЕТА.RU. – 2016. – 5 мая. – Режим доступа: https://www.gazeta.ru/politics/2016/05/04_a_8211929.shtml. – Дата доступа: 26.02.2018.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ: ИСТОКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЕВРОПЕЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

Бучнева Наталья Болеславовна,

ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь»

(г. Витебск, Беларусь)

В докладе рассматривается проблема распространения экстремизма в молодежной среде на религиозной основе как фактор угрозы стабильности существования современного правового государства и гражданского общества. Определяются истоки религиозного экстремизма, влияние на данное явление социально-политических процессов, которые наблюдаются в современных европейских государствах. Прослеживаются изменения, происходящие в идейно-нравственной основе молодого поколения. Отмечается усиление неконформизма в молодежной среде, обусловленное влиянием современных субкультур. Дается оценка возможным последствиям распространения радикальных взглядов в условиях многонационального и поликонфессионального европейского общества.

Проблема развития экстремизма знакома обществу не одно десятилетие. Его формы и проявления разнообразны, поиск методов борьбы с экстремизмом является одним из основных направлений внутренней политики любого современного государства. Несмотря на многолетний опыт, общество и институты власти не выработали универсальной, заведомо эффективной системы противодействия его распространению. Это обусловлено, с одной стороны, быстро меняющейся ситуацией в сфере социально-политических процессов, которую стимулирует сформировавшаяся прозрачность европейских границ, с другой – многообразием форм проявления экстремистских настроений, имеющих разнообразную идейную и социальную основу.

События, происходящие в странах Европейского Союза, ярко демонстрируют тенденцию к «омолаживанию» радикальных течений и взглядов. Этому способствует, во-первых, внутриевропейская интеграция молодежных культур, во-вторых, возрастающая политическая активность в молодежной среде, в-третьих, размывание традиционно христианского европейского общества потоками мусульманской культуры, которые захлестнули европейские страны, но в большинстве случаев не принесли ожидаемого европейцами цивилизованного и взаимовыгодного обогащения культуры. К проблеме социальной адаптации все прибывающих беженцев, которая пришла извне, постепенно прибавилась не менее острая проблема внутреннего всплеска протестов как реакции неприятия тех изменений, которые стали наблюдаться в жизни коренных жителей Европы. Под влиянием этих перемен спустя некоторое время противниками «новых европейцев» из мусульманского мира стали не только представители старших поколений. За «чистоту» Европы стали активно выступать молодежные группы, которые увидели в волне мигрантов угрозу благополучному будущему, оценив риски, связанные с ростом безработицы и преступности в регионах Европейского Союза. Участвовавшие случаи насилия и разбоев в отношении местных жителей, сдержанная реакция на них со стороны официальных органов власти и непринятие должных законных мер по поддержанию безопасности усугубляются неудачными попытками официальных структур сгладить ситуацию путем выбора наиболее лояльных форм воздействия по отношению к нарушителям порядка. В результате незаметно на смену религиозной толерантности стал приходиться лозунг «Европа для европейцев», идейной основой которого, в том числе, избрана христианская религия как один из символов стабильности прежних общественных устоев. Стали формироваться неонацистские течения, число сторонников которых постепенно растет. Поскольку их активными приверженцами являются молодые люди, формирующийся в этой среде религиозный экстремизм все больше становится фактором угрозы стабильности существования современного правового государства и гражданского общества. Разделение по религиозному и национальному признакам всегда порождает наиболее жестокие проявления преступлений против человечества.

Современная молодежь является более мобильной, выбирает демонстративные методы проявления неконформистских настроений. При этом одновременно наблюдается стремление молодых людей отстаивать свои взгляды путем активного участия в политической борьбе. Молодежь осознает, какие возможности предоставляет политическое лидерство, и старается его получить. Все это в будущем может привести к формированию новых политических элит, которые, придя к власти, получат широкие возможности для проявления экстремистских взглядов, используя религиозную основу и накопившееся противостояние культур. Для многонациональной и поликонфессиональной Европы это может иметь разрушительные последствия.

Крайне неоднозначные настроения проявляет и новое мусульманское сообщество Европы. Молодые мигранты, прибывающие в Европейский Союз, все менее лояльны и все более требовательны. Их нежелание вливаться в общеевропейскую культуру очевидно. Становится привычным стремление мусульманской молодежи подчеркивать свою национальную и религиозную обособленность, получить своего рода автономию внутри уже сформировавшихся европейских сообществ.

Все возрастающей угрозой становится умелое манипулирование сознанием молодежи со стороны экстремистских террористических организаций. Имея прочную финансовую основу и прикрываясь религиозными идеями, они трансформируют гражданские взгляды и личностные качества молодых людей независимо от гендерной, национальной, социальной принадлежности, используя их как средство достижения собственных целей. Новыми адептами все чаще становятся молодые

европейцы, выросшие в традиционной христианской среде, не имеющие особенных материальных и иных проблем. Результатом подобной практики манипулирования становятся случаи проявления неконтролируемой агрессии в отношении лиц иной веры, вандализма и осквернения памятников архитектуры, культуры и искусства, теракты, совершаемые по религиозным мотивам и в культовых местах и т.д. При этом в сознании тех, кто идет на подобные действия, укореняется некая ложная истинность данных поступков, самопожертвование ради высшей цели, которую, по сути своей, молодые люди даже не осознают.

Современный мир стал крайне динамичен. События двух последних десятилетий наглядно демонстрируют, что ряд процессов, происходящих в политической и общественной жизни стран, постепенно выходит из-под контроля официальной власти. Становятся все более напряженными дипломатические отношения. Идея единой Европы не раз подверглась критике даже со стороны наиболее верных ее сторонников. Скрытая точечная поддержка внутренних локальных конфликтов политических элит в арабо-мусульманских государствах незаметно развернула вектор их агрессии в сторону тех, кто пытался манипулировать ею, преследуя свои политические и экономические интересы.

Молодежный экстремизм как явление нельзя назвать чем-то уникальным, присущим только современному обществу. Подобные проявления, в том числе на религиозной почве, происходили не одно столетие. Но всегда его обострение свидетельствует о снижении общей культуры, образованности, гражданской ответственности и духовности среди молодежи. Современное европейское общество, опирающееся на культ материального достатка и агрессивного лидерства, развиваясь в условиях стремительно меняющегося и совершенствующегося информационного пространства, упускает из виду процесс формирования взглядов и поведения молодежи, которая активно впитывает искаженное представление о духовных ценностях, жизненных ориентирах, личностных и нравственных установках. Важно понимать, что именно это поколение станет строить будущую Европу. Будет ли она опираться на традиционные гуманистические ценности, сохранит ли сформированную столетиями толерантность, останется ли единой, несмотря на многонациональность и поликонфессиональность, сумеет ли обеспечить гражданские, экономические, личностные и иные свободы своих граждан независимо от их вероисповедания, национальности, социального статуса и т.д. – это те вопросы, ответы на которые следует искать уже сейчас.

УДК 2

ФАНАТИЗМ КАК ДЕЗОНТОЛОГИЗАЦИЯ ВЕРЫ

Гридчин Антон Владимирович,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена концептуальному анализу феномена веры, которая выступает в качестве основания любого религиозного сознания, и феномена фанатизма как явления суеуго модернистического. Также выявлена онтологическая связь фанатизма с религиозной и расовой нетерпимостью.

В свете проблем десакрализации и секуляризации религии, в современном плюралистическом мире нарастают тенденции экстремистского характера. Обмирщение религиозных ценностей приводит к искаженной интерпретации мессианских, эсхатологических, сотериологических чаяний мировых религий. Это, в свою очередь, является фактором, способствующим образованию террористических группировок

религиозно-экстремистского толка, противоборствующих как иным религиозным верованиям, так и обществу в целом.

Прежде, чем перейти к детальному рассмотрению вопроса, было бы небезынтересно ознакомиться с этимологией данных понятий. Слово вера старославянского происхождения (вѣра), является калькой с греческого «πίστις» (Пистис), которое, в свою очередь, обнаруживает корни в древнегреческой мифологии в слове «πίστιος» (Пистиос, верный) – один из эпитетов Зевса; греческое «πίστις» имеет скорее значение «твердость», «устойчивость», «верность» и часто противопоставляется лжи, как «истина», «искренность», «прямота» [1, с. 671]. Веру в таком случае следует понимать, как преданность высшим идеалам, некую принципиальность, которая в жизни выражается как стойкость, выносливость по отношению к жизненным тяготам и испытаниям. В украинском и чешском языках вера, пишется как «вира», также прослеживается связь с ивритским словом «овира», что буквально означает «в воздух». Отсюда в русском языке, в строительном словоупотреблении, мы находим слово «вира» – вверх. Санскритское слово «вира» означает герой, в латинском языке мы находим слово «virilis» – мужской, свойственный мужчине (вирильность).

Из всех вышеприведенных значений можно заключить, что это слово изначально имеет религиозный подтекст и понимается онтологически, нежели в привычном бытовом смысле, как убежденность, уверенность. Вера – это то, что позволяет человеку возвыситься над своей феноменальной природой, она представляет собой антропологическое размыкание человека по отношению к горним сферам бытия. Это перманентная связь человека как экзистенциального существа с первоисток, центром бытия, Богом. В личностном смысле веру скорее следует понимать, как доверие, как вверение своей жизни под руководство высших сил. При таких условиях можно говорить о синергии волей, т.е. сложении волей субъективной и объективной. Такая перманентная открытость предполагает беспрепятственное осуществление промышленного проекта на всех уровнях человеческого бытия: личностном, социальном, историческом [2, с. 14].

Рассматривая понятие «фанатизм», мы также можем обнаружить религиозное происхождение это термина. Нужно уточнить, что такое явление как фанатизм, далеко не ограничивается религиозной сферой, но здесь мы сосредоточимся на его религиозном проявлении, как наиболее радикальном и показательном. Понятие «фанатик» происходит от латинского слова «fanum» (храм, святилище), применяемое для обозначения жрецов, практикующих экстаические культы; также в этимологическом словаре русского языка Макса Фасмера можно найти следующие сопоставления: от латинского «fanaticus» – одержимый божеством, неистовствующий, иступленный от «fanum» – «святыня», к одержимости идеей [5]. В самом общем смысле фанатизм – это лишенная рационального коррелята слепая вера в какую-нибудь идею. Причем в силу духовной слепоты и незрелости, фанатик выхватывает только ту часть идеи, которая субъективно согласуется с его инфантильными представлениями о реальности. При этом вся полнота и антиномичность жизни, напряжение и вопрошание, то что как раз и является глубинным содержанием религиозного сознания, он с легкостью упраздняет, оставляя себе не суть и смысл, а пустой идол, которому верит, которому служит и за который готов умереть. Как правило вычленяется такой аспект религиозной идеи, который отражает ее всеобъемлющий характер, но в силу обмирщенности и секулярности фанатичного сознания, эта тенденция к абсолютизации будет распространяться только в пределах феноменальной сферы – речь идет, в первую очередь, об аспекте мессианско-эсхатологической направленности [4, с. 231].

Понятие абсолютизации близко понятию идеализации: смысл последнего сводится к наделению качествами идеального реальных объектов. Идеализация как та-

ковая, есть ничто иное, как наделение чрезмерной ценностью объектов реального мира. Вера жезаключается в том, что человек не оценивает, а ценит. Оценка, суждение всегда имеют рациональное происхождение, разделение на свое и чужое носит прагматический характер, по-настоящему же ценить можно только «сердцем». Только «сердце», как центр человеческого бытия, способно объединить и примирить свое и чужое. Следовательно, в своих истоках вера опирается на ценностное отношение к бытию, которое не имеет ничего общего с отношением прагматического оценивания. Оценивание же имеет рациональную природу и неизбежно выливается в фанатизм, определяющий окружающую реальность как чужую, враждебную, не имеющую ценности. Таким образом, абсолютизация авторитета функционально осуществляется на уровне разума, вера же возникает из безусловного сердечного приятия, из бескорыстного ценностного отношения к миру, как имеющего начало в Боге. Обратим внимание: «сотворение кумира» есть не что иное, как абсолютизация относительно, а идолопоклонство – это деятельная реализация такой абсолютизации. Вот, что писал С. Франк о идеализации: «Чем пламеннее их вера в определенный идеал, чем более незбылем авторитет этого идеала, тем более слепо и жестоко они калечат и разрушают жизнь» [4, с. 236].

Таким образом, ключевой особенностью фанатичного мышления и сознания в целом является принципиальная неспособность видеть какие-либо свидетельства разума, даже при их очевидности для окружающих. И тут становится видим социальный характер фанатизма, т.к. выявляется он только со стороны общества, и становится очевидным в той степени в какой исключает и отрицает последнее. Если вера как фундамент становления личности неразрывно связана с ценностным, культурным отношением к Миру, Истине, Другому, то фанатизм отрицает культурное единение, соборность, общность. Крайний формализм и эксклюзивизм религиозных фанатиков, полагает также крайнюю несводимость и разделенность между иными религиозно-идеологическими формами, в виду отсутствия общего онтологического центра. Противоборство всяческому инакомыслию рассматривается, как положительное явление, как священная борьба во имя добра против зла. Это предельная онтологическая обособленность выливается также в радикальные методы вражды и противостояния (джихадизм, крестовые походы, массовые самоубийства).

Мессианская задача верующего человека по приближению «золотого века», осуществляется в борьбе с внутренним врагом, имеет личностный характер и направлена на преобразование внутреннего бытия, тогда как для фанатика первостепенным является приближение «земного рая» и борьба с врагом внешним. Как отмечал Н. Бердяев, «психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, все остальное губит» [3, с. 70].

Исходя из вышеприведенных соображений, можно сделать некоторые выводы: во-первых фанатизм как таковой к вере имеет косвенное отношение, и скорее является ее дезонтологизацией, симулякром нежели одной из ее форм или модификаций; во-вторых фанатизм крайне рационалистичен, «бессердечен», связан с чрезмерным наделением значимостью отдельных объектов реальности (идолизация), тогда, как вера за основу берет ценностное отношение к жизни и базируется на принципах любви и сердечного приятия; в-третьих, фанатизм является сугубо социальным феноменом, он направлен на тотальное преобразование общества либо посредством идеологического мессианства, либо посредством военного воздействия.

Литература

1. Православная энциклопедия: в 17 т. 2000–2007 – Православная энциклопедия: в 17 т. – М., 2000–2007. – Т. 7. – С. 671.

2. Хоружий, С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 13–20.
3. Бердяев, Н.А. О фанатизме ортодоксии и истине / Н.А. Бердяев // Человек. – М., 1997. – № 9. – С. 67–75.
4. Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк // Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 230–236.
5. Фасмер, М.Р. Этимологический словарь русского языка / М.Р. Фасмер. – М.: Прогресс, 1964–1973.

УДК 343.9

ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКО-ПРАВОВЕДЧЕСКОЙ КВАЛИФИКАЦИИ ПРОЯВЛЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Давыдов Иван Павлович,

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

В докладе подчеркивается актуальность проблемы экспликации признаков религиозного экстремизма с целью консолидации усилий религиоведов и правоведов в деле осуществления религиоведческой экспертизы и применения контрэкстремистских профилактических и превентивных мер.

Современные исследователи выделяют различные формы экстремизма: социальный, этнический, политический, религиозный. «Религиозный экстремизм» – сравнительно молодое понятие, поэтому целесообразно было бы выработать единую для религиоведов и правоведов точку зрения на него.

Юристы уже предприняли некоторые шаги к его определению: «Религиозный экстремизм – нетерпимость по отношению к лицам, исповедующим другие религии, сопровождаемая призывами к совершению или совершением антиобщественных, зачастую противоправных, в том числе насильственных действий в отношении граждан» [3, с. 554]. Но «за бортом» такого определения остаются, например, верующие лица без гражданства и лица, индифферентно или же атеистически настроенные, в отношении которых экстремистами осуществлены противоправные действия. Криминологи под *религиозным экстремизмом* понимают социальное явление, проявляющееся в четырех взаимосвязанных формах: а) религиозного сознания, б) религиозной идеологии, в) религиозной деятельности, г) религиозной организации [1, с. 7–8]. Российское легальное определение экстремизма содержится в федеральном законе «О противодействии экстремистской деятельности» от 25 июля 2002 г. N114-ФЗ. Законодатель здесь применил дескриптивный метод и задал определение простым перечислением. Несложно заметить, что в статьях этого закона в качестве синонимичных употребляются слова «экстремизм» и «экстремистская деятельность», хотя очевидно, что смысл их должен быть различным. Законодатель практически исчерпывающе попытался перечислить формы экстремистской деятельности, но не раскрыл *суть* экстремизма и его *природу*, отнеся это к компетенции доктрины. *Анализ* приведенного в законе перечня показывает, что экстремистская деятельность по своему содержанию может выражаться в трех самостоятельных группах деяний: а) физические действия; б) распространение в обществе экстремистских идей; в) финансирование экстремистской деятельности.

Наиболее адекватное философско-религиоведческое описание феномена *религиозного экстремизма* на сегодняшний момент дал отечественный религио-

вед А.П. Забияко [2, с. 1220–1221] Важно, что указанный источник содержит также попытку *видовой классификации религиозного экстремизма*, на что не способен ни один законодатель, поскольку законотворчество ориентировано на выявление и регулирование общего, а не частного. Так, в зависимости от основной направленности, религиоведы выделяют: 1) интраконфессиональный [термин наш. – *И.Д.*], 2) экстраконфессиональный (термин наш. – *И.Д.*), 3) лично-ориентированный, 4) этнорелигиозный, 5) религиозно-политический и 6) социальный религиозный экстремизм.

На фоне сравнительно недавних попыток возведения понятия *религиозно-политического экстремизма* в родовое, существенным моментом здесь является включение религиозно-политического экстремизма в контекст религиозного экстремизма в качестве видовой составляющей однородных явлений. *Этно-религиозный (религиозно-этнический) экстремизм* обычно имеет широкий этнополитический подтекст, что подчеркивается современными политологами и востоковедами. Религиозный фактор зачастую играет ключевую роль в самоидентификации представителей титульной нации. Речь идет не просто о религиозности, а о принадлежности к исторически обусловленному вероисповеданию (конфессии) или же строго очерченному внутриконфессиональному учению.

Религиозным экстремизм делает – 1) религиозное общественное (реже индивидуальное) сознание, если и только если ему присущи признаки тоталитаризации и гиперболизации ценности определенного конгломерата религиозных идей в ущерб всем остальным религиозным и светским идеям (например, нигилизм и фанатизм); 2) религиозная идеология, характеризующаяся произвольным провозглашением «абсолютной истины», сопровождающееся игнорированием или пренебрежением значимости альтернативных точек зрения. При этом аксиологически мир рисуется монохромно, с резким отграничением своего («белого») от всего остального «черного»; 3) религиозная деятельность, направленная на воплощение в жизнь провозглашенной идеологии с использованием методов физического и психического насилия; 4) религиозные организации, подпадающие под легальное определение «экстремистской организации». Религиозному экстремизму могут быть присущи такие черты как: партикуляризм, конформность умонастроений, иррациональность мышления, иррегулярность проявления, стереотипизация поведения (социальная ригидность) – т.е. слепое копирование образцов, чреватых «славой Герострата».

Следует особо подчеркнуть, что далеко не всякий религиозный экстремизм сопряжен с обязательным насилием, но если таковое наблюдается в форме запрещенных уголовным законом общественноопасных, антиконституционных или аморальных деяний, целесообразно использовать понятие *криминального религиозного экстремизма*, который имеет пять типичных проявлений: 1) институциональное; 2) обособленное внеинституциональное; 3) необособленное внеинституциональное; 4) террористическое; 5) «неспецифическое» (термин условен. – *И.Д.* Объединяет все остальные общественно опасные злоупотребления – в широком смысле слова – свободой совести и вероисповедания, сопряженные с посягательством на различные социальные ценности).

Криминологами подчеркивается, что криминальный религиозный экстремизм (далее КРЭ) – самостоятельный подвид религиозного экстремизма, имеющий собственную детерминацию. Особенностью современного КРЭ может стать злоупотребление как легальными организационными формами, так и легальными средствами реализации прав и свобод человека и гражданина, в частности, свободы совести и вероисповедания. Система профилактики КРЭ может быть эффективной при условии ее направленности на все составляющие феномена религиозного экстремизма –

знание, идеологию, деятельность, организации. Собственно, в контексте *этнорелигиозного терроризма* как уголовно наказуемого деяния, речь может вестись исключительно о КРЭ.

В заключение еще раз подчеркнем, что экстремизм многогранен – религиозные сепаратисты и ксенофобы могут применять экстремистскую тактику в борьбе с инакомыслием, уничтожая даже памятники чуждой им религиозной культуры; экстремизм может быть и светским, направленным как против всех религий («борьба с религией» в условиях авторитарного/тоталитарного режима), так и выборочно – против определенной конфессии, особенно в контексте этнорелигиозного конфликта.

Существует опасность и экстримизации антиэкстремистской деятельности (по принципу «клин клином вышибают»). Антиобщественные акции, даже угрожающие перерасти в экстремистские, органы государства и общественные организации в соответствии с их правовым статусом и компетенцией должны предупреждать, контролировать и пресекать, не нарушая норм российского и международного законодательства. К примеру, меры политического, идеологического, информационно-пропагандистского, правового и специального характера по предупреждению, выявлению, пресечению и раскрытию религиозной экстремистской деятельности, минимализации ее последствий, должны осуществляться с соблюдением прав и свобод как верующих, так и неверующих.

Литература

1. Бурковская, В. А. Актуальные проблемы борьбы с криминальным религиозным экстремизмом в современной России. – М.: Ин-т правовых и сравнительных исследований, 2005.
2. Забияко, А. П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедия. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 1220–1221.
3. Религиозный экстремизм // Терроризм. Правовые аспекты противодействия: нормативные и международные правовые акты с комментариями, научные статьи. – М.: Эксмо, 2007. – С. 554.

УДК 343:316.346

МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Коваленко Елена Владимировна,

Житомирский государственный университет имени Ивана Франко

(г. Житомир, Украина)

В статье анализируется влияние традиционалистских религиозных ценностных ориентаций на распространение проявлений экстремизма в современном мире. Особенное внимание сконцентрировано на анализе соотношения либеральных ценностей западных демократий и религиозной идентичности мигрантов из стран Ближнего Востока и Северной Африки.

Процессы глобальной транзитивности в социокультурном пространстве современной цивилизации сопровождаются серьезными миграционными сдвигами. В наше время многие Европы столкнулись с мощной волной миграции, связанной с военными конфликтами на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Согласно докладом «Международная миграция и развитие» (2012) на нынешнем этапе развития человеческой цивилизации больше, чем в другие периоды, люди живут за пределами стран происхождения. За период с 1990 до 2010 годов количество мигрантов во всем мире выросло на 77 млн, то есть на 50 %. Значительная часть этого роста приходится на 2000–2010 [1, с. 4]. При этом три четверти всех международных мигрантов были в

возрасте от 20 до 64 лет, женщины среди них составляли 48 %. Ключевыми странами-реципиентами трудовых мигрантов стали такие страны, как Австралия, Великобритания, Германия, Новая Зеландия, США, Франция и др.

Эти страны столкнулись с серьезной проблемой реинтеграции миллионов мигрантов-беженцев, чуждых местному населению на уровне религиозной, культурной и исторической идентификации. Именно это не только поставило под угрозу культурную идентичность европейцев, но и стало причиной обострения этнических и религиозных конфликтов. В результате не последовательной миграционной политики в крупных европейских городах уже сформировались закрытые этнорелигиозные анклавные, резко возрос уровень этнической организованной преступности в сферах наркоторговли и торговли людьми, актуализировались массовые беспорядки и бунты с явной этнической и религиозной подоплекой.

«Новые европейцы» ориентируются на принятие «широкого спектра гарантированных либеральными политическими режимами прав, в первую очередь, в этнокультурной и религиозной сферах» [2, с. 56–57]. Но рецепция этих прав и свобод часто не уравновешивается приобретением мигрантами чувства социальной ответственности и солидарности, как атрибутивной характеристики функционирования гражданского общества.

Несостоятельность стран Западной Европы проводить эффективную политику относительно реинтеграции эмигрантов во многом объясняется использованием властями этих стран устаревших подходов к решению проблемы. Они базировались на социокультурном опыте восприятия мигрантов из предыдущих миграционных волн, представители которых были выходцами преимущественно из христианских обществ. Если раньше Западную Европу «заселяли преимущественно европейские христиане, то теперь к ним добавились представители всех культур мира. Особенно заметным стал антагонизм между западными либеральными ценностями и установками, привносимыми в Европу мигрантами-мусульманами» [3, с. 200]. Мусульмане, прибывающие в Европу из наиболее бедных стран «третьего мира», довольно легко воспринимают идеи гуманизма, уважения к идеалам свободы, равенства и братства европейских обществ, но не всегда могут принять правила уважения к религиозным убеждениям других людей, идеи гендерного равенства, руководящей роли женщин во многих социальных сферах и др. Закономерным следствием этого и есть распространение во втором и третьем поколениях мигрантов радикальных исламистских и экстремистских идей.

В целом, сложности в реинтеграции мигрантов с Ближнего Востока и Северной Африки связаны с противостоянием либеральных демократических ценностей населения Европы с традиционалистской религиозной идентичностью мигрантов. Нередко мигранты рассматривают либерализм европейцев, как право презирать этнокультурную традицию коренного народа и необходимое условие вытеснения более «слабой культурной идентичности европейцев» на маргинес социального развития.

Литература

1. Международная миграция и развитие (2012). Офіційний веб-сайт Державної служби статистики України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.ukrstat.gov.ua.
2. Коваленко, О. В. Мультикультуралізм та міграційні процеси в умовах глобальної транзитивності // Національні культури у глобалізованому світі: зб. матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції, м. Київ, 6-7 квітня 2017 р. – К.: КНУКіМ, 2017. – С. 55–58.
3. Ткаченко, І. В. Криза ідеї європейського мультикультуралізму: економічний релігійні чинники. – С. 214–222. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://elibrary.ivinias.gov.ua/257/1/Tkachenko%20_%20Aktualni%20problemy%20vsvetsvitnoyi%20istoriyi%20aksiolohij.pdf

ПРОФИЛАКТИКА РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Листопад Сергей Петрович,

ГУО «Средняя школа № 1 г. Бельничи имени Н.И. Пашковского»
(г. Бельничи, Беларусь)

Статья посвящена анализу причин и условий, способствующих появлению и распространению религиозного экстремизма в современном обществе. Также в рамках представленной статьи приводятся механизмы по преодолению данного негативного социального явления.

Религиозный экстремизм – это огромная угроза, способная расшатать любое, даже самое экономически стабильное и благополучное, общество [2, с. 37]. Однако необходимо отметить, что религиозный экстремизм опасен не только прямыми разрушениями социальных объектов и ценностей. Гораздо опаснее сама идеология экстремизма, которая ведет к искажению мировоззрения личности и серьезным психическим аномалиям. Если религиозному экстремизму не оказывать должного противодействия, он может привести к разрушению социального порядка и даже гибели государства. Именно поэтому одним из ключевых направлений борьбы с проявлениями религиозного экстремизма в общественной среде выступает их профилактика [1, с. 28].

Особенно важно проведение такой профилактической работы в среде молодежи, так как именно молодое поколение, в **силу** остроты восприятия окружающего мира является той частью общества, которая **наиболее доступна для пропаганды радикальных идей**.

Лидеры экстремистских группировок различного толка завлекают молодых людей в свои объединения, часто обещая ей легкое решение всех проблем, в том числе и материальных. Неокрепшие молодые умы зачастую даже не задумываются о том, что участвуя в деятельности подобных формирований, они не только не решают свои существующие проблемы, но и создают себе многочисленные новые, по сути, уничтожают свое будущее. Безусловно, проводить профилактику религиозного экстремизма среди молодежи намного выгоднее, чем ликвидировать последствия подобных явлений [3, с. 260].

Существует целый ряд профилактических мер направленных на уменьшение появления радикальных идей в среде молодежи:

1) Проведение комплексных мероприятий по формированию правовой культуры в молодежной среде. В частности, этому могло бы способствовать существенное расширение юридической составляющей в воспитании и образовании. Знание своих собственных прав и свобод будет способствовать развитию у молодого поколения чувства уважения к правам и свободам других лиц, в том числе к их жизни, здоровью и достоинству.

2) Воспитание у молодежи толерантного мировоззрения, терпимого отношения ко всем людям, вне зависимости от их религиозной принадлежности. У каждого человека с детства должна закладываться мысль о том, что нужно уважать всех людей, независимо от каких-либо обстоятельств, нельзя делить людей по любым признакам. Это поможет противодействовать различным видам религиозного, экстремизма [3, с. 275].

3) Совершенствование вопросов досуга и отдыха молодежи. Не секрет, что многие молодые люди попадают в различные радикальные организации во многом, из-за отсутствия желаний, а нередко и возможности проводить свое свободное время с пользой для души и тела. В частности, государству необходимо заботиться о том, чтобы не только в крупных городах, но и в самых небольших населенных пунктах

активно действовали клубы, дома культуры, кинотеатры, музеи и другие социально-культурные заведения.

4) Повышение уровня социальной и материальной защищенности молодежи, помощь в трудоустройстве молодых специалистов, поддержка жилищных программ для молодежи [3, с. 276].

Данные меры помогут молодым людям осознать, что государство заботится о них, и нет необходимости совершать противозаконные действия.

В последнее время наиболее эффективным средством массового информационного воздействия террористов на молодежь становится Интернет. Экстремистские ресурсы широко используют средства психологической войны, в том числе дезинформацию, запугивание, манипуляцию общественным сознанием, подмену понятий и фактов.

Кроме того, Интернет используется для формирования лояльно настроенной среды, играющей активную роль в поддержке террористических организаций [4, с. 362].

Для противодействия этим негативным тенденциям органы государственной власти, должны сосредоточить свои усилия на работе по следующим направлениям:

информационно-аналитическое обеспечение противодействия терроризму и экстремизму выпуск всевозможных памяток, брошюр, книг, обращений, плакатов, социальной рекламы);

пропагандистское обеспечение (своевременное доведение объективной информации о результатах деятельности в указанной сфере);

контрпропагандистское (адекватная и своевременная реакция на дезинформацию);

организационное (содействие деятельности общественных и религиозных объединений традиционной конструктивной, в том числе антитеррористической, направленности);

образовательное направление (создание системы подготовки специалистов, в том числе из числа гражданских лиц, в области информационного противодействия терроризму) [1, с. 178].

Центром религиозного воспитания должны быть школа и семья. Необходимо всемерно воспитывать в молодых людях уважение и терпимость, разъяснить опасность и разрушительность экстремизма, недопустимость использования насилия для достижения поставленных целей, какими благородными они ни были.

Литература

1. Авдеев, Ю.И. Религиозный терроризм: особенности формирования, современная роль, характерные черты / Ю. И. Авдеев. – М.: Наука, 2005. – 199 с.

2. Бачинин, В.А. Религиоведение: Энциклопедический словарь / В.А. Бачинин. – М.: Издательство В. А. Михайлова, 2005. – 287 с.

3. Горбунов, Ю.С. Терроризм и правовое регулирование противодействия ему / Ю. С. Горбунов. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 460 с.

4. Шахнович, М. М. Религии мира: учебное пособие / М.М. Шахнович. – СПб.: Издательский Дом Санкт-Петербургского университета, 2003. – 380 с.

УДК 2

ПРЕПОДАВАНИЕ В ШКОЛЬНОМ КУРСЕ ПРЕДМЕТА «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» КАК ОДНОГО ИЗ ГЛАВНЫХ ФАКТОРОВ ПРОФИЛАКТИКИ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Макаев Андрей Олегович,

ГУО «Средняя школа № 5 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Величайшей опасностью XXI в. является религиозный экстремизм. Религиозный экстремизм – это обратная сторона любой религии. Основными причинами

возникновения религиозного экстремизма могут быть идеологические, социальные, экономические, политические, психологические, интеллектуальные факторы. Одним из ключевых направлений борьбы с экстремистскими и террористическими проявлениями в общественной среде выступает их профилактика. Эффективным фактором противодействия распространению религиозного экстремизма в молодежной среде может стать только формирование научной картины мира. Немаловажное значение при этом может иметь изучение такой научной дисциплины, как «Религиоведение».

В современном мире в условиях глобализации одним из опаснейших факторов, стоящих на пути дальнейшего развития цивилизации, является рост религиозно-политического экстремизма. Экстремизм – это исключительно большая опасность, способная расшатать любое, даже самое стабильное и благополучное общество.

В разных странах и в разные времена было дано много разных юридических и научных определений понятию «экстремизм». Единого определения на сегодняшний день не существует. Большой толковый словарь дает следующее определение данному понятию: экстремизм в самом общем виде характеризуется как приверженность к крайним взглядам и мерам [2]. С наибольшей долей вероятности можно сказать, что сегодня наибольшую угрозу для общества представляет религиозный экстремизм. Его отличительная черта в том, что он направлен на насильственное изменение государственного строя и захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности государства; использует религиозное учение и символы как важный фактор привлечения людей, мобилизуя их на бескомпромиссную борьбу.

Религиозный экстремизм – это оборотная сторона любой религии, ее темная, опасная сторона, действующая под видом влечения к религии, зарождающая и развивая безнравственные взгляды и принципы, влекущие вред интересам лиц или целого общества, заключающиеся в разрушении общепризнанных норм морали и права, препятствующие становлению и развитию институтов демократии и гражданского общества. Эксперты данного направления полагают, что основными причинами возникновения религиозного экстремизма могут быть идеологические, социальные, экономические, политические, психологические, интеллектуальные факторы. В этой связи, актуальной проблемой для современного общества в целях обеспечения дальнейшего прогресса является создание стойкого иммунитета и неприятия у молодежи к воздействию пропаганды религиозно-политических экстремистских организаций.

Одним из ключевых направлений борьбы с экстремистскими и террористическими проявлениями в общественной среде выступает их профилактика. Особенно важно проведение такой профилактической работы в среде молодежи, так как именно молодое поколение, в силу целого ряда различных факторов, является наиболее уязвимым в плане подверженности негативному влиянию разнообразных антисоциальных и криминальных групп. Лидеры экстремистских группировок различного толка привлекают молодежь в свои объединения, часто обещая ей легкое решение всех проблем. Экстремистские идеи охотно воспринимаются не имеющими твердых мировоззренческих позиций людьми. Это связано с особенностями возрастной психологии – юношеским максимализмом, отрицанием компромиссов, склонностью к созданию кумиров и идеалов, а также с пробелами и системными ошибками нашего образования. Дело в том, что в образовании стали активно обсуждаться идеи внедрения элементов религиозного воспитания, что недопустимо по самой сути вопроса, так как образование должно давать подрастающему поколению научную картину мира, которая совершенно несовместима с религиозным мировоззрением. Если данные идеи получают поддержку со стороны государства, то в итоге мы получим молодых людей, не имеющих в полной мере ни научного, ни религиозного образования. Именно

в этой среде и будут производить пропаганду своих идеологических установок самые разные носители экстремистских религиозных идей.

Стремление системы образования опереться на «традиционные» для Республики Беларусь религии обусловлены одним распространённым мифом, согласно которому повсеместное распространение и укоренение этих конфессий служит препятствием вовлечения молодёжи в экстремистские религиозные организации. Но даже «традиционные» религии, которые не попадают под определения «деструктивные», ни в коей мере не являются образцом толерантности. Любая религия говорит о своей исключительности, «богоизбранности», а также о том, что все остальные есть глубочайшее заблуждение, за которое следует неизбежное наказание. Любая религия несёт в себе потенциал нетерпимости к иноверцам, который может быть реализован в тех или иных исторических обстоятельствах. Поэтому борьба с религиозным экстремизмом методами самой религии – дело неблагодарное.

Религиозное воспитание и образование бесполезно в борьбе с религиозным экстремизмом: многочисленные социологические исследования доказывают, что Республика Беларусь – преимущественно светское государство. Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь в своём аналитическом материале отмечает, что среди сделавших заявление о своей конфессиональной принадлежности 21,5% респондентов не смогли дать однозначный ответ на вопрос, являются ли они верующими. Из всех опрошенных дали однозначный ответ о своей вере в Бога 65% опрошенных. Отмеченное в ходе исследования расхождение данных о доле указавших свою конфессиональную принадлежность (93,5%) и долей верующих (65%) демонстрирует особенности религиозной самоидентификации белорусских граждан, которая выходит за рамки культового поведения. Поэтому активно распространять среди них даже «правильные» религиозные идеи – дело весьма опасное.

И ещё один опасный для светского общества миф – религия есть источник и хранитель нравственности и духовности. На самом деле моральные законы – это неизбежное условие существования любого человеческого общества как системы. Они возникли на Земле десятки тысяч лет назад в результате эволюции человеческого общества из-за естественной необходимости выработать некоторые правила общественной жизни людей. Корни морали глубже любых религий: они питаются коллективным опытом человечества.

Эти аргументы наводят на мысль, что действительно эффективным фактором противодействия распространению религиозного экстремизма в молодёжной среде может стать только формирование научной картины мира. Немаловажное значение при этом может иметь изучение такой научной дисциплины, как «Религиоведение». Только этот предмет, но никак не «Закон Божий», даёт хорошую возможность трезво, критично, используя научный подход, рассмотреть важнейшие мировые религиозные учения сквозь призму истории и культуры.

Безусловно, любой научный предмет несёт в себе атеистический потенциал, так как участвует в создании научного мировоззрения, потому то и необходимо в школе «Религиоведение». Иначе велика опасность роста экстремистских религиозных настроений, особенно в молодёжной среде. В рамках научного воспитания и образования нужно объяснять исторические условия возникновения той или иной религии, показывать роль церковных организаций, как положительную, так и отрицательную, в историческом генезисе народа и государства. Знакомство со всем спектром религиозной мысли поможет критически относиться к проповедям различных религиозных структур и не поддаваться на призывы экстремистского характера. Ключевую роль в воспитании подрастающего поколения должны сыграть предметы гуманитарного цикла, «История», «Обществоведение», «Религиоведение», «Искусство». Необходимо

донести до власти мысль о том, что недооценка этого аспекта образования и воспитания может таить в себе опасность и угрозу мирному и стабильному существованию общества.

Религия должна занять в сознании место доброго народного обычая или традиции, культурной преемственности поколений – и не более того. В этом случае уже никогда и никому не удастся разжечь межконфессиональный конфликт, пропагандировать экстремистские религиозные идеи.

УДК: 267+177

ЭКСТРЕМИЗМ КАК ДЕФОРМИРОВАННАЯ ФОРМА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И ПОВЕДЕНИЯ

Петев Николай Иванович,

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия)

В наше время вопрос экстремизма является актуальным, так как его формы носят не только социально-политический характер, но и религиозный. Деформированное сознание индивидуума воспринимает агрессивные акты как легитимные с точки зрения вероучения той или иной религии. Однако, несомненно, что это заблуждение скрывает в себе не только нарушение логической связи, принципов морали, самого вероучения, а также несёт негативные и деструктивные экзистенциальные последствия.

В истории известны случаи ведения войны на основе религиозных убеждений одних и на несоответствие его у других.¹ Однако необходимо разделять войну как таковую и экстремизм, в том числе основанный на религиозных принципах.

Во-первых, война в отличие от экстремизма имеет определённые правила, порядок и ограничения (например, по средствам достижения цели), если конечно это не экспансия с массовым геноцидом и элементами национализма или колонизация, целью которой являются лишь ресурсы, а население территории не имеет ценности и уничтожается, ибо эти формы крайние и скорее рассматриваются как аномалии, как рудимент, чем, как правило. Хотя несомненно, что это есть истинное качество войны как чистого феномена. Согласно, Карлу Филиппу Готтлибу фон Клаузевицу главная цель войны – это навязывание нашей воли противнику [7, с. 35]. Хотя применения насилия и не имеет предела на войне [7, с. 37], тем не менее, в виду психологических, ментальных и физических особенностей индивидуума, а также вследствие рациональности, на войне нет места абсолютному применению всех сил и возможностей, то есть возникают ограничения разного рода для достижения цели (социальной, политической и экономической) [7, с. 41–44].² Цель же экстремизма – полное уничтожение «раздражителя» любыми доступными способами и формами, причём это касается как физической, психологической, так и духовной и ментальной сферы. Действительно, является ли рациональным использование методов, которые уничтожат того, кому необходимо навязать свою волю.

¹ Стоит отметить, что их дефиниция как религиозных войн относительна, так как они имели не только мотивы религиозные, но и политические, социальные, экономические. В «чистой» своей форме ей не присущи какие-либо иные мотивы, в том числе религиозные, кроме тех, что продиктованы её внутренним содержанием.

² С другой стороны, Никколо Макиавелли отмечает, что нет эффективнее способа захватить и владеть городом, чем его полное уничтожение, так как только этот способ наиболее способствует для предотвращения будущих мятежей и восстаний, хотя и не единственный [9, с. 49].

Во-вторых, несмотря на то, что войну не стоит идеализировать, ей всё же присуща определенная нравственность (например, кодекс чести или кодекс воина¹), тогда как экстремизму нет.

В-третьих, войне крайне редко присущ религиозный примат, особенно если рассматривать войну, как чистый феномен (саму по себе), в отличие от экстремизма, где через религиозность старается реализоваться легитимность. Экстремизм может провозгласить себя формой религиозной войны, однако это будет лишь пропаганда и спекуляция.

Религиозный экстремизм не приемлет нравственных норм, правил и требований, особенно это касается абсолютных ценностей. Как правило, легитимность этого он видит в «святости» или «сакральности» своей цели. Р. Отто отмечает, что моральный компонент, конечно, присутствует в понятии священное, но полностью им не определяется [11, с. 11–12]. Однако религия не может идти против абсолютных ценностей и моральных принципов, ибо принципы и абсолютная аксиология дублированы в религии в той, или иной форме. Если же религия допускает, оправдывает и одобряет акты антагонистичные абсолютной морали, то встаёт вопрос о внутреннем содержании и характере этой религии, особенно если она претендует на роль религии спасения или мировой религии.

Религиозный экстремизм не соответствует в аспекте реализации своих идеалов первоочередным задачам религии, то есть жизнеутверждающим², конструктивным и сотериологическим, а также её форме, в частности изначальной, т.е. быть чем-то сакральным³ и максимально отрешится от профанного.⁴

Особое место в данном рассуждении занимает взаимоотношение религии и насилия. А.А. Гусейнов отмечает, что убийцы и насильники часто обращаются к морали, дабы оправдать жестокость и уничтожение [6, с. 693]. Насилие и религия, особенно если она претендует на статус религии спасения или мировой, несовместимы. Как можно ратовать за религиозные и этические ценности, в том числе автономности воли и свободы выбора, и насильно заставлять принять свои принципы. Единственно относительное оправдание насилия возможно только в качестве защиты как единственной необходимости.⁵ Человечество никогда не примет единолично этику ненасилия, так как всегда будет тот, кто применит этот метод воздействия на других в своих целях. Религиозные принципы, как и моральные, не могут стать поводом для насилия над другими, ибо это не есть их сущность и цель.

Экстремизм – это рычаг управления другими для получения выгоды или достижения цели кого-либо, так как такие действия всегда инициированы кем-то и ему же выгодны и необходимы. Идеи религиозного экстремизма направлены на манипули-

¹ Ярким примером является кодекс чести самурая (Бусидо), ведь самурай должен обладать многими качествами, в том числе, такими как сострадание [8, с. 142], человечность [8, с. 98], честь (нет чести в смерти слабого) [8, с. 254], долг [8, с. 21–22] и т.д. Подобная героическая этика присуща и другим народам, например германским племенам, которые видели достойной смерть в бою против сильного противника, дабы увенчать себя славой [5, с. 67; 4, с. 97]. Убийство слабого не принесёт много славы, поэтому и считалось не достойным.

² Особенно если форма экстремизма настолько радикальна, что требует жертвования как собственной жизни, так и принесения в жертву других людей.

³ Например, Бирлайн Дж. Ф. отмечает, что одна из целей культовых действий, это погружение в сакральное время, его восстановление [2, с. 25; 28–29]. Поэтому, вся атмосфера, форма действий, а также язык, на котором проводится священнодействие, отличны от всего обыденного.

⁴ М. Вебер отмечает, что чем больше и дольше религии находились в конфликтном отношении к миру, тем в большей степени они были подлинными религиями спасения [3, с. 11].

⁵ Аристотель отмечает, что необходимым является то, без содействия чего невозможно жить; то, без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться [1, с. 131–132]. Однако в случае с насилем, даже ради свободы, существует опасность как прибавления зла, так и создание ещё большего.

рование¹ и подавление воли индивидуума, что в ряде религиозных традиций, признающих автономность свободы выбора человека, считается грехом (например, в христианстве, исламе, буддизме, сикхизме и т.д.).

Поэтому, можно сделать вывод, что экстремизм не имеет ничего общего с религией. Он лишь драпируется в неё, дабы оправдать свои акты и действия эфемерной «святостью». Более того, те методы², которые должны оправдаться целью, далеки от религиозных принципов многих религий.

Литература

1. Аристотель. Метафизика. – М.: Э, 2016. – 448 с.
2. Бирлайн, Дж. Ф. Параллельная мифология. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 336 с.
3. Вебер, М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
4. Гуревич, А.Я. Избранные труды. Норвежское общество. – М.: Традиция, 2009. – 470 с.
5. Гуревич, А.Я. История и сага. – М.: Наука, 1972. – 199 с.
6. Гусейнов, А.А. Философия — мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. – СПб.: СПбГУП, 2012. – 840 с.
7. Клаузевиц, К. О войне. – М.: Наука, 1998. – 448 с.
8. Кодекс Бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве / А. Боченкова, В. Горбатько. – М.: Эксмо, 2004. – 432 с.
9. Макиавелли, Н. Государь; Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука, 2013. – 273 с.
10. Ницше, Ф. Падение кумиров: Избранное. – СПб.: Лениздат, 2014. – 224 с.
11. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
12. Ролз, Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1995. – 512 с.

УДК 329.3

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ЕКСТРЕМІЗМУ: СПРОБА ПРОНИКНЕННЯ У СУТНІСТЬ

Требін Михайло Петрович,

Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого
(м. Харків, Україна)

Розкрито сутність екстремізму, особливості його вияву, мета екстремістського дискурсу. Обґрунтовано, що важливим різновидом екстремізму є релігійний. Виокремлено його ознаки, причини виникнення та особливості прояву на індивідуальному рівні.

Насилля було, є і буде сумною реальністю людського буття. Скільки б тисячоліть не минуло, але людина чомусь вважала і вважає, що силове вирішення проблеми найпростіший і найефективніший шлях. Радикальні дії індивідів і груп призводять до величезних людських жертв, загибелі ні в чому не винних людей. Але кров людська плететься, війни, агресія, тероризм, екстремізм продовжують бути реальністю наших днів. Спробуємо проникнути в сутність одного з видів насилля – релігійного екстремізму.

¹ Дж. Ролз указує, що вибор людини оснований не на том наскільки він багато знає, а як логічно розсуджує при наявності існуючої інформації. Достатньо обмежити доступ інформації ізвне, і надати необхідну інформацію для виконання ім бажаного, бо він буде виходити з вибору і актах тільки із інформації, яку має.

² Ф. Ницше отмечает, что особым радикализмом отличаются личности вырождающиеся, которые сами не способны на радикальные способы для избавления от собственных «демонов».

Коли ми ведемо мову про релігійний екстремізм, то повинні усвідомлювати, що це явище видове відносно екстремізму. Тому спочатку треба уявити для себе феномен і основні риси екстремізму. «Екстремізм (лат. *extremus* – крайній) – схильність до крайніх поглядів і методів у політиці та ідеології... Особливостями вияву екстремізму є ігнорування реального аналізу політичної ситуації; прагнення прискорити події; нерозуміння законів виходу суспільства з кризи, зокрема з політичної; невміння зіставляти масштаби і швидкість змін, що відбуваються; прагнення підкорити політичний процес волі без урахування співвідношення політичних сил, логіки політичного процесу; правовий нігілізм, руйнування державних і політичних структур, що історично склалися; ставка на силові методи [1, с. 238-239]. В ідеологічному плані екстремізм виступає як цілковите заперечення інакодумства, намагання ствердити свою систему поглядів у будь-який спосіб, вимога до своїх прихильників беззаперечно підкорятися всім наказам та інструкціям. Звернення екстремістів не до розуму, а до почуттів створює особливий тип людини, схильної до самозбудження, втрати контролю над своєю поведінкою, готовності здійснити будь-що за наказом керівників. Тому екстремізм невіддільний від ідеології тоталітаризму, культу вождів, які проголошуються носіями вищої мудрості, а їхні ідеї маси мусять брати на віру та неухильно виконувати. Можна говорити про наявність такого поняття як екстремістський дискурс, метою якого є: 1) повідомлення відомостей, що мають будь-яку ознаку екстремістської діяльності; 2) переконання в істинності тих відомостей, що доводяться; 3) заклики до дій екстремістського характеру. У зв'язку з цим представляється можливим визначити екстремістський дискурс як дві взаємозалежні суті: ядерну і периферійну [2, с. 242]. Ядерний екстремістський дискурс являє собою систему знань, тактик і стратегій організації комунікації, обумовлену когнітивною і аксіологічною одноманітністю, з метою забезпечення успішного буття екстремістського тексту в умовах замкнутого групового спілкування. Периферійний екстремістський дискурс являє собою систему знань, тактик і стратегій організації комунікації, обумовлену когнітивним і аксіологічним різноманіттям, з метою забезпечення успішного буття екстремістського тексту в умовах відкритого міжособистісного спілкування. Кожна з сутностей представляє особливу категорію: ядерна – замкнута і недоступна для осіб, які не є частиною групи; периферійна – відкрита і якраз спрямована саме на представників аутгрупи з метою їхньої ініціації або одноразового залучення до діяльності. Комунікативні стратегії, використовувані для досягнення поставлених цілей, представляються також різними. У першому випадку основною представляється орієнтація на ізоляцію, часто із застосуванням «таємної» мови або її елементів, коли розкодування інформації доступно тільки криптологам. У другому випадку можна говорити про використання «масової» мови, що буває не тільки термінами і поняттями, скільки концептами з нечітким ядром і широкою периферією емоційнообразних зв'язків.

Важливим різновидом екстремізму є релігійний, що існує тисячоліття, мабуть з тих часів, як виникла релігія як соціальний феномен. Але першим з відомих випадків вживання терміну «релігійний екстремізм» є замітка «Пивовари Огайо» в газеті «Сент-Пол Дайлі Глоуб» (Міннесота) від 16 травня 1883 р. в якій описувалися збори пивоварів, що протестували проти позиції деяких представників місцевого духовенства, які звинуватили виробників алкоголю в аморальності і відступі від істин християнства [3, р. 2]. Протягом декількох років термін набув поширення для позначення вельми широкого кола явищ, що пов'язані з релігійним фундаменталізмом і проявами його агресії. Сьогодні поняття «релігійного екстремізму» дуже неоднозначне і багатоманітне: за його допомогою описуються і політично пасивні, ескапістські християнські деномінації, і такі активні групи, як «Брати-мусульмани» або ольстер-

ські «ультра». У ньому поєднуються різноманітні елементи ілюзорного відображення дійсності, деструктивної соціальної практики і соціального протесту, а також певних соціальних ідеалів. Ми будемо дотримуватися точки зору на релігійний екстремізм, яка поділяється більшістю дослідників, і який у загальному вигляді визначається як прояв нетерпимого ставлення до представників інших конфесій або протидія в рамках однієї конфесії.

Виокремлюють наступні ознаки релігійного екстремізму: феномен суспільного життя, в основі якого лежить екстремістська релігійна ідеологія, якої притаманні акцентуація відносин з іновірцями і еретиками, актуалізація релігійної нетерпимості, формування образу ворога істинної віри, релігійна санкція агресії проти ворогів істинної віри, акцентуація соціального змісту релігії в формі релігійного ідеалу праведного життя і праведного суспільства, дихотомічна прямилиніна поляризація світу; прихильність до крайніх поглядів; прояв нетерпимості до інших осіб, які дотримуються іншого світогляду; моральна всюдозволеність у поєднанні з морально-релігійним ригоризмом, зсув моральних орієнтирів (або моральна дезорієнтація); протидія в рамках однієї або декількох конфесій, в результаті чого чиняться злочини.

Існують такі основоположні причини виникнення та поширення релігійного екстремізму: історико-доктринальний чинник (концептуальні висновки щодо появи, поширення, еволюції, механізму ідейного обґрунтування фундаменталізму, виникнення екстремізму); чинник модернізації (неуспішний процес модернізації, наявність гострих соціальних, економічних, екологічних та ін. проблем); геополітичний чинник («велика геополітика» основних подій, явищ і процесів, зіткнення цивілізацій); глобалістський чинник (зіткнення традиційних культурних установок і установок глобального суспільства, усвідомлення єдності світу, процес модернізації релігійних громад у пошуку свого місця в сучасному світі). Особливим фактором виникнення релігійного екстремізму є також феномен «ісламського відродження» [4, с. 128].

Екстремістська діяльність може проявлятися на груповому й індивідуальному рівнях. Саме на рівні індивіда відбувається трансформація свідомості за допомогою привнесення ззовні деструктивних ідей, засвоєння релігійного екстремістського дискурсу. Подібні тенденції можна розглядати і як наслідки зіткнення індивіда з дисфункцією соціального середовища, що призводить до формування негативного досвіду, а в подальшому – до виникнення певного (деструктивного) ставлення до соціальної структури в цілому й її елементів зокрема, в цьому випадку аксіосфера релігійного екстреміста дуже близька з деструктивним модусом буття терориста [5]. Події ХХІ століття свідчать про те, що для сучасного суспільства проблеми екстремізму в релігійній сфері носять виключно актуальний характер. Сумної приклад: події в Сирії, де ІДІЛ об'єднала округ себе релігійні екстремістські організації неоднорідні за своїм складом за ради деструктивної мети.

Література

1. Політологічний енциклопедичний словник / уклад.: [Л.М. Герасіна, В. Л. Погрібна, І. О. Поліщук та ін.]; за ред. М. П. Требіна. – Харків: Право, 2015. – 816 с.
2. Громова, Н. С. Конституирующие признаки экстремистского дискурса // Политическая лингвистика. – 2017. – № 5(65). – С. 241-245.
3. Ohio brewers // The St. Paul Daily globe (Minn.). 1883. May 16.
4. Машекуашева, М.Х. Проблемы теоретического определения сущности феномена религиозного фундаментализма в общественном сознании. Краснодар: Историческая и социально-образовательная мысль. – 2016. – Том 8. – № 3. – Часть 2. – С. 127-129.
5. Требин М. Терроризм как деструктивный модус бытия // Психология террористов и серийных убийц: хрестоматия. – Минск: Харвест, 2004. – С. 230-252.

К ВОПРОСУ О НЕЙТРАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Чернеевский Алексей Петрович,

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Доклад посвящен вопросам нейтральности религиоведческого исследования с точки зрения взаимодействия различных культур. Проблема рассматривается на примере понятия религия и религиозный синкретизм.

Нейтральность исследования является необходимым условием при написании религиоведческого текста. Отношение к религии, к вере сопряжено с экзистенциальными вопросами, с вопросами жизни и смерти, следовательно изучение или описание религиозного предмета или обряда требует максимальной нейтральности, не-вовлеченности автора. Нейтральность религиоведческого текста обеспечивает мирное сосуществование людей в поле социального и культурного взаимодействия. Ангажированность (предвзятое отношение) автора может проявляться не только в его личном отношении к предмету исследования, не только в явных нарушениях формальной логики или в подлоге. Ангажированность религиоведческого исследования может иметь причины общекультурного или методологического характера.

С точки зрения культуры в целом, полная нейтральность религиоведческого исследования достижима лишь в определенных границах, а точнее, исследование может быть нейтральным лишь в пределах одной культуры. Например, постановка вопроса о том, является ли религией буддизм или конфуцианство, сама по себе содержит границы понимания феномена религиозности. Традиционно в западном религиоведении термин *религия* предполагает *религиозность* скорее по монотеистическому принципу, то есть предполагает наличие характерного отношения высшего существа и человека, при условии, что высшее существо имеет абсолютно сакральный характер: религиозный Бог невидим и неслышим. Такое положение вещей не характерно для не-западных культур, в которых человек может иметь непосредственную связь с божеством, в отличие от авраамических религий, в которых связь с божеством опосредована религиозным институтом. В полном смысле религией являются только монотеистические религии, если под религией мы подразумеваем веру в Бога. Задавая вопрос – является ли феномен духовной жизни религией или нет, религиовед накладывает рамки, самим этим вопросом религиовед предъявляет требование явлению культуры – религиозно или нет. Для не-западных культур духовная жизнь может иметь формы далекие от таких категорий западной культуры, как например, категории *естественное* и *сверхъестественное*.

Проблема диалога культур заключается в том, каким образом мы воспринимаем и принимаем Чужое – понятия или архетипы другой культуры. Бернхард Вальденфельс указывает, что Чужое «оказывается феноменом особого рода, не подчиняющимся так просто логосу феноменов», что не существует никаких «арбитров» по культуре. Невозможно отличить друг от друга европейскую и азиатскую культуру, «так как сначала европейцы должны отличить себя от азиатов, а затем азиаты должны отличить себя от европейцев» [1, с. 126].

Чужое (другая культура) воспринимается как гиперфеномен, то есть невозможно говорить о «степени инаковости». Встреча различных культур это ситуация вопросов и ответов. Удовлетворение притязания чужой культуры и дарение ответа только тогда попадают на путь взаимного обмена, когда собственное и чужое рассматриваются

в свете третьего, проводящего сравнение и обеспечивающего в случае конфликта компромисс. Однако Вальденфельс утверждает, что невозможно окончательно примирить «несправедливость притязаний чужого». Для ординарного и нормального ответа характерно то, что он имеет смысл и следует определенным правилам. Но это не относится к ответу на непредвиденные претензии, который преодолевает существующий порядок и изменяет, таким образом, условия понимания и взаимопонимания. «Мы изобретаем то, что мы отвечаем, но не то, на что мы отвечаем, и что делает весомым нашу речь и наши поступки» [1, с. 139].

Отсюда мы делаем важный для нас вывод: понимание чужой культуры невозможно при условии сохранения полной культурной самобытности. Две культуры могут найти общий язык только в пределах третьей культуры, которая может вырасти в результате межкультурных контактов, которые не могут не быть болезненными и сложными.

Религиоведческий термин синкретизм также стоит подвергнуть сомнению, поскольку не-западные культуры не имеют четко выраженные границы сакрального и профанного, но именно из этих четких границ формируется сам термин религиозный синкретизм. Религиозный синкретизм, то есть смешение форм религиозности – как понятие есть производное от христианского монотеизма, отрицающего все виды поклонения высшему существу, которые могут иметь непосредственный характер, без участия священника – религиозного профессионала. Когда западный религиовед встречается в религиозных практиках или верованиях несколько божеств из различных направлений в одном культе, он называет это синкретизмом, поскольку у него есть представление о единстве (унификации) религиозного культа на примере христианства. Христианство становится эталоном не-синкретичности, чистоты религии. Некоторые религиоведы обосновывают некорректность термина религиозный синкретизм. В кандидатской диссертации «Формы «религиозного синкретизма» в Китае» [2, с. 1] А. Д. Зельницкий доказывает, что китайская культура сочетает в себе элементы различных религиозных традиций. В заглавии диссертации термин синкретизм стоит в кавычках, что указывает на проблему общекультурного соответствия религиоведческих понятий изучаемому предмету. Как утверждает А. Д. Зельницкий, в Китае нет синкретизма, но есть духовная традиция, совмещающая в себе народные верования и рассказы с божественными откровениями, пророчествами и философской мудростью.

Возникает вопрос – возможно ли полностью отказаться от общекультурных предпосылок религиоведческого исследования? На первый взгляд это невозможно. Однако, во-первых, в современном мире мы наблюдаем постепенное построение вышеупомянутой «третьей» культуры, то есть общих принципов формирования духовных, но при этом общечеловеческих ценностей. Трудность лишь в том, что общечеловеческие ценности строятся на принципах секулярного гуманизма или на принципах гуманистической психологии и т.п. Во-вторых, европейская культура находится, по утверждению Ж. Ф. Лиотара, в «состоянии постмодерна» (недоверия мета-рассказам) [3, с. 10], что дает возможность сочетания различных подходов в одном исследовании. Религиоведческая нейтральность не достижима в границах одной культуры, но в современном пространстве глобальной культуры возможна через сочетание различных методов в одном религиоведческом исследовании.

Литература

1. Вальденфельс, Б. Мотив чужого. – Минск, 1999. – 175 с.
2. Зельницкий, А. Д. Формы «религиозного синкретизма» в современном Китае: автореф. дис. – СПб., 2006. – 24 с.
3. Лиотар, Ж. Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998. – 158 с.

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

УДК 2

SPECYFIKA RELIGIJNOŚCI KATOLIKÓW Z HOMLA

Dworzecka Joanna

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Poznań, Polska)

Artykuł opisuje indywidualną i prywatną religijność homelskich katolików na podstawie badań antropologicznych z 2017 roku.

Po upadku Związku Radzieckiego na całym obszarze Białorusi nastąpił gwałtowny wzrost ilości wspólnot religijnych i aktywizacja ich działalności. Odradzający się na Homelszczyźnie katolicyzm oparł się na dwóch filarach: doświadczeniu osób starszych, które zachowały wiarę mimo wieloletniej ateizacji oraz zaangażowaniu młodszych, którzy nie otrzymali z domu wychowania religijnego i w wieku dorosłym zdecydowali o staniu się katolikami. Niniejszy artykuł podejmuje temat szczególnego typu religijności, jaki posiada grupa młodszych katolików. Artykuł oparty jest na informacjach uzyskanych z antropologicznych badań terenowych przeprowadzonych w Homlu w ubiegłym roku. Przyjętą metodą badawczą była obserwacja etnograficzna połączona z wywiadami nieustrukturyzowanymi. W rozmowach poruszono kwestie tożsamości ze szczególnym uwzględnieniem biografii rozmówców oraz istotnych dla nich norm i wartości. W ten sposób uzyskano obraz deklarowanej religijności indywidualnej.

Indywidualna religijność w ramach religii oficjalnej wyrażana jest poprzez członkostwo i uczestnictwo w organizacji instytucjonalnej. „Przejawy kultu są przekładane na kategorię indywidualnej pobożności i aktów oddania” [1, s. 142], a zatem, jednostki konstruują swoją pobożność w oparciu o praktyki obecne w religii oficjalnej. Nie oznacza to jednak bezrefleksyjnego naśladownictwa. Jak zauważa Thomas Luckmann, w dzisiejszych czasach instytucje religijne są wybierane jako „produkty” z szerokiej oferty źródeł znaczeń ostatecznych. „Autonomiczne jednostki” decydując się na przyjęcie konkretnego źródła znaczeń ostatecznych kierują się adekwatnością do sfery prywatnej, a w konsekwencji swojej prywatnej biografii [2, s. 145–147]. Nie koniecznie musi to prowadzić do powstania „religijności z wyboru”, charakteryzującej się dużym dystansem wobec instytucji religijnych i tylko częściową identyfikacją z nimi [3, s. 391]. Indywidualna religijność może oznaczać, pobożność w pełni zgodną z religią oficjalną, jednak akcentującą te jej elementy, które najbliższe są życiu, doświadczeniu i charakterowi osoby wierzącej.

Na podstawie przeprowadzonych badań można wnioskować, iż specyfika religijności analizowanej grupy katolików z Homelszczyzny polega na pełnej kościelności przy jednoczesnym prywatyzowaniu religii i jej wyborze ze względu na doświadczenie głębokiego związku głoszonych treści z własną biografią. Kategorie „prawdy” i „autentyczności” przekazu religijnego stanowią o wyborze katolicyzmu spośród innych źródeł znaczeń ostatecznych. W jednym z wywiadów informatorka powiedziała: „zaczęłam chodzić do kościoła by słuchać katechez, bo były mi one bliskie, mówiły o mnie i o moim życiu. Czasem zastanawiałam się skąd katechiści to o mnie wiedzą? Skąd znają moją mentalność i psychologię? Moje serce? Wtedy jeszcze nie rozumiałam, że oni mówią nie tylko o mnie, ale także o sobie, bo sami to wszystko przeszli”.

Badacze zajmujący się religijnością oficjalną wyróżniają jej 5 wymiarów: 1. Doświadczeniowy (poczucie kontaktu z *sacrum*), 2. Rytualny (uczestnictwo w zbiorowych praktykach religijnych), 3. Ideologiczny (podzielanie przekonań grupy religijnej), 4. Intelktualny (znajomość założeń, przekonań i świętych pism), 5. Konsekwencyjny (skutki przynależności do

grupy religijnej w sytuacjach instytucjonalnych, które nie są ściśle religijne) [1, s. 147–149]. Członkowie obserwowanej grupy wskazywali w rozmowach na wszystkie te wymiary, jednak nie przypisywali im tej samej wagi. Wydaje się, że szczególną rolę pełni dla nich uczestnictwo w nabożeństwach i katechezach oraz kontakt z Pismem Świętym. Można powiedzieć, że wymiar rytualny łączy się tu z wymiarem intelektualnym i ideologicznym. Przyczyną tego może być obecność Drogi Neokatechumenalnej¹, do której należał pierwszy proboszcz parafii w Homlu oraz jego świecki pomocnicy. Informatorzy podkreślali, że ich religijność wyrosła właśnie w ramach tej drogi i na przykładzie przybyłych osób świeckich. Kapłan biorący udział w badaniu nazywa świeckich pomocników wręcz „pierwszymi ośrodkami życia religijnego w Homlu”. W ramach spotkań tego ruchu wierni analizują Pismo Święte ze słownikiem biblijnym, korzystają także z Katechizmu Kościoła Katolickiego i poznają żywoty świętych.

Przez niektórych wiernych podkreślany jest wymiar konsekwencyjny decyzji „pójścia za Chrystusem”, jednak wychodzi on poza ramy instytucjonalne i nabiera charakteru indywidualnego i prywatnego. Do pozytywnych konsekwencji zaliczyć można: zachowanie małżeństwa, właściwe wychowanie dzieci, poczucie sensu w życiu, nabranie pewności siebie i odwagi do mówienia prawdy czy też odrzucenie kariery w show biznesie (wartościowane dodatnio). Negatywnymi konsekwencjami jest niezrozumienie ze strony bliskich niewierzących, konflikty w pracy, gdy oczekiwane zachowanie stoi w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, czy też brak dostępu do pewnych możliwości rozwoju zawodowego. Rozmówcy wyrażali również swoje obawy niewłaściwego postępowania jako konsekwencji życia w dzisiejszym świecie, zwłaszcza takie kwestie jak hipokryzja, brak wrażliwości sumienia, czy bezmyślna gonitwa za sławą i pieniędzmi. Jedna z informatek wyraziła to słowami: „Boję się, że kiedyś zgubię się i upadnę tak nisko, że już nie będzie powrotu”. Obronę przed taką sytuacją stanowi dla niej aktywne uczestnictwo w praktykach religijnych.

Szczególnym typem jest wymiar doświadczeniowy jako najbardziej osobisty i noszący znamiona sensacyjności. Podkreśla się tu szczególnie cuda nawróceń swoich i swoich dzieci. Często nie są to spektakularne wydarzenia niedające się wyjaśnić, ale istotne zwroty w biografii informatorów. Wyrażane są one słowami: „Pan Bóg pojawił się w moim życiu i nie pozwolił mi podjąć złej decyzji”, albo „Bóg to dopuścił bym zrozumiała, że”. Wymieniane są też owoce modlitw np. wymodlony powrót syna zza granicy i jego nawrócenie. Odnoszenie się do wartości jaką stanowi rodzina traktowane jest przez Lucmanna jako charakterystyczne dla religijności prywatnej, a jednocześnie „jest to jedyny współczesny temat, który może być poparty istniejącymi wciąż formami instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii” [2, s. 151]. Współczesne problemy dnia codziennego włączane są przez informatorów nie tylko do szeroko rozumianej sfery religijnej, ale także w intymną relację z *sacrum*.

Indywidualna i prywatna religijność homelskich katolików jest przykładem łączenia współczesnych tendencji religijnych z religijnością kościelną osób aktywnych i zaangażowanych w życie wspólnotowe. Prywatyzacja religii nie doprowadziła tu do wykształcenia się „religii z wyboru”, a raczej do bardziej świadomego i zaangażowanego uczestnictwa w religii oficjalnej. Obecność religii (zarówno oficjalnej jak i indywidualnej) w opowieściach autobiograficznych informatorów dowodzi, że nie jest ona traktowana jako odrębny aspekt życia lub uświęcony tradycją zbiór praktyk, ale stanowi przenikającą codzienność wiarę w bożą obecność i wynikającą z niej sens ludzkiego istnienia.

Bibliografia

1. M. B. McGuire, Religia w kontekście społecznym, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012.
2. T. Luckmann, Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie, Zakład Wydawniczy «NOMOS», Kraków 1996.
3. P. M. Zulehner, Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna, // W. Piwowarski, Socjologia religii, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

¹ Ruch ten charakteryzuje się dążeniem do odnowy życia parafialnego opartej na 3 filarach: Słowie Bożym, liturgii i wspólnotcie.

К ВОПРОСУ О ЗАКРЫТИИ СПАСО-ЕВФРОСИНИЕВСКОГО ПОЛОЦКОГО МОНАСТЫРЯ В 1960-е гг.

Василицына Любовь Александровна,
Витебский государственный университет имени П. М. Машерова
(г. Витебск, Беларусь)

В статье раскрываются обстоятельства закрытия Спасо-Евфросиниевского женского монастыря в г. Полоцке в годы антирелигиозной кампании. На основе архивных данных анализируются подготовительные мероприятия властей. Сделан вывод о вероятном времени ликвидации обители.

Традиционно православные монастыри являлись центрами, которые хранили духовные ценности белорусского народа. Изучение истории обителей поможет определить их роль в общественной и культурной жизни. Основные этапы развития Полоцкого монастыря нашли отражение в ряде работ [5, 8, 9]. Однако актуальным остается вопрос о времени и обстоятельствах закрытия обители, аспекты которого позволяют уточнить архивные материалы.

Спасо-Евфросиниевский монастырь был закрыт в 1925 г. решением Полоцкого горсовета. В начале Великой Отечественной войны некоторые монашеские общины возвратились в обитель, и она возобновила свою деятельность под руководством игуменьи Елевферии (Новиковой). В послевоенный период в монастыре проживало в разные годы от 46 до 52 монахинь. Экономически монастырь существовал за счет пожертвований верующих и средств от продажи свечей. Монахини обрабатывали огород площадью 3 гектара [1, оп. 7, д. 30, л. 319]. Самообеспечение обители являлось непростым вопросом по причине преклонного возраста большинства насельниц, часть из которых были нетрудоспособными. Особенно остро стояла жилищная проблема. С 1925 по 1941 г. все жилые монастырские постройки использовались под общежития воинской части. После освобождения Беларуси они вновь частично были заняты военными, а один из корпусов был передан педагогическому училищу, несмотря на распоряжение руководства республики передать его обители [7, оп. 2, д. 8, л. 242; 4, оп. 1, д. 7, лл. 17–18]. Ходатайства игуменьи о возврате здания под жилье для монахинь Витебский облисполком не удовлетворил [7, оп. 1, д. 49, л. 60]. Насельницы проживали в корпусе, который числился на балансе Минобороны СССР и с 1950 г. платили ежемесячную квартплату в размере 305 рублей [6, оп. 62, д. 384, л. 213].

Зная о стесненных бытовых условиях, подготовку к закрытию обители власти начали в 1955 г. с запрета прописывать на территории монастыря новых насельниц [2, оп. 1, д. 13, лл. 151–155]. Официально причиной отказа указывалась нехватка жилой площади. Но одновременно власти отказывали игуменье в постройке жилого корпуса [1, оп. 7, д. 30, л. 319]. Такая позиция была нацелена на угасание жизни в обители.

Накануне закрытия Полоцкий монастырь сохранял свою значимость как духовный и религиозный центр, а действующий Спасо-Преображенский храм являлся приходским для жителей Полоцка и окрестностей. Массовым было участие верующих в богослужениях и таинствах. Например, монастырский священник Семенков за 1960 г. крестил 680 детей [2, оп. 1, д. 15, лл. 141–142]. На празднования дня памяти основательницы обители Евфросинии Полоцкой в город стекались тысячи паломников [7, оп. 2, д. 8, л. 253].

Наступление на обитель началось после принятия в 1958 г. постановления «О монастырях в СССР», в котором ставилась задача сократить количество монастырей. Предусматривалось уменьшить земельный фонд путем повышения ставки

земельного налога, отменить налоговые льготы, установленные для монастырей ранее. В последующем Полоцкий горсовет принял решение изъять 0,9 га огородной монастырской земли для передачи семьям военнослужащих [7, оп. 3, д. 39, л. 37].

Вопрос о существовании Полоцкого монастыря рассматривался Советом по делам РПЦ, на закрытом заседании которого 20 сентября 1958 г. было принято решение вести подготовку к его ликвидации. Реагируя на указания сверху, полоцкие власти предложили монастырь закрыть, монахинь трудоустроить, а нетрудоспособных (45 человек) разместить в домах престарелых. Вторым вариантом было объединить его с Гродненским женским монастырем [2, оп. 1, д. 13, лл. 72, 155–157].

Одновременно в местной печати развернулась кампания по дискредитации монашествующих. Полоцкая районная газета напечатала фельетон об участии игуменьи в спекулятивных сделках. Газета «Витебский рабочий» разместила статью, в которой рассказывалось о вредном влиянии монахинь на детей и молодежь. На эти статьи игуменья Елевферия писала опровержения, которые не публиковались [7, оп. 1, д. 14, лл. 82, 105, 107].

В июне 1960 г. Полоцкий горсовет принял решение просить Витебский облисполком об изъятии мощей преподобной Евфросинии и передаче их в Полоцкий историко-краеведческий музей, а также ходатайствовать перед Советом по делам РПЦ о закрытии монастыря. Формальным поводом послужили обращения трудящихся города, которые после выхода газетных публикаций, провели собрания, на которых высказались за закрытие. Акцент делался на соседство с монастырем образовательных учреждений, что, по мнению заявителей, отрицательно влияло на воспитательную работу [4, оп. 1, д. 244, лл. 100–102].

После смерти настоятельницы Елевферии (Новиковой) в октябре 1960 г. насельницы пытались избрать себе новую игуменью, но из-за проблем с регистрацией она не смогла приступить к своим обязанностям [2, оп. 2, д. 16, л. 149]. Тем не менее, в 1960 г. монастырь так и не был закрыт. В годовом отчете областной уполномоченный указал на слабое экономическое положение монастыря, отметив, что он существует только благодаря мощам почитаемой в народе святой. На празднике в ее честь в 1960 г. присутствовало более 2 тысяч верующих [2, оп. 1, д. 15, лл. 141–142]. В апреле 1961 г. на совещании уполномоченных председатель Совета В.А. Куроедов среди 9 обителей, которые планировалось закрыть в 1961 г., назвал и Полоцкую [7, оп. 3, д. 50, л. 113]. О том, что организованная жизнь в монастыре прервалась, косвенно свидетельствует факт передачи в декабре 1961 г. Полоцкому педучилищу земельного участка на территории Спасской церкви для учебно-опытных целей [4, оп. 6, д. 965, л. 221]. Известно, что после закрытия обители 11 монахинь переехало в Жировичи, а 34 сестры остались проживать в Полоцке, регулярно посещая Преображенский храм [2, оп. 1, д. 13, лл. 150–155; д. 17, лл. 36–37].

Полоцкий монастырь в 1940–60-е гг. несмотря на стесненные жилищно-бытовые и материальные условия, препятствия, которые создавали представители местной администрации, оставался значимым духовным центром, что во многом обусловило его закрытие в период антирелигиозной кампании. Для этого была проведена подготовительная работа, включающая запрет регистрации в монастыре, изъятие земельного участка, выселение монахинь. Одновременно в прессе создавался негативный образ монашествующих. Последнее документальное упоминание о действующем монастыре, выявленное в архиве, относится к апрелю 1961 г.

Литература

1. Государственный архив Витебской области (ГАВО). – Фонд 1966.
2. ГАВО. – Фонд 4131.
3. Зональный Государственный архив в г. Полоцке (ЗГАП). – Фонд 1221.

4. ЗГАП. – Фонд 685.
5. Монастырь у церкви Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь от древности до наших дней. – Минск: Орех, 2007. – 136 с.
6. Национальный архив Республик Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п.
7. НАРБ. – Фонд 951.
8. Пішчулёнак, М. Ціхі прытулак, або Чацвёртае адраджэнне / М. Пішчулёнак, Н. Старкова // Беларуская мінушчына. – 1995. – №6. – С. 26–29.
9. Шейкин, Г. Н. Полоцкая епархия: историко-статистическое обозрение / Г. Н. Шейкин. – Минск: Свято-Петропавловский собор, 1997. – 96 с.

УДК I (476) (091)

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ВИТЕБСКОЙ ОБЛАСТИ

Визгунов Глеб Анатольевич

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

Рассматриваются особенности современной конфессиональной ситуации в Витебской области.

Религиозная жизнь в Беларуси в конце XX – начале XXI в. в условиях «религиозно-церковного ренессанса» претерпевает существенные изменения: существенно возросло количество конфессий и действующих религиозных организаций; возродились «традиционные» религии – православие, римо-католицизм, старообрядчество, лютеранство, иудаизм и ислам; получили развитие неопротестантские направления – пятидесятничество, баптизм, новоапостольство, адвентизм, иеговизм и другие; появились и общины восточных религий – бахаи и кришнаитов [2].

Разнообразная религиозная жизнь современной Беларуси представлена на Витебщине 546 общинами 17 конфессий. С точки зрения общей оценки конфессиональной структуры регион представлен преимущественно христианскими религиозными направлениями. К христианству относятся 12 направлений из 17, общины которых имеют официальную регистрацию. Из религиозных направлений, зарегистрированных в Республике Беларусь, в области отсутствуют «католики латинского обряда», реформаты, пресвитериане, Христиане веры апостольской, армяне-григориане, буддисты, мессианские общины и Церковь Христова. (Таблица 1) Сохраняется высокая степень стабильности конфессиональной структуры; [7, с. 175] религиозная жизнь более интенсивна, чем в других областях Восточной Беларуси. [4; 5; 6, с. 177; 8, с. 49]

Таблица 1

Конфессии и религиозные общины Витебской области

№ п/п	Конфессии	Количество общин	% от общей численности общин в области
1.	Православная церковь (БПЦ)	284	52,01
2.	Старообрядческая церковь	18	3,30
3.	Римско-католическая церковь	94	17,22
4.	Греко-католическая церковь (униаты)	3	0,55
5.	Лютеранская церковь	14	2,56
6.	Христиане веры евангельской (ХВЕ)	51	9,34
7.	Христиане полного евангелия (ХПЕ)	7	1,28
8.	Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ)	38	6,96
9.	Адвентисты седьмого дня	14	2,56
10.	Свидетели Иеговы	5	0,92

Окончание таблицы 1

№ п/п	Конфессии	Количество общин	% от общей численности общин в области
11.	Новоапостольская церковь	3	0,55
12.	Мормоны	1	0,18
13.	Иудейская религия (ортодоксальный иудаизм)	5	0,92
14.	Прогрессивный иудаизм	3	0,55
15.	Мусульманская религия	4	0,73
16.	Бахаи	1	0,18
17.	Кришнаиты	1	0,18

На начало 2017 г. в области действовали 419 культовых зданий и 42 строилось, в религиозных структурах всех конфессий были заняты 452 священнослужителей. Функционировали 6 областных религиозных объединений: Витебская и Полоцкая епархии БПЦ, Витебская епархия РКЦ, объединение Старообрядческой церкви и два областных протестантских объединения: Христиан веры евангельской и Евангельских христиан-баптистов [3].

В современной конфессиональной структуре Витебщины около 52% занимают общины Белорусской православной церкви и около 3,3% старообрядцы, около 7% баптисты и около 9,34% пятидесятники (ХВЕ), около 17,2% католики, около 1,1% иудеи, около 2,56% адвентисты, на остальные 10 религиозных направлений приходится только 7,13% от всей совокупности религиозных общин [1].

Для систематического рассмотрения религиозных организаций в Витебской области обратимся к общей исторической типологии, основывающейся на принципе конфессионального нейтралитета. По данной типологии зарегистрированные в области религиозные организации принадлежат к различным направлениям и течениям двух мировых религий (христианство и ислам), одной национально-государственной религии (иудаизм) и новым религиозным объединениям.

Таблица 2

Религии и религиозные организации согласно исторической типологии религий

Мировые религии	христианство	православие	<i>Белорусская православная церковь</i>		
			<i>Старообрядческая церковь</i>		
		католицизм	<i>Римско-католическая церковь</i>		
			<i>Греко-католики</i>		
		протестантизм	ранний (классический) протестантизм	<i>Лютеранская церковь</i>	
				<i>Христиане веры евангельской</i>	
			поздний протестантизм (неопротестантизм)	<i>Христиане полного Евангелия</i>	
				<i>Евангельские христиане-баптисты</i>	
<i>Адвентисты седьмого дня</i>					
<i>Свидетели Иеговы</i>					
		<i>Новоапостольская церковь</i>			
		<i>Мормоны</i>			
<i>ислам (мусульманская религия)</i>					
Национально-государственные религии	иудаизм	<i>иудейская религия (ортодоксальный иудаизм,)</i>			
		<i>прогрессивный иудаизм</i>			
Новые религиозные объединения	<i>Кришнаиты</i>				
	<i>Бахаи</i>				

Литература

1. Архив Могилевского религиозноведческого центра.
2. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс] / Национальный центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2006. – Режим доступа: http://etalonline.by/?type=text®num=v19202054#load_text_none_1_. – Дата доступа: 04.03.2018.
3. Религиозная ситуация и государственно-церковные отношения в Витебской области [Электронный ресурс] / Витебский областной исполнительный комитет. – Витебск, 2018. – Режим доступа: <https://vitebsk-region.gov.by/ru/religia-ru>. – Дата доступа: 10.03.2018.
4. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2017. – С. 281-286.
5. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2014. – 48 с.: ил.
6. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.
7. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.
8. 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.

УДК 364.044.68

ПАРТНЕРСТВО ГОСУДАРСТВЕННЫХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ПО РЕШЕНИЮ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ЖИЗНИ МОГИЛЕВСКОГО РЕГИОНА

Выборный Виталий Дмитриевич, Коломиец Ольга Сергеевна,
Могилевский институт МВД (г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются вопросы партнерства государственных и религиозных организаций по реализации социально-значимых программ Могилевского региона.

В последние годы в религиозном сознании жителей могилевской области прослеживаются значительные изменения. Отмечается рост ценности религии и веры в бога. По данным социологических исследований 93,4% жителей могилевской области отождествляют себя с тем или иным религиозным течением. А к неверующим себя соотносят только 6,4% [1, с. 120-125].

По состоянию на 1 января 2017 года в Могилевской области зарегистрированы и действуют 289 религиозных общин, 19 вероисповедных конфессий и направлений [2, с. 41-42].

Местные органы власти Могилевской области пытаются использовать эту благоприятную религиозную ситуацию для решения актуальных проблем жизни региона. Поэтому вопросы партнерства государственных и религиозных организаций по реализации социально-значимых программ периодически рассматриваются на заседаниях исполнительных комитетов. Так, например, в 2016 г. в г. Кличеве на сессии районного Совета депутатов, при рассмотрении вопроса «О партнерстве государственных и общественных организаций по реализации в районе социально-значимых программ»

выступил с сообщением Настоятель Свято-Благовещенского храма г. Кличеве который внес ряд конкретных предложений по ее реализации [2, с. 42-43].

К реализации этого партнерства привлечены государственные периодические печатные и электронные средства массовой информации. Во всех областных, городских и районных газетах введены соответствующие еженедельные рубрики и тематические страницы. Телерадиокомпанией «Могилев» и районными программами радиовещания тематика партнерства государственных и религиозных организаций отражается в теле-радио-передачах «Новости-регион», «Тема дня», «Специальный репортаж», «Падрабязнасці», а также в передачах «Круглый стол», «Прямая линия» и др. [2, с. 43-44].

Потенциал религиозных организаций стал шире использоваться в работе по улучшению демографической ситуации, сохранению христианских семейных традиций и ценностей, профилактике и лечению алкогольной, наркотической зависимости, суицидальных проявлений, работе с молодежью, развитию туризма и патриотическому воспитанию жителей Могилевщины. Этому способствовало заключение ряда соглашений о совместной деятельности между гор райисполкомами и благочиниями, религиозными организациями.

Религиозные общины стали активнее привлекаться к участию в благотворительной деятельности. Представители БПЦ посещают больницы сестринского ухода, психоневрологические дома-интернаты, центры коррекционно-развивающего обучения и реабилитации детей и подростков, районные социально-педагогические центры. Ими оказывается поддержка малоимущих семей одеждой и продуктами питания. Осуществляется гуманитарная помощь в виде посылочных наборов, передача подарков в детские сады и школы. Большой популярностью среди жителей пользуется организация и проведение ими летних лагерей для детей [2, с. 42-43].

В свою очередь органы государственной власти оказывают всевозможную помощь православным приходом. Это проведение различных мероприятий религиозного характера путем сопровождения крестных ходов службами ГАИ, скорой помощи, организации питания и проживания участников и т.д. Одновременно органы власти оказывают и помощь в ремонте, благоустройстве и строительстве культовых зданий. По инициативе исполнительных комитетов, трудовые коллективы, организации, индивидуальные предприниматели и общественность области привлечены для сбора пожертвований на восстановление церквей. Так благодаря спонсорской помощи и поддержки Шкловского райисполкома осуществлен капитальный ремонт куполов и кровли Спасо-Преображенского храма в г. Шклове [2, с. 43-44].

Кроме оказания помощи в восстановлении и реставрации храмов, органами власти по просьбам руководства традиционных конфессий осуществляется передача им зданий и сооружений в безвозмездную собственность. В общей сложности за 2016 год православным религиозным общинам области передано 4 здания площадью 1 тыс. 322 кв. м. стоимостью 118 077 67 деноминированных рублей. Так, в настоящее время, решается вопрос о передаче Православной Церкви еще 2-х зданий и комплекса помещений бывшего детского оздоровительного лагеря «Спутник». На территории г. Бобруйск в собственность женскому монастырю передано 6 зданий. В настоящее время одно из зданий приведено в порядок, сделан капитальный ремонт второго здания. Ремонт велся за счет спонсорской помощи организаций, предприятий и частных лиц. Завершены ремонтные работы в двух других зданиях монастыря [2, с. 44-45].

Совместно с религиозными общинами органами власти создан местный благотворительный фонд «Возрождение историко-архитектурных памятников». Основной целью фонда является всевозможное содействие по восстановлению и благоустройству историко-архитектурного наследия. Так, в Могилевской области за счет бюджет-

ных средств ведется реставрация памятника архитектуры XVIII–XIX вв. – Успенского монастыря в д. Пустынки Мстиславского района. Благодаря местному благотворительному фонду в 2016 году восстановлена церковь в честь Силуана Афонского (бывшая Троицкая церковь). Была приобретена церковная утварь и мебель и др.

В последнее время в сотрудничестве с общественными организациями реализуют социальные и гуманитарные проекты для нужд прихожан представители протестантской организации. В области они представлены 10 религиозными направлениями. Основные их усилия направлены на миссионерскую деятельность, работу по духовно-нравственному воспитанию населения, работу с молодежью. Активизировалась их деятельность, направленная на проведение бесед и мероприятий по вопросам национальных традиций, преодоления семейного насилия, воспитания и здоровья человека.

Последовательно среди населения области действуют 23 общины римско-католической церкви. Это 8% от числа зарегистрированных религиозных общин Могилевщины. Кроме непосредственной деятельности они целенаправленно занимаются благотворительностью, оказывают помощь малообеспеченным и многодетным семьям. Большой популярностью среди жителей пользуется проведение ими регулярных паломнических поездок.

Активно действуют в духовно-нравственном воспитании населения 6 религиозных общин Адвентистов Седьмого Дня. Ими проводятся семинары, посвященные вопросам формирования здорового образа жизни, сохранения семейных традиций. Популярностью среди населения пользуются встречи, которые они проводят посвященные праздникам: Дню матери, Дню семьи, Рождество и другие. Представители общины в г. Кричеве и г. Шклове оказывают посильную материальную помощь малообеспеченным гражданам районов [2, с. 44-46].

Литература

1. Выборный, В. Д. Религиозные воззрения в структуре жизненных ценностей жителей Могилевской области // В. Д. Выборный / Молодежная Галактика. № 11. Ежегодный Альманах, 2014. – СПб., ЭлекСис : 2014. – С. 120-125.

2. Итоги работы Главного Управления идеологической работы, культуры и по делам молодежи Могилевского областного комитета в 2016 году : Материалы к коллегии / Могилевский облсполком ; исполн. : О. Коровов [и др.]. – Могилев, 2017. – 104 с.

УДК 2

НЕРУХОМАЯ МАЁМАСЦЬ БЫХАЎСКАГА КАСЦЁЛА Ў XVII–XVIII стст.

Галынскі Раман Дзмітрыевіч,

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

Быхаўскі касцёл канонікаў рэгулярных лютэранскіх Беззаганнага зачацця Найсвяцейшай Марыі Панны, Святога Казіміра і Святога біскупа доктара Аўгустына фундатарамі быў надзелены нерухмай маёмасцю. У артыкуле робіцца агляд гэтай маёмасці на падставе касцёльнай інвентарнай кнігі 1747 г.

Кожная рэлігійная абшчына мела пэўную колькасць нерухомай маёмасці – сюды ўваходзілі як зямля на якой размяшчаўся галоўны будынак, так і тэрыторыі з якіх збіраліся падаткі і ахвяраванні прыхажан. Быхаўскі касцёл канонікаў рэгулярных лютэранскіх Беззаганнага зачацця Найсвяцейшай Марыі Панны, Святога Казіміра і Святога біскупа доктара Аўгустына не з’яўляецца выключэннем. Нажаль не выпадае казаць пра наяўнасць вялікай колькасці пісьмовых крыніц якія б маглі распавесці пра

гісторыю згаданага касцёла, не гаворачы ўжо пра яго эканамічнае становішча. Але ў Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі захоўваюцца тры інвентары касцёла. Найбольш падрабязным з'яўляецца інвентарны вопіс 1747 г., дакумент утрымлівае звесткі пра разнастайную маёмасць, а ў некаторых выпадках і пра яе паходжанне.

Сярод дакументаў якія пералічаны ў інвентары, прыведзены: даравальныя граматы ад караля Жыгімонта III Вазы (1631 г.), лісты якія рэгламентуюць валоданне вёскамі Залатва і Лубянка (1646, 1670 і 1718 гг.) [1, с. 20-20а], права на валоданне юрыдыкамі¹ ад Казіміра Сапегі (ваявода Віленскі 1682-1703, 1705-1720 гг.), дакументы на плошчы і моргі² сенажатныя ад розных асоб, паперы на валоданне фальваркам Белая Гара [1, с. 22; 4]. Сярод будынкаў якія выкарыстоўваліся як месцы захоўвання пэўнай рухомай маёмасці, згадваюцца кухня, вазоўня, стайня, бровар, піўніца [1, с. 24б], акрамя таго – студня [1, с. 25].

Казімірам Сапегам быў падараваны фальварак Белая Гара. Пералік будынкаў фальварка часткова супадае з раней згаданымі пабудовамі. Так менавіта ў апісанні фальварка прыведзены наступныя збудаванні: свіран, стайня для коней, сад і агарод з плотам і форткай, пекарня (на момант напісання інвентару пустая), сені і пекарня (якая выкарыстоўвалася), каморка і сені ў якіх размешчана кухня “да белай ізбы”. З “белай ізбы” камора да спіжарні, піўніца і лазня. Потым згадваюцца стадола і бровар. Акрамя комплекса сельска-гаспадарых і жылых пабудов да фальварка адносілася яшчэ зямля, агульнай плошчай 1 валока і 5 моргаў [1, с. 25].

Асобны аркуш прысвечаны пераліку юрыдыкаў. Першыя зямельныя плошчы абшчынай былі атрыманы ад графа Яна Караля Хадкевіча. Тэрыторыя прадмесця (магчыма пасада) за Магілёўскай брамай “placow - b” [1, с. 25b], на гэтай тэрыторыі знаходзілася “dla usługi coscielney” было 24 дамы, на момант складання інвентара засталася 14, з якіх два пуставалі. Акрамя таго, ад Яна Караля Хадкевіча касцёл атрымаў сенажаць у 10 моргаў плошчай за паўмілі ад Быхаве.

Сенажаць у 6 моргаў і “dom nazwany Faykowski” былі падараваныя Ежы Сапегам (калі той быў стольнікам Вялікага княства Літоўскага 1686-1703, 1709-1732 гг.). Дом ацэньваўся ў 2000 тынфаў [1, с. 25b].

Згадваюцца два дамы ў самім Быхаве (ў межах абарончых умацаванняў) [1, с. 25b]. Акрамя таго, у маёмасці, але без дакументаў пацвярджаючых правы на яе, прыведзены два дамы ў Быхаве і зямля за “Прадмесцем Быхаўскім”. Зямля, дарэчы, у 1747 г. адыйшла замку [1, с. 25b].

Паза ўвагай засталася зямля на якой быў пабудаваны сам касцёл. З таго ж інвентара вядома, што першапачатковым фундатарам касцёла з'яўляўся Ян Караль Хадкевіч (датай заснавання лічыцца 1619 г.). Менавіта ён і падараваў зямлю, але цікава тое, што, ён пачаў перабудову быхаўскага замка – новы каменны замак будаваўся на новым месцы. Хутчэй за ўсё тэрыторыя, на якой стаяў стары драўляна-земляны замак Хадкевіч і аддаў пад будаўніцтва касцёла, бо іншай замлі ва ўласным валоданні ў яго магло папросту і ня быць.

Сам будынак касцёла з кірхай, званніцай і агароджай былі каменныя. Пра гэта сведчыць гравура Л. Куўро, якая датуецца сярэдзінай XVII ст. [5, с. 16-24]. Будынкі цярпелі ад пажараў і аблог, аб чым сведчаць археалагічныя матэрыялы (гарэлая кафля і слаі пажарышчаў).

Такім чынам выпадае казаць пра пэўны комплекс нерухомай маёмасці якая належала Быхаўскаму касцёлу канонікаў рэгулярных лютэранскіх Беззаганнага

¹ Юрыдыкі – адміністрацыйна адасобленыя часткі гарадоў ці прадмесцяў, якія былі пад уладай феодала, царквы, або манастыра і на жыхароў якіх не пашыралася судовая і адміністрацыйная ўлада гарадскога самкіравання [2, с. 772].

² Морг – зямельная мера роўная 0,7123 га [3, с. 319-320].

зачацця Найсвяцейшай Марыі Панны, Святога Казіміра і Святога біскупа доктара Аугустына. Абшчына валодала як зямлёй (сенажаці, палеткі, сад і агарод), так і юрыдыкамі ў горадзе на якіх знаходзіліся будынкі, вёскамі Лубянка і, магчыма Залатва (апошняя згадваецца ў шэрагу судовых спраў як зямельных, так і крымінальных), фальваркам Белая Гара. Да прамысловых будынкаў можна аднесці бровары, пекарні, магчыма, спіжарню (пры акалічнасці, што гэта месца для вырабу і апрацоўкі каляровых металаў), шматлікія дадатковыя памяшканні (стайні, піўніцы, свірны і інш.). Наяўнасць прыгонных давала як натуральную прадукцыю, так і працоўныя рукі. Нерухомая маёмасць у горадзе магла здавацца ў арэнду і выкарыстоўвацца ў залежнасці ад патрэб. Гэта ж датычыцца і сенажацця з палеткамі.

Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Ф. 2395. Воп. 1. Спр. 7.
2. Капыскі, З. Юрыдыкі / З.Капыскі // Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя : у 2 т. Т. 2 : Кадэцкі корпус – Яцкевіч / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал.рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2007. – 2-е выд. – 792 с. : іл. – С. 722.
3. Анішанка, Я. Морг / Я. Анішанка // Вялікае княства Літоўскае: энцыклапедыя : у 2 т. Т. 2 : Кадэцкі корпус – Яцкевіч / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал.рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2007. – 2-е выд. – 792 с. : іл. – С. 319-320.
4. Специальная мапа Заходняй часткі Расійскай імперыі генерал-лейтэнанта Шуберта 1826-1840 гг.
5. Волкаў, М.А. Панарама Старога Быхава другой паловы XVII ст. / М.А. Волкаў // Беларускі гістарычны часопіс. – 2013. – № 5. – С. 16-24.

УДК 262.3(476.4)

ІЗ ІСТОРЫІ МОГИЛЕВСКОЙ ЕПАРХІІ: ИОСИФ КОНОНОВИЧ ГОРБАЦКИЙ ВО ГЛАВЕ ЕПАРХІІ

Горбацкий Александр Владимирович,
краевед (г. Могилев, Беларусь)

Исследуется деятельность епископа Иосифа во главе Могилевской епархии, за короткий период жизни восстановивший её жизнь.

После избрания Сильвестра Косова 25 февраля 1647 г. на Киевскую митрополию Могилевская епископская кафедра оставалась вакантной около двух с половиной лет. Причем до 1950 г. Косов титуловался как «милостию Божією архіепископ митрополит Киевскій, Галицкій и всея Россіи, епископ Мстиславскій, Оршанскій и Могилевскій» [1, с. 434]. В этот период решался вопрос о самом существовании православия в Речи Посполитой. Однако победы гетмана Богдана Хмельцкого в 1648–1649 гг. вынудили правительство Речи Посполитой прислушаться к жалобам православного населения. В связи с чем, король Ян Казимир на сейме 1650 г. предоставил своим дипломом киевскому митрополиту Косову право заместить избранными им лицами вакантные в то время православные епископии, в том числе епархию «Витебскую, соединенную съ Мстиславскою» [2, с. 530]. На последнюю, как епископ Витебскій, Мстиславскій, Оршанскій и Могилевскій был избран, номинирован и посвящен Иосиф Кононович Горбацкий.

Из представленных королю Яну Казимиру кандидатов на Могилевскую епископию королевское утверждение (номинацию) получил Иосиф Горбацкий. Утверждение королем именно Горбацкого «власнымъ и правдивымъ» епископом Могилевским мотивировано в самом акте номинации выдающимися достоинствами последнего (probosz, madrosc zycia, przy-kladnosc w sluzbie Bozey, czylosc y zarlifowosc). 3/13

января 1650 г. на сейме в Варшаве Иосиф Кононович Горбацкий лично получил из рук короля привилеи на епископию. В ней Могилевскому епископу подтверждались имущественные права, ранее закрепленные за могилевской епископией, но нарушенные униатами. Причем в этом привилее предписывалось немедленное освобождение церкви Св.Спаса и монастыря при ней, где должна размещаться кафедра могилевских православных епископов, и с иными разных наименований церквами, имущество и имения, со всеми доходами от них, ранее захваченных униатами. Нельзя не отметить политическую прозорливость Горбацкого: он не уехал из Варшавы, пока не получил от короля соответствующие указы («листы») о фактическом своем введении в Могилевскую епископию. Еще до своего посвящения в сан Иосиф, находясь в Варшаве, поручил епископскому наместнику о. И.Половко принять в управление предоставленные епископии церкви и угодья. Тот успешно исполнил поручение своего владыки. Но надо отметить, что такая передача проходила непросто. В самом Могилеве, где позиции православия были особенно прочны («гнездо схизмы», по выражению униатского митрополита Жоховского), особых сложностей не возникало, однако при возврате православным захваченных униатами приходских церквей в селах такое сопротивление имело место.

Между 25 апреля и 27 июня 1650 г. в Киеве И.Горбацкий был посвящен митрополитом С.Косовым в сан епископа [5, с. 459]. После этого он выехал в свою епархию, и 4 августа прибыл в Могилев. К сожалению, судьба оставила ему всего около трех лет жизни, но то, что было им совершено за это время, даже по отрывочно дошедшим до нас сведениям, свидетельствует о неординарных организаторских способностях архиерея. Стоящие перед Могилевским владыкой непростые задачи были значительно усложнены митрополитом Косовым, избравшего епископа Горбацкого своим экзаршим наместником для всего Белорусско-Литовского края [6, л. 28].

В течении всего периода своего епископства И. Горбацкий вел борьбу за права православия, неоднократно выезжал на вальные (общие) сеймы в Варшаву, где мужественно и умело отстаивал права своей паствы. Понимая, что в крае возникла необходимость неотложных мер по развитию просвещения и культуры, И.Горбацкий заботился об умножении в белорусском крае православных братств, улучшение иноческого общежития. Так, к его архиерейству относится учреждение «младенческого братства» при Полоцкой братской церкви Св. Богоявления, утверждение устава этого братства (10 июля 1650 г.), устава иноческого общежития [6, л. 18,27]. Эти и другие заботы во всем наместничестве не мешали попечению И.Горбацким обителей, братств, храмов его собственной могилевской епархии. Много усилий И.Горбацкий приложил для укрепления и развития могилевского Братского монастыря. Была усовершенствована типография, на территории монастыря, на противоположной стороне улицы был открыт женский монастырь где была лечебница в которой за больными ухаживали монахини [9, с. 110]. И ревностный и просвещенный святитель, по характеристике современников, сделал все, что позволил краткий трехлетний период его управления епархией, для её процветания и благоустройства. Его труды высоко ценило местное духовенство [5, с. 463].

Скончался Иосиф Горбацкий 15 (или 25) февраля 1653 г. и был похоронен в соборе Могилевского Спасского монастыря [7, с. 502]. Извещая о его кончине, наместник Витебской епископии Игнатий Иевлевич писал: «Значная утрата въ церкви православной... сталася, кды такъ великій філяръ (столп), яснее въ Богу превелебнейшай его миластъ господи́нь отецъ Иосифъ Горбацкій, православный епископъ Витебскій, Мстиславскій, Оршанскій и Могилевскій, намъстникъ митрополитанскій в Великомъ Княжестве Литовскомъ, подъятый смертельною косою... паль [8, с. 456-458]. С именем Горбацкого связана первоначальная титулатура Могилевских епископов «Белорусскими» [3, с. 51], его фигура – заметная часть феномена киево-могилянского православия [4].

Хотелось бы остановиться на одном скорбном событии. В 60-е годы прошлого века на территории бывшей архиерейской дачи в Печерском лесопарке строилось тепличное хозяйство Могилевского зеленхоза. Однажды экскаватором был вскрыт старинный склеп, в котором в дорогом гробу, украшенном позолоченными крестом и кружевами находилась мумия человека, облаченного в дорогие архиерейские одеяния [10, № 42]. Смею предположить, что это было захоронение Иосифа Горбачего. Дело в том, что до 1661 г. могилевская епископская кафедра была вакантна. Воспользовавшись этим, униаты опять захватили Спасский монастырь, а учитывая, что на смерть И. Горбачего униаты написали пасквильно-кощунственные вирши: «На погребении высоком твоёмъ / Лежи, любимый пастырю, / Опочивай съ покоемъ / А мы въ то время на / Погребении попляшемъ твоёмъ», ученики владыки Иосифа, опасаясь осквернения праха епископа, и перезахоронили его на территории архиерейской дачи.

Литература

1. Витебская старина // сост. А.П.Сапунов. – Витебск, 1883. – Т.1.
2. Никольский, А. Сильвестр (Косовъ) / А. Никольский // Русский биографический словарь. Сабанеевъ-Смысловъ. – СПб., 1994. – С. 433-437.
3. Старостенко, В.В. Становление понятия «Белая Русь» и Могилевщина / В.В. Старостенко // Магілёўская даўніна. – 1998. – № 6. – С. 39–58.
4. Старостенко, В.В. Становление Киево-Могилянского православия и формирование стратегии социально-религиозного компромисса во второй трети XVII в. / В.В. Старостенко // Довгирдовские чтения II: философская классика и современные проблемы социокультурного развития: материалы международной научной конференции, г. Минск, 11 ноября 2011 г. – Минск: Право и экономика, 2012. – С. 81–87.
5. Труды Киевской Духовной Академии. – Киев, 1904. – Кн. XI.
6. Рукописный Сборник Московской синодальной типографской библиотеки, ЦГАДА, ф. 381, оп. 1, № 390.
7. Пушкін, І. Іосіф Кононович-Гарбацкі / І. Пушкін // Энциклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. – Мн., 1996. – Т.3. – С. 502.
8. Титов, Ф. Иосиф Кононович-Горбачкий / Ф. Титов // Православная Богословская энциклопедия. – СПб., 1906. – Т. 7. – С. 456-458.
9. Слюнькова, И.Н. Монастыри восточных и западных традиций / И.Н. Слюнькова. Наследие архитектуры Беларуси. – М., 2002.
10. Могилевские ведомости. – 2012. – № 42.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Давлатова Елена Валентиновна,

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

В докладе анализируются результаты социологических опросов (применялся метод анкетного опроса), 2008/ 2017 гг, среди студентов вуза проведенных кафедрой социально-гуманитарных дисциплин ВГУ имени П.М. Машерова с целью изучить их отношение к актуальным проблемам белорусско-российского приграничья и выявить характерные черты и динамику социокультурных реалий белорусско-российского приграничья. В рамках исследования ставились задачи изучения уровня религиозности, конфессиональной вовлеченности и участия в культовой деятельности учащихся. Исследования проводились по одноступенчатой методике, что позволяет сопоставить и сравнить полученные результаты и выявить дина-

мику изменений. Результаты показали, что за этот период наблюдается уменьшение количества верующих среди учащихся вуза, выявлена степень строгости соблюдения религиозных праздников, их отношение к роли религии в современном обществе.

Весной 2017 года кафедрой социально-гуманитарных наук Витебского государственного университета имени П.М. Машерова было проведено социологическое исследование среди студентов, с целью изучить их отношение к актуальным проблемам белорусско-российского приграничья. Всего было опрошено 445 человек, в 2008 -484 человека.

В 2017 г. в анкетах респондентам было предложено ответить на ряд вопросов, раскрывающих их отношение к религии. Опрос помог определить процентное соотношение респондентов, относящих себя к верующим и неверующим. Результаты показали, что основная масса учащихся считают себя верующими – 51,77%, неверующими в бога, но стремящимися стать к нему ближе – 9,29%, безразличными к религии – 18,58%, критически относящимися к религии – 11,94%, неверующими – 7,52%, другое – 0,44%, затруднились ответить – 0,46%

В 2008 году учащиеся ответили следующим образом: назвали себя верующими – 64,32% , неверующими, со стремлением стать ближе к богу – 6,25%, безразличными к религии считали себя – 4,2%, верующими в сверхъестественные силы – 9,6%, критически относящимися к религии – 5,93%, неверующими – 1,3%, затруднились ответить – 11% [1, с. 23].

Сравнительный анализ полученных результатов 2017г. с результатами исследования 2008 г. показал, что за этот период количество респондентов, назвавших себя верующими уменьшилось на 12,55%, количество неверующих увеличилось на 6,22% и количество респондентов, ответивших, что они безразличны к религии, увеличилось на 10,38%.

Отвечая на вопрос «Ваш любимый праздник?» (до 3-х вариантов ответов), большинство опрошенных назвали Новый Год – 76,23% (2008 г. – 76,8%) и День рождения – 49,1%. (2008 г. – 51,82%). Пасху справляют 26,9%(2008 г. – 49%), Рождество – 24,2% (2008 г. – 29,6%), День Святого Валентина 4,71%, праздники других святых – 0,9% (2008 г. – 2%) [1, с. 24].

Результаты опроса говорят о том, что устойчивых форм культового (ритуально-го) поведения у молодежи не наблюдается. Истинная религиозность предполагает не только наличие религиозного сознания, но и религиозного поведения от верующего. Однако в данном случае мы видим, что отношение к религиозному поведению носит в основном, формальный, неустойчивый характер, возможно, в большей мере отдается дань традициям своего народа. В то же время некоторые исследователи считают, что в последнее время «основная масса верующих в Бога не соблюдает традиционных требований церковной дисциплины, их поведение религиозно не институционализировано»[2,с.96].

Учащимся были заданы вопросы, позволяющие выяснить их мнение о роли религии в духовной и общественной жизни нашей страны. Результаты исследования показали, что ответы респондентов в 2017 году отличаются от ответов 2008 года. 55,2% учащихся в 2008 году указывали, что религия помогает сохранить культуру и традиции народа, а в 2017 году это отметили только 19,46%. В 2008 году 72% респондентов утверждали, что религия способствует нравственному совершенствованию человека, а в 2017 году только 28,32%. В 2008 году 38% опрошенных респондентов отметили, что религия объединяет людей на основе общих для них религиозных верований, ценностей и объектов поклонения. В настоящее время так думают 15,04% опрошенных.

Полученные результаты по данному блоку вопросов требуют дополнительного изучения и анализа, в связи с чем, на наш взгляд, делать какие-либо выводы на основании полученных ответов преждевременно.

Литература

1. Давлатова, Е.В. Мировоззренческие и религиозные аспекты жизнедеятельности студенческой молодежи / Е.В. Давлатова // Религия и общество – 4: сборник научных трудов. – Могилев, 2009. – С. 23–25.
2. Новикова Л.Г. Основные характеристики динамики религиозности населения / Л.Г. Новикова // Социологические исследования. – 1998. – № 9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/299/688/1217/018.NOVIKOVA.pdf>. – Дата доступа: 28.02.2018.
3. Молодежь суверенной Беларуси: штрихи к портрету / Д.М. Булышко [и др.]; под ред. Д.М. Булышко, О.В. Иванюто, Д.Г. Ротмана. – Минск: Изд. центр БГУ, 2012. – 192 с.
4. Юдин, В.В. Особенности религиозности молодежи восточных регионов Беларуси / В.В. Юдин. – Минск: Изд. центр БГУ, 2009. – 150 с.

УДК 271.5(476.4)“17”.:37

ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИЕЗУИТСКОГО ОРДЕНА НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII в.

Даниленко Сергей Николаевич,

Могилевский государственный областной лицей № 2 (г. Могилев, Беларусь)

По итогам трех разделов Речи Посполитой вся территория современной Беларуси вошла в состав Российской империи. В последней четверти XVIII века большинство учебных заведений на белорусских землях находилось под управлением религиозных орденов. Крупнейшим орденом, который занимался культурно-просветительской деятельностью, был Орден Иезуитов.

В российской исторической литературе XIX в. образовательная деятельность иезуитского ордена оценивается крайне отрицательно. Так, представитель «западнорусской» исторической школы М.О. Коялович о деятельности иезуитского ордена на белорусских землях писал: «Иезуиты – это всемирные развратители верующих латинского закона – страшно развратили белорусскую интеллигенцию, приготовили фанатиков и латинства, и полонизма» [1, с. 287].

После первого раздела Речи Посполитой (1772 г.) правительство Российской империи крайне осторожно отнеслось к деятельности иезуитского ордена на белорусских землях. В специальном Наказе от 28 мая 1772 г. императрица Екатерина II предписывала губернаторам присоединенных земель генерал-майорам М.В. Каховскому и М.Н. Кречетникову следующее: «Иезуитским монастырям, школам и училищам сделайте особую перепись. Вы за сими (иезуитами) наипаче недреманно смотреть имеете, яко за коварнейшими из всех прочих латинских орденов; ибо у них без согласия начальников подчиненные ничего предпринять не могут» [2, с. 509-510]. Однако в скором времени Екатерина II изменила свое отношение к «Обществу Иисуса».

Жители присоединенных к России белорусских земель, в течение сентября 1772 г. должны были присягнуть российскому правительству, а духовенство должно было подать для местного населения пример. В этих условиях первыми присягают иезуиты, отправив «с особенною торжественностью в своем Полоцком костеле молебствие, на котором воспоминается имя Государыни и Ея Наследника» [3, с. 70]. Екатерина II приняла во внимание этот факт. На чрезвычайном собрании совета Екатерины II дело

иезуитов было решено в их пользу, и сказано «что Она (т.е. Екатерина II) по чувству веротерпимости желает оставить их в Белоруссии» [3, с. 74].

Как уже отмечалось выше, основным направлением деятельности иезуитского ордена на белорусских землях было обучение и воспитание молодежи. Среди иезуитских учебных заведений, действовавших на территории Могилевской губернии в рассматриваемый нами период, следует выделить училища в Могилеве, Мстиславле и Орше. В начале февраля 1774 г. Екатерина II узаконила существование всех иезуитских школ и предоставила им беспрепятственно вести свое дело, пока содержащее эти училища монашество «верноподданнический свой долг и присягу непорочно сохранять будет» [4, с. 26-27].

Крупнейшим учебным заведением действовавший на территории Могилевской губернии на рубеже XVIII-XIX вв. был иезуитский коллегиум в Могилеве. Учителя данного учебного заведения не получали жалования, а содержались за счет городских доходов. Периодически в коллегиуме проходили экзамены, а в конце учебного года проводился генеральный экзамен. За успешную сдачу экзаменов ученики награждались книгами и картинами. По состоянию на 1802 г. в Могилевском коллегиуме обучалось 139 учеников [5, с. 621-622].

Кроме вышеупомянутых учебных заведений на территории Могилевской губернии на содержании иезуитского ордена находилось еще три приходских училища: в Чечерске, Лазовичах и Рисне [4, с. 49].

Во внутреннее устройство училищ, содержимых духовенством, российское правительство не вмешивалось. Оно предоставило это дело всецело начальникам орденов, содержавших училища, и белорусскому римско-католическому епископу Станиславу Сестренцевичу.

С момента открытия учебных заведений, являвшихся собственностью «Общества Иисуса», их деятельность регламентировалась школьным уставом. За всю историю существования ордена на территории современной Беларуси их было два. Последний был принят в 1599 году.

Полное иезуитское общеобразовательное учебное заведение, согласно уставу 1599 г. состояло из двух отделений: младшего (*studiainferiora*) и старшего (*studiasuperiora*). Младшее отделение согласно уставу состояло из V классов. Для V класса был назначен двухгодичный курс, для остальных – одногодичный. Курс старшего отделения продолжался два или три года. В программу преподавания в младшем отделении иезуитских училищ, кроме закона Божия и латинского языка, входили: стилистика и риторика, арифметика, геометрия и начала алгебры, история, география, естественная история и языки: русский, французский и немецкий. В курсе VI класса иезуитских училищ, т.е. старшего отделения училищ входили: философия, физика, механика. К этим двум отделениям, в некоторых иезуитских училищах, прибавлялось еще специально-богословское отделение, в которое поступали наиболее способные из окончивших курс обучения в старшем отделении [4, с. 31-32].

На белорусских землях в учебных программах иезуитских учебных заведений наблюдались некоторые отступления от Устава 1599 года. Так, от всех поступающих, иезуиты обязательно требовали, чтобы они обучались русскому языку, благодаря чему каждый ученик, поступивший в иезуитское училище, получал нужные сведения на понятном ему языке. Православным ученикам также была предоставлена возможность слушать преподавание закона Божия их исповедания [4, с. 41].

Огромное значение имела та обстановка, в которой проходила жизнь учащихся в иезуитских школах. Прежде всего, как бы не было велико число учителей в учебном заведении, все они, беспрекословно исполняли волю начальника. В этих заведениях совершенно не допускалось, чтобы преподаватели держались различных взглядов

на вопросы религиозного характера. При таком однообразном воздействии на учеников со стороны всех преподавателей, религиозно-нравственные воззрения, господствовавшие в заведении, должны были сильно западать в душу учащихся и глубоко внедряться в ней [4, с. 33-34].

Таким образом, в последней четверти XVIII в. большинство учебных заведений на территории Могилевской губернии находилось под руководством и на содержании духовных орденов. Наиболее прочные позиции в области народного просвещения занимал католический Орден Иезуитов. С момента открытия учебных заведений, являвшихся собственностью «Общества Иисуса», их деятельность регламентировалась специальным школьным уставом.

Литература

1. Коялович, М. О. Чтения по истории западной России / М.И. Коялович. – Минск : Беларуская Энциклапедыя, 2006. – 474с.
2. Именной, данный генерал-майорам Каховскому и Кречетникову, с приложением наказа – по коему они должны поступать при исполнении должностей губернаторов в присоединенных от Польши губерниях // Т. 19: 1770–1774, Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. – Санкт–Петербург, 1830. – С. 507–511.
3. Иезуиты в России с царствования Екатерины II-й и до нашего времени : в 2 ч. Ч. 1 / священника М. Морошкина. – Санкт-Петербург, 1867–1870.
4. Белецкий, А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования, 1803–1832 гг.: в 3 ч. Ч. 1, отд. 3: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803–1832 гг. Вильно: Тип. А. Г. Сыркина, 1908. – 147 с.
5. Могилевская иезуитская школа // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного. Т1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803/ введение И. Корнилова. – 1893. – С. 621–622.

УДК 2

РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В УСЛОВИЯХ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТАБИЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

Дьяченко Олег Викторович,

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

В статье рассматриваются причины снижения религиозной активности новых религиозных движений в современном обществе.

Как известно, в начале 1990-х гг. в обществе наблюдался резкий подъем «богоискательства», что в течение непродолжительного промежутка времени привело к количественному росту религиозных организаций, в том числе относящихся к новым религиозным движениям. Пассионарный всплеск переживали новые религии «советского» происхождения – ивановцы, виссарионовцы, анastasиевцы, рериховцы, неоязычники. Процветала внеконфессиональная религиозность – магия и мантика. Наиболее влиятельные религиозные группы создавались и субсидировались зарубежными религиозными центрами. Мунисты, сайентологи, неоиндуисты и др. использовали преимущества белорусского либерального законодательства для наращивания своей деятельности. Этот процесс привлек внимание государства и уже 3 июля 1995 г. Кабинет Министров Республики Беларусь постановлением № 357 утвердил положение «О порядке приглашения и деятельности зарубежных священнослужителей на территории Республики Беларусь», которым существенно ограничил миссионер-

ское поле. Для иностранных граждан, планировавших заниматься миссионерством, вводилась обязательная регистрация в отделах по делам религий и национальностей облисполкомов и органах внутренних дел по месту жительства; от них требовалось обязательное письменное подтверждение полученного религиозного образования и профессии.

К середине 1990-х гг. в обществе стала формироваться оппозиция к новым религиозным движениям из числа активистов и священнослужителей православной и римско-католической церкви, проповедников общин евангельских христиан баптистов и христиан веры евангельской, представителей университетской и академической среды. Появились первые общественные объединения («Озон», «Спасение»), занявшие контрпропагандой и разоблачением деятельности религиозных организаций «неокультурной» направленности. В 1996 г. начала издаваться газета «Личность», в которой публиковались материалы, формирующие негативный образ новых религий. Проблема возникновения, развития и функционирования новой религиозности, многообразных феноменов ее проявления, взаимодействия с другими религиями и социальными институтами вызвала значительный интерес у профессиональных исследователей, привлекла внимание ученых Института философии и права Национальной академии наук Беларуси, которые провели исследования и опубликовали коллективную монографию «Некультурные объединения в Беларуси» [1].

Под влиянием общественности тема новых религиозных движений была политизирована и стала рассматриваться в контексте интересов национальной безопасности. Государством были предприняты конкретные действия по снижению активности таких религиозных групп. Так, в 1996 г. экспертная комиссия при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Беларусь подготовила перечень религиозных организаций, «вероучения, культ и деятельность которых носят деструктивный характер, противоречат законодательству Республики Беларусь». В него были включены «Великое белое братство (ЮСМАЛОС), Богородичный центр (Марианское движение церкви белой святой Руси), Церковь учеников Иисуса Христа, Семья (дети бога), Церковь Объединения (церковь Муна), Церковь Последнего завета (Виссариона), Аум Синрике, Ахмадийцы, Сатанисты, Лига духовного возрождения Санатана Дхарма». Кроме того, Кабинет Министров Республики Беларусь утвердил план мероприятий № 05/313-3 от 22 января 1996 г. по устранению влияния «деструктивных сект» на население республики. Министерство образования Республики Беларусь предложило ввести в государственных учреждениях образования соответствующий факультативный курс занятий.

В результате референдума 24 ноября 1996 г. была принята новая редакция статьи 16 Конституции Республики Беларусь. Появилась конституционная норма, согласно которой запрещалась «деятельность религиозных организаций, их органов и представителей, которая направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан, а также препятствует исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей или наносит вред их здоровью и нравственности».

9 апреля 1997 г. Совет Министров Республики Беларусь принял постановление № 309 «О ходе выполнения закона Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» и инициировал «работу по прекращению деятельности неомистических и деструктивных сект», организованному обучению религии детей и взрослых религиозными организациями, не имеющими в установленном законом порядке зарегистрированных уставов, функционированию детских и молодежных лагерей религиозной направленности. Органам исполнительной власти предписыва-

лось принять меры по предотвращению «незаконной деятельности иностранных священнослужителей на территории Республики Беларусь», установить более строгий контроль над использованием религиозными организациями общественных зданий, помещений, спортивных сооружений независимо от их ведомственной принадлежности. Поскольку значительное количество религиозных организаций функционировали в качестве общественных объединений, Министерству Юстиции и Государственному комитету по делам религий и национальностей было поручено проведение экспертизы уставов и изучение их деятельности.

В 1998 г. Министерство образования Республики Беларусь обнародовало «перечень религиозных организаций, вероучения, культ и деятельность которых носят деструктивный характер, противоречат законодательству Республики Беларусь», а также «перечень организаций, деятельность которых по результатам религиозноведческой экспертизы признана деструктивной»: «АУМ Синрикё, Ахмадиа, Богородичный центр, Великое Белое Братство (Юсмалос), Всемирный духовный университет Праджапита Брахма Кумарис, Лига духовного возрождения Санатана Дхарма, Молодежный центр славянской культуры «Рус», Общество возрождения культуры древних славян «Славянин», Общество единства духовных культур «Возрождение», Сатанизм, Семья любви, Студенческая ассоциация CARP., Церковь Объединения (Движение Объединения), Церковь Последнего Завета, Церковь Сайентологии, Церковь учеников Иисуса Христа». В 1999 г. были утверждены методические рекомендации «О взаимоотношениях государственных учебно-воспитательных учреждений с религиозными организациями и противодействию деятельности деструктивных сект в учреждениях образования Республики Беларусь». В 2000 г. состоялась совместная коллегия Министерства образования Республики Беларусь и Государственного комитета по делам религий и национальностей Республики Беларусь. В Постановлении коллегии «О духовно-нравственном воспитании и преодолении влияния деструктивных сект и организаций на учащуюся и студенческую молодежь» было рекомендовано введение в учебно-воспитательный процесс всех типов учебно-воспитательных учреждений программы спецкурса «Деструктивные, псевдорелигиозные секты и преодоление их влияния». Вопросы деятельности новых религиозных движений, в том числе и «деструктивной» направленности были отражены в программах и учебных пособиях по курсу «Человек. Общество. Государство» и «Основы безопасности жизнедеятельности». После вступления в силу Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-З была введена процедура проведения обязательной государственной религиозноведческой экспертизы религиозных организаций, пропагандирующих идеологию и культ, которые ранее не были известны в Республике Беларусь. Кроме того, была запрещена деятельность религиозных организаций, не зарегистрировавших свои уставы в органах государственного управления, а также введена административная и уголовная ответственность за создание и руководство такими организациями. Одновременно государство оказало комплексную поддержку православной церкви, обеспечив ей преференции во всех сферах деятельности.

Принятые меры привели к распаду большинства религиозных групп, включенных в перечни 1996 и 1998 г. Особенно ярко этот процесс проявился на региональном уровне. Резко сократилось количество религиозных групп и численности членов в них, фактически полностью прекращена публичная миссионерская деятельность, свернуты социальные и образовательные программы. Распались группы сторонников «Семьи любви», «Движения Объединения» (мунистов), «Церкви Сайентологии», «Майтрейи», «Гармонии», «Храма Радуги». «Церковь Последнего Завета» представлена единичными последователями, проживающими в Бобруйске и Могилёве. Острый кризис переживают зарегистрировавшие свои уставы и действующие как

юридические лица религиозные общины «Веры Бахаи» и «Международного общества сознания Кришны». Возникновение новых групп жестко пресекается правоохранительными органами.

Таким образом, новые религиозные движения находятся в периоде стагнации. Это происходит на фоне стабилизации конфессиональной структуры общества [2, с. 92, 93]. Вместе с тем имеет место дальнейшая сакрализация общественного сознания, что будет способствовать новому подъему религиозной активности в будущем, когда сложившаяся социально-экономическая система окончательно перестанет отвечать на вызовы времени и повторится «перестроечная» ситуация рубежа 1980–90-х гг.

В настоящее время в религиозной среде общества наблюдается интересный процесс, затрагивающий в первую очередь православное христианство. Речь идет о феномене так называемого «внутрицерковного сектантства». Этот тип религиозности был выделен и описан белорусским исследователем В.А.Мартиновичем [3, с. 148, 149]. В отдельных православных общинах появляются неформальные религиозные лидеры и активисты, которые пользуются непререкаемым авторитетом среди прихожан и навязывают им неканонические формы православного вероучения и культа. Они ставят под сомнение легитимность церковной иерархии, своеобразно трактуют церковное предание, категорично осуждают тенденции мировой глобализации и т.п. Созданные этими религиозными авторитетами группы по своим характеристикам полностью соответствуют тем критериям, которые были разработаны учеными для идентификации новых религиозных движений.

В заключение необходимо отметить, что развитие религиозных процессов происходит циклично и обусловлено складывающейся социально-экономической обстановкой в стране. Стабилизация экономической ситуации фактически привела к «застойным явлениям» и в религиозной жизни. Следовательно, затяжной экономической кризис в будущем актуализирует тему новых религий, развитие которых прогнозируется на доктринально-догматической платформе православного христианства.

Литература

1. Неокультовые объединения в Беларуси. – Минск : Веды, 1998.
2. Старостенко, В. В. Конфессиональная ситуация в Могилевской области : региональные особенности и тенденции развития : монография / В. В. Старостенко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2014. – 172 с.
3. Мартинович, В. А. Нетрадиционная религиозность : возникновение и миграция : Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В. А. Мартинович; предисл. Л. И. Григорьевой. – Минск : Минская духовная академия, 2015. – 558 с.

УДК 2

ЭМИГРАЦИЯ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ ИЗ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ В США: ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЕ

Дьяченко Олег Викторович,

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

Во второй половине 1970-х годов среди пятидесятников СССР началось широкое движение за выезд на постоянное место жительства в США. Наиболее интенсивно эмиграционные настроения распространялись в западных областях Украины, Беларуси, на Дальнем Востоке РСФСР. Органы государственной власти, партийное руководство республик пытались обнаружить в устремлениях пятидесятников «аме-

риканский след», считали эмиграционные инициативы международной провокацией, следствием деятельности западных спецслужб, которые использовали религиозные меньшинства в качестве инструмента для дестабилизации политической обстановки в СССР.

В целях предотвращения массовой эмиграции государство прибегало к различным методам правового и политико-психологического воздействия на пятидесятников и их лидеров. В частности, за пятидесятниками признавалось право на конфессиональную идентичность, регистрацию уставов общин на условиях автономии, подготовку кадрового состава в подконтрольных государству религиозных учебных заведениях. Параллельно усиливалось психологическое воздействие на потенциальных эмигрантов через пресвитерско-проповеднический актив общин евангельских христиан баптистов (до 1989 г. значительная часть пятидесятников входила в состав ВСЕХБ). Главная роль отводилась спецслужбам, которые эффективно использовали неоднородность пятидесятничества и соперничество религиозных авторитетов за влияние на пятидесятническую среду. В результате реализации комплекса мероприятий в 1970–80-х гг. носила единичный характер.

В Могилёвской области до конца 1980-х гг. преобладали пятидесятники «воронаевцы», опекаемые епископами из восточной Украины, принадлежащими к так называемому «Киевскому епископату». Приезжавшие с деловыми визитами украинские проповедники активно пропагандировали в незарегистрированных общинах идею выезда за пределы страны «по мотивам гонений и преследований». Однако эта идея не находила широкого отклика среди пятидесятников. Из сохранившихся документов известно, что только одна семья, проживавшая в Краснопольском районе, подала в 1979 г. заявление на эмиграцию из СССР в Канаду [1].

В 1982–1984 гг. на пятидесятников был осуществлен административный нажим в части принуждения их к регистрации общин. Общинам в Могилёве, Осиповичах, Черикове и Краснополье поступило предложение о легализации их деятельности. В итоге руководители общин в Осиповичах, Черикове и д. Евсеевичи Глусского района согласились пойти на так называемый «местный учет». Однако пятидесятники Могилёва и Краснополя по-прежнему отказывались от легализации даже в упрощенной форме. Борьбу с ними продолжили правоохранительные органы и средства массовой информации.

В отношении нарушителей законодательства о религиозных культах стали более широко применяться штрафные санкции. Деятельность религиозных активистов рассматривалась в производственных коллективах, по месту жительства, в товарищеских судах, обсуждалась на заседаниях комиссий содействия контролю соблюдения законодательства о культах [2]. Если в 1980 г. пятидесятникам Могилёва было вынесено всего 10 предупреждений об их противозаконной деятельности, то в 1982 г. – уже 35. В 1982 году в Могилёве к административной ответственности были привлечены 16 человек. Политика принуждения к регистрации привела к миграции части пятидесятников за пределы Могилёвской области в другие регионы Белорусской ССР (Минск, Гродненская область), а также в РСФСР (Москва, Ленинград), Украинскую ССР (Киев, Львов), Узбекскую ССР, Казахскую ССР, Грузинскую ССР (Сухуми).

Во второй половине 1980-х гг. поднялась новая волна эмиграционных настроений. В Могилёв неоднократно приезжали украинские проповедники, предлагавшие воспользоваться специальной программой по приёму беженцев в США. Дело в том, что в 1989 г. сенатор-демократ Фрэнк Лаутенберг внёс законопроект, направленный на поддержку беженцев. Позже законопроект получил название поправки Лаутенберга (*Lautenberg Amendment*). Изменения в американском иммиграционном законодательстве США позволили пятидесятникам получить статус беженцев (*Refugee*). Для

этого требовалось пройти собеседование в иммиграционном отделе посольства США в Москве и доказать факты преследования или хорошо обоснованный страх таких преследований по отношению лично к заявителям. Этой возможностью воспользовались пятидесятники, ранее мигрировавшие из Могилёвской области в другие советские регионы, оказавшиеся после распада СССР в 1991 г. в зоне военных конфликтов, в первую очередь, в среднеазиатских и закавказских республиках. Так в США выехали семьи Коноваловых и Кебец, осевшие в г. Сакраменто, штат Калифорния. За ними последовали семьи Горбылевых и Акиншиных, ранее выехавших из Могилёва в Киев. В 1990-х гг. в США эмигрировали семьи Шеметовых, Бабаковых, Батажан, Пипченко, Авсяник, Пинчук, а также пятидесятники «шмидтовцы» Притулики, Ярмолюки, Гриневичи и Бродовы. В Израиль в г. Нацрат-Илит эмигрировал пресвитер зарегистрированной общины ХВЕ г. Могилёва И.Д. Горбылев. Всего в 1990-х гг. по разным подсчетам в США эмигрировало примерно 40 человек, или 15% всей пятидесятнической общины Могилёвщины. Местом проживания большинства из них стали штаты Калифорния, Орегон, Вашингтон, Нью Йорк.

В 2000-х гг. эмиграция продолжилась. Из Могилёва переехала в США часть семьи В.И. Радченко. В 2010 г. начался конфликт между В.И. Радченко и администрацией Октябрьского района из-за ограждения вокруг участка, на котором расположен жилой дом, используемый в религиозных целях для проведения молитвенных собраний. Конфликт вышел за рамки правового поля и приобрел религиозно-политический характер. Внимание к нему проявили негосударственные средства массовой информации и посольство США в Беларуси. По мнению В.И. Радченко, причиной конфликта стало стремление властей прекратить религиозную деятельность общины, а не самовольный захват земли, как на этом настаивали представители коммунальных служб города. В итоге ограждение вокруг участка все же было убрано, а В.И. Радченко использовал эту ситуацию для создания иммиграционной истории, в которой нашли отражение «репрессии», «запрет на религиозную пропаганду», «штурм молитвенного дома» и т.п. [3; 4; 5]. Он выехал в США, где и умер в конце декабря 2015 г.

В истории эмиграции пятидесятников можно выделить два основных периода. Первый период приходится на 1970–80-е гг., когда пятидесятники пытались выехать за пределы СССР по религиозно-политическим мотивам, спасаясь от репрессий и дискриминации по признаку их отношения к религии. Второй период начался на рубеже 1980–90-х гг. и продолжается по настоящее время. Выезд пятидесятников мотивирован социально-экономическими причинами, их стремлением улучшить свое материальное благосостояние. Формально идеологическим обоснованием служат идеи «миссионерского служения американцам», «второго пришествия Иисуса Христа в Америку», «будущих гонений на церковь в бывшем СССР». Принадлежность к религиозному сообществу используется пятидесятниками для получения соответствующей поддержки в иммиграционной службе США. На этом во многом основывается конфликтогенность части религиозных активистов и руководителей общин, осознанно провоцирующих местные власти на применение в отношении себя жестких административных мер, которые интерпретируются затем как «гонения и преследования за веру в Бога».

Анализ материалов из новейшей истории пятидесятников-иммигрантов показал, что после переезда в США образ жизни большинства из них изменился в сторону противоположную проповедуемым идеалам. Особенно этот процесс затронул молодое поколение. Нарушение моральных принципов, коммерциализация религиозной деятельности, распад семей, увлечение наркотиками, совершение уголовных преступлений стали распространенными явлениями среди иммигрантов [6, с. 76–79]. Отдельные негативные стороны образа жизни пятидесятников стали достоянием глас-

ности и получили освещение в электронных средствах массовой информации (<https://www.slavicsac.com/category/news/religion>; <https://glassac.org>).

Несмотря на это количество потенциальных эмигрантов в общинах Могилёвской области не снижается. В религиозной среде циркулируют рассказы о преимуществах жизни в США, религиозных свободах, неограниченных возможностях для миссионерской деятельности и т.п. Эмиграционные настроения подогреваются родственниками иммигрантов, распространяющими в общинах самые невероятные истории об успешной профессиональной деятельности выходцев из Беларуси.

Следует отметить, что в притоке новых иммигрантов крайне заинтересованы руководители американских русскоязычных пятидесятнических общин, поскольку рост их личного благосостояния напрямую зависит от численности возглавляемых ими организаций. Практически во всех крупных общинах введен обязательный налог в виде «десятины»; кроме него производятся дополнительные денежные сборы в виде «пожертвований» и «приношений». «Церковная касса» сконцентрирована в руках высшего руководства и фактически приватизирована.

Следствием выезда пятидесятников из Могилёвской области за рубеж является исчезновение «воронаевской» религиозной традиции. Практика «омовения ног», отказ от любых форм контроля религиозной деятельности со стороны государства, религиозный пацифизм, консерватизм религиозного образа жизни, моральный ригоризм уходят в прошлое. В результате общины, по форме декларирующие связь с «воронаевцами», по своему содержанию реального отношения к ним не имеют, развиваются на платформе либерализма и модернизации всех направлений религиозной деятельности.

Литература

1. Государственный архив Могилевской области. – Фонд 2340. – Описание 1. – Дело 56. – Листы 42, 43; Дело 76. – Лист 21.
2. Государственный архив Могилевской области. – Фонд 2340. – Описание 1. – Дело 51. – Листы 57-59; Дело 54. – Лист 35; Дело 56. – Лист 41.
3. Вернікі абараніліся. Чакаюць суду // Сайт белорусской редакции «Радые Свабода». – [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.svaboda.org/content/article/24098166.html>. – Дата доступа: 11.05.2011.
4. Минько, Саша. «Культурная столица» начинает год со скандала? / Саша Минько // сайт «Платформа журналістыкі» «Свабодны фармат». – [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://formats.by/naviny-magileu/kulturnaya-stolica-nachinaet-god-so-skandala>. – Дата доступа: 26.02.2013.
5. Пастор: чтобы работать в тюрьмах с заключенными надо брать разрешение у православной церкви // сайт UDF.by – [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://udf.by/news/society/65527-pastor-chtoby-rabotat-v-tyurmah-s-zaklyuchennymi-nado-brat-razreshenie-ustravoslavnoy-cerkvi.html>. – Дата доступа: 01.01.2013.
6. Жизнь и деяние пасторов и епископов. 20 и 21-ый век. Тайные ученики из КГБ в Америке. Книга 1. [Самиздат]. – Б. м. : Путь к Правде, 2008. – 156 с.

УДК 2

КАМЕННЫЙ КРЕСТ У д. ТРИЛЕСИНО БЫХОВСКОГО РАЙОНА: НОВЫЕ ДАННЫЕ

Жижиян Сергей Филиппович,

ГУК «Быховский районный историко-краеведческий музей» (г. Быхов, Беларусь)

В 2017 году на территории Быховского района автором проводились археологические изыскания в рамках диссертационного исследования под эгидой районно-

го музея с целью совершенствования туристической привлекательности региона. Была исследована и территория у деревни Трилесино на месте, где ранее находился каменный крест. Археологические находки и новые этнографические данные вызвали ряд вопросов, которые предлагается обсудить в данной статье.

Первым исследователем, который упоминает каменные культовые изваяния на территории Быховщины, является Евдоким Романович Романов. Прямой ссылкой на данный факт в трудах Е.Р. Романова нет, но в фондах ГУК «Быховский районный историко-краеведческого музей» (далее БИКМ) хранятся материалы из архива местного краеведа Абрамовича Даниила Мартыновича, в которых отмечено: «... древними памятниками являются и камни с высеченными на них письменами. Такой камень был найден и обследован Е. Романовым в 1898 году возле д. Трилесино. При исследовании территории около деревни Трилесино мной в 1974-1975 году камень обнаружен не был. Опрос местных жителей положительных результатов не дал. Про камень никто ничего не знает и не помнит...» [6].

Подтверждает и одновременно опровергает данные Д.М. Абрамовича письмо белорусского археолога А.В. Ильютик в редакцию районной газеты «Маяк Прыдняпроўя», датированное 1978 годом, которое хранится в фондах БИКМ. В письме Алла Владимировна пишет: «Вядомы каменны крыж і на тэрыторыі Быхаўскага р-на. Ён знаходзіцца на былых могілках у вёсцы Трылесіна. На ім выбіты надпіс. Можна прачытаць толькі першае слова "помні". Вельмі шкада, што зусім нядаўна крыж раскалолі і частка надпісу безваротна загінула» [6]. К письму А.В. Ильютик приложена фотография фрагментов креста [1, с. 6].

Разведка местности и опрос жителей д. Трилесино в экспедициях 2010–2011 годов, проведённые автором данной статьи, положительных результатов не дали. Возникло предположение, что крест был окончательно уничтожен в 1980-е годы XX века.

В результате опроса местных жителей в 2011 году удалось зафиксировать следующее: «... по словам местных жителей, место, где ранее исследователи зафиксировали местонахождение камня, и сегодня является культовым. На небольшом ровном участке у дороги Трилесино – Малые Бовки в Купальскую ночь молодёжь собирается на празднование – жгут костер, к которому приходят жители близлежащих деревень. Вероятно, что «купальский костёр» и стал причиной разрушения каменного креста, свидетельство чему обилие мелких камней и железных проводов – каркасов от автомобильных покрышек. Про крест жители помнят, но когда его уничтожили и с какого времени на этом месте празднуют день Ивана Купалы, ответить затрудняются» [2].

В рамках археологических исследований летом 2017 года у деревни Трилесино было решено заложить малый шурф (метр на метр) на месте предполагаемого бытования каменного креста. Ко времени проведения раскопок на основе картографических материалов была подтверждена гипотеза о наличии в этом месте старого кладбища.

К удивлению археологов, при небольшой расчистке дерна были обнаружены фрагменты того самого креста, фотофиксацию которого произвела А.В. Ильютик. Довольно крупный фрагмент памятника, содержащий часть надписи, было решено перевезти в музей, разместить в экспозиционном зале и включить в фонды.

В процессе дальнейших изысканий были обнаружены фрагменты керамических изделий, предметы из железа (гвозди и др.). Сейчас все выявленные в процессе раскопок артефакты проходят камеральную обработку и изучение для дальнейшего включения сведений о них в научный отчёт, а их самих – в фонды Быховского музея.

Заслуживает внимания и находка монеты – литовского шелера 1618 года эмиссии, зафиксированного в самом нижнем, предматериковом слое раскопа. Этот артефакт может служить косвенной датировкой времени установки каменного креста или появления кладбища в данном месте.

Во время раскопок один из любопытствующих местных жителей рассказал довольно интересные данные, касающиеся поклонения кресту на протяжении последних двух столетий (услышанные им от его бабушки).

Со слов информанта, многие местные жители приходили к кресту довольно часто (особенно многолюдно было на Радуницу), молились, приносили пищу, покрывали крест рушниками. Помнил он и процесс уничтожения памятника, и эти сведения полностью совпадают с материалами, записанными автором в 2011 году и описанные выше в данной статье – нагревание посредством «купальского костра», дождь и разрушение под воздействием перепада температур.

Неприятной новостью стали сведения информанта о том, что задолго до уничтожения креста могила под ним была «раскопана местным учителем истории с учительницей биологии». Описал он и погребальный инвентарь: «Богатые золотые круглые серьги и много больших перстней». Эти данные, правда, объяснили факты, вызвавшие недоумение в процессе раскопок: «перемес» культурного слоя и отсутствие костных останков в нём. Полные сведения об истории деревни Трилесино и каменном кресте, записанные со слов местных жителей, будут зафиксированы в научном отчёте по итогам археологических раскопок на территории Быховского района в 2017 году.

Таким образом, в результате археологической экспедиции 2017 года в Быховском Поднепровье, удалось выявить новые этнографические материалы касаясь культовых каменных изваяний на территории региона, а так же обнаружить и сохранить для потомков фрагменты известного в районе сакрального памятника и пополнить фонды местного музея новыми артефактами.

Литература

1. Жижиян, С.Ф. 101 занимательный факт из истории Быховщины / С. Ф. Жижиян – Могилев : АмелияПринт, 2013. – 84 с. : ил.
2. Жижиян, С. Тайны наших предков. Новые культовые изваяния на территории Быховского района / С. Жижиян // Маяк Прыдняпроўя. – 2016. – № 10. – 10 лютага.
3. Карабанаў, А.К. Культывыя і гістарычныя валуны Беларусі / А. К. Карабанаў [і інш.]. – Мінск: Беларуская навука, 2011. – 235 с.
4. Ляўкоў, Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 215 с.
5. Раманюк, М. Беларускія народныя крыжы / М. Раманюк. – Вільня: Наша Ніва, 2000. – 100 с.
6. Фонды ГУК «Быховский районный историко-краеведческого музей».

УДК 947 (273.99)

К ВОПРОСУ О ПОЛУЧЕНИИ РУССКИМИ СТАРООБРЯДЦАМИ, ПОСЕЛИВШИМИСЯ НА ЮГО-ВОСТОКЕ БЕЛАРУСИ, ПОДДАНСТВА РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

Рогинский Ростислав Маратович,
(г. Гомель, Беларусь)

Рассматриваются причины получения подданства Речи Посполитой русскими старообрядцами, которые бежавшими от гонений в России и осели на землях Юго-Востока Беларуси.

Церковные реформы, проведенные патриархом Никоном в середине 17 в. в русском обществе, были приняты далеко не всеми. Людей, отказавшихся принять эти реформы, стали называть старообрядцами.

В конце 17 в. правительство стало жестоко преследовать старообрядцев. 7 апреля 1685 г. по настоянию патриарха Иоакима царевна Софья Алексеевна издает указ

из двенадцати статей «О наказании рассеивающих и принимающих ереси и расколы». «Двенадцать статей» предписывали староверов жечь в срубках, бить батогами, а их тайных сторонников и укрывателей лишив имущества ссылать в монастыри [5]. В 1689 г. патриарх Иоаким издал новый указ: «Смотреть накрепко, чтобы раскольники не жили в волостях и в лесах, а где объявятся — самих ссылать, пристанища их разорять, имущество продавать, а деньги присылать в Москву» [5]. Жесточайшие указы 1685 и 1689 г. вынудили сторонников старой веры податься в бега [5].

С 1670 г., одним из мест укрытия старообрядцев стало Стародубье, где вскоре ими был основан первый небольшой скит. Позднее сюда пришел священник Стефан из Белева (ныне Тульская обл.) со своим сыном Дмитрием. К середине 1680-х гг. там уже насчитывалось 17 слобод. Когда, известия о Стародубских поселенцах дошли до царевны Софьи, она Высочайшим указом повелела, Черниговскому архиерею и Стародубскому казачьему полковнику Семену Самойловичу «дабы забегляя народы и ласканием, и прещением к новым догматам приводили» [4]. Как только первые волны гонений прокатились по Стародубью, то многие, изпоселенцев, возглавляемые своими духовными наставниками, Козьмой и Стефаном, в 1685 г. ушли в пределы Речи Посполитой и поселились на острове Ветка, образуемом рукавом реки Сож [2].

Эти земли принадлежали местным шляхтичам, старосте Мозырскому и Ливскому Халецкому и старосте Гомельскому Красильскому между которыми шёл судебный процесс о земельных границах. По заключенному со старообрядцами договору ранее пустынные земли стали приносить им доход. В результате чего эти шляхтичи стали оказывать поселившимся на их землях староверам свое покровительство. Они были рады неожиданному притоку трезвого и трудолюбивого населения на своих землях, которые еще экономически не восстановились после непрерывных войн и бедствий 1648–1667 гг. Со своей стороны, новые эмигранты были довольны, что оказались вне пределов досягаемости патриарха и его властей. Староверческое поселение стало быстро разрастаться: вокруг него появилось 14 многолюдных слобод: Косицкая, Дубовый Лог, Попсуевка, Марьино, Мильча, Красное, Костюковичи, Буда, Крупец, Огородня, Нивки, Грабовка, Тарасовка, Спасовка. Это способствовало улучшению условий жизни староверов. К 1695 г., здесь проживало более 40 тыс. человек. Верующие селились компактно, изолировано от местного населения [3, с. 32].

В начале 1690 г. король Речи Посполитой Ян Собесский «для ознакомления с новой верой» назначил комиссию по обследованию старообрядцев на Ветке и слободах, во главе которой стал его секретарь Петр Михал Полтев. В качестве участников комиссии он пригласил нескольких местных шляхтичей, двух судебных приставов Речицкого повета, ксендза Раймунда Халецкого и православного священника из Хальча Федора Волотовского. На вопрос об их происхождении старообрядцы ответили: «Мы вольные православные русские люди из московских владений. И подобно тому, как и на Москве немало людей вольных из Великого княжества Литовского, на том самом основании и мы осели в пределах его величества короля». Далее они рассказали комиссии о расколе и преследованиях, которым они подвергались в Московском государстве и как они оказались на территории ВКЛ: «... Другие же, не желая переносить мучений и подчиняться вопреки уставам святых отцев, в том числе и мы, без всякой задержки, с пожитками своими вышли из Москвы. И осели мы: одни на Северщине между казаками, которые также крестом знаменуются, а другие пришли во владение его королевского величества государя нашего милостивого. Поэтому мы и не подлежим пункту пятому, касающемуся людей своевольных, так как мы не преступники, а вышли по доброй воле. И ещё много нашей братии желают устремиться под крылья, его королевского величества, как государя благочестивого» [1, с. 33].

Ничего еретического в обрядах и образе жизни старообрядцев комиссия не нашла, и констатировала, что старообрядцы не принадлежат к опасным для государ-

ства и церкви сектантам, что это ничто иное как «та старая вера, какая в Москве». Секретарь Полтев также спросил: «Что же говорят, будто вы своих умерших не погребаете, а сжигаете?» В ответ староверы показали свои могилы на острове. Комиссия установила что погребение умерших они «совершают самым обычным образом». На каждой из могил был поставлен деревянный крест. Церкви своей у них еще не было, но имелась часовня, где по праздникам вел службу местный протопоп. На вопрос, в каком количестве они пришли из Московского государства, старообрядцы затруднились ответить [1, с. 33].

После обследования Ветки секретарь Полтев объявил, чтобы «тем людям, впредь до дальнейшего распоряжения его королевского величества, не чинили никаких претензий, бесправия и привлечения к судам», иначе виновные будут подвергнуты суду как нарушители общественной безопасности [1, с. 33].

По результатам комиссии король Речи Посполитой Ян III Собеский издал указ «о свободном жительстве раскольников в польских приделах, при полной независимости от католического духовенства в исправлении веры и отправлении обрядов». 18 февраля 1690 г. статус проживания староверов на Юго-Востоке Беларуси был юридически закреплён. Старообрядцы становились подданными Речи Посполитой и находились под покровительством ее законов. Им было разрешено селиться в пределах Речи Посполитой и свободно исповедовать свою веру [1, с. 33].

Таким образом, после обследования королевской комиссией российских старообрядцев-переселенцев, правительство Речи Посполитой пришло к решению, что староверы не представляют опасности для государства как в религиозном, так и в политическом смысле. В экономическом же смысле, с учетом их мировоззрения и образа жизни, присутствие старообрядцев в разоренном войной крае даже полезно.

Литература

1. Гарбацкі, А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі у канцы 17 – пачатку 20 ст. [Тэкст] / А. А. Гарбацкі. – Брэст : Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт, 1999. – 202 с.
2. Иона Курносый, Сказание о бегствующем священстве. [Электронный ресурс] «Старая вера». – Режим доступа: <http://starajavera.narod.ru/sobor1779.html>. – Дата доступа: 19.09.2009. – Время доступа: 22:55.
3. Короткая, Т.П. Старообрядчество в Беларуси [Текст] / Т.П. Короткая, Е.С. Прокошина, А.А. Чудинова; под ред. А.С. Михайловича. – Мн. : Навука і тэхніка, 1992. – 117 с.
4. Ксенос (Илларион Егорович Кабанов). История и обычаи Ветковской церкви. [Электронный ресурс] (не официальный) Подмосковного благочиния Русской Православной Старообрядческой Церкви «Родная старина». – Режим доступа: [/xenos/1267.html](http://xenos/1267.html). – Дата доступа: 02.08.2008. – Время доступа: 22:35.
5. Назаров, А.А. Семейное право старообрядцев дореволюционной России [Электронный ресурс] «Староверы». – Режим доступа: <http://www.starover.religare.ru/article6183.html>. – Дата доступа: 20.12.2006. – Время доступа: 2:40.

УДК 2 (075.8)

СТРУКТУРА ПРОТЕСТАНТИЗМА В ВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Старостенко Виктор Владимирович,

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

Рассматриваются некоторые аспекты современной структуры протестантизма в восточном регионе Республики Беларусь.

Конфессиональная структура восточного региона Беларуси носит преимущественно христианский характер. К христианству относятся 16 религиозных направлений из 21, имеющих официальную регистрацию (в республике в целом – 19 из 25). Христианские конфессии объединяют более 96% зарегистрированных общин. Верующие, исповедующие христианство, принадлежат к православию, католицизму, монофизитству и протестантизму. Действуют 379 общин раннего и позднего протестантизма, образующие 11 конфессий (в республике в целом – 1032 общины 13 конфессий).

Ранний (классический) протестантизм представлен общинами лютеранства и кальвинизма. Лютеранство – наиболее распространенное в восточном регионе Республики Беларусь направление раннего протестантизма, ныне насчитывается 22 общины Евангелическо-лютеранской церкви (ЕЛЦ), которые действуют во всех областях региона. Часть общин входят в два религиозных объединения: «Религиозное объединение ЕЛЦ» и «Самостоятельная ЕЛЦ», ряд организаций имеют автономный статус. Лютеранское сообщество характеризуется институциональными противоречиями. [1] Кальвинизм представлен единственной в Беларуси общиной Пресвитерианской церкви (г. Могилев).

В современной конфессиональной структуре восточного региона республики наибольшим числом течений представлен поздний протестантизм (неопротестантизм), 9 его направлений имеют государственную регистрацию (в республике в целом – 10). Неопротестантскими являются общины пятидесятников (Христиане веры евангельской (ХВЕ) и Христиане полного евангелия, или ХПЕ), баптистов (Евангельские христиане-баптисты, или ЕХБ), Адвентистов Седьмого Дня (АСД), Новоапостольской церкви, Церкви Христовой, Свидетелей Иеговы, Церкви Иисуса Христа Христа Святых последних дней (мормоны), а также мессианские общины. На начало 2017 г. действовало 356 общин неопротестантизма, а с учетом организаций раннего протестантизма общее количество протестантских общин достигло 379. В целом в восточном регионе республики на 1 января 2017 г. действовали 209 культовых зданий протестантов (6 раннего и 203 позднего протестантизма), еще 4 строилась неопротестантами.

Общины большинства направлений позднего протестантизма функционируют во всех областях региона. Исключение составляют Церковь Христова, мормоны и мессианские общины (см. таблицу).

Пятидесятничество – наиболее крупная конфессия протестантизма. На 1 января 2017 г. в восточном регионе Беларуси официально действовали 190 общин (из 590 в Беларуси в целом), принадлежащих к двум направлениям: ХВЕ и ХПЕ. ХВЕ имеют 165 общин, входящих Объединенную церковь ХВЕ (с 1993 г. по 2007 г. – Союз ХВЕ) или действующих автономно. Зарегистрированы 3 областных объединения ХВЕ. В общинах служат 139 пасторов, имеется 78 культовых зданий. Наибольшее количество общин ХВЕ действует в Гомельской (73) области, менее всего их на Могилевщине (41). ХПЕ (др.: «неопятидесятники», «харизматы») образуют 25 общин, их культовая практика наиболее экзотична. Имеется 10 культовых зданий, служат 25 пасторов. Наряду с зарегистрированными общинами, часть которых функционирует автономно, хотя и относится официальной статистикой к тем или иным объединениям, нелегально действуют общины Христиан евангельской веры (ХЕВ-ХВЕ) – воронаевцев [2].

Второй по числу общин конфессией протестантизма являются евангельские христиане-баптисты (ЕХБ). На 1 января 2017 г. в восточном регионе Беларуси имели регистрацию 104 общины ЕХБ, в которых служили 102 пастора. Действует 81 культовое здание. Наибольшее количество общин – в Могилевской области (40), менее всего – на Гомельщине (26). В настоящее время зарегистрированные организации баптизма в Беларуси объединены в два союза – «Союз ЕХБ» и «Религиозное объединение консервативных церквей ЕХБ в Республике Беларусь». В восточном регионе Беларуси зарегистрированы 3 областных объединения «Союза ЕХБ».

Одно из наиболее динамичных направлений позднего протестантизма – адвентизм. В настоящее время в регионе насчитываются 32 общины «адвентистов седьмого дня», которые входят в «Конференцию церквей Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Республике Беларусь». Имеются 25 священнослужителей, служба ведется в 23 культовых зданиях. Общины действуют во всех областях региона, сравнительно большее количество их в Витебской области (14), менее всего – на Могилевщине (6). В регионе имеется также 15 общин Свидетелей Иеговы и 10 общин Новоапостольской церкви. Другие направления неопротестантизма, имеющие государственную регистрацию, представлены немногочисленными общинами Церкви Христовой, Церкви Иисуса Христа Святых Последних дней (мормоны), а также мессианскими общинами.

Показательно, что среди областей восточной Беларуси, и по сравнению с другими областями республики в целом, наименее выраженной религиозной активностью отличается Могилевская область. [3, с. 173-174; 4, с. 281; 5, с. 24-25; 6, с. 177; 7, с. 176; 8] Относима эта особенность и к степени распространения в областях региона протестантских организаций.

Из протестантских направлений наибольшее число общин (более 100) на востоке Беларуси имеют ХВЕ и ЕХБ. По этому показателю ХВЕ вышли на второе место среди всех конфессий региона, уступая только БПЦ. ЕХБ по численности общин являются четвертой конфессией в регионе, после БПЦ, ХВЕ и РКЦ.

**Количество религиозных общин протестантизма в восточном регионе
Республики Беларусь (на 1 января 2017 г.)**

Наименование конфессии	Витебская область	Гомельская область	Могилевская область	Всего в восточном регионе	Всего по республике
Реформатская церковь	0	0	0	0	1
Лютеранская церковь	14	4	4	22	27
Евангельские христиане баптисты	38	26	40	104	280
Новоапостольская церковь	3	5	2	10	21
Пресвитерианская церковь	0	0	1	1	1
Христиане веры евангельской	51	73	41	165	521
Христиане полного Евангелия	7	15	3	25	59
Христиане веры апостольской	0	0	0	0	10
Церковь Христова	0	0	1	1	5
Мессианские общины	0	2	0	2	3
Адвентисты седьмого дня	14	12	6	32	73
Свидетели Иеговы	5	7	3	15	27
Мормоны	1	0	1	2	4
Всего	133	144	102	379	1032
всех конфессий	546	419	289	1254	3337

Литература

1. Дьяченко, О.В. Расколы в евангелическо-лютеранской церкви Беларуси / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 164-166.
2. Дьяченко, О.В. Пятидесятники «воронаевцы» восточной Беларуси: эволюция религиозной теории и практики / О.В. Дьяченко // Религия и общество – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 122-125.
3. Старостенко, В.В. К вопросу о специфике конфессиональной структуры Могилевской области в контексте религиозной жизни Беларуси (2000-е гг.) / В.В. Старостенко // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 172-174.
4. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуко-

вых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў / уклад. А. М. Бацуюкоў, І. А. Пушкін. – Магілёў: МДУХ, 2017. – С. 281-286.

5. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2014. – 48 с.: ил.

6. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.

7. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.

8. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А. А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 65-67.

УДК І (476) (091)

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Шамраев Александр Михайлович,

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

Рассматриваются особенности современной конфессиональной ситуации в Гомельской области.

На территории Беларуси, начиная с конца 80-х годов XX века, существенно возросло количество религиозных направлений и действующих религиозных организаций. В Гомельской области, как и во всех регионах республики возродились конфессии, признаваемые в нашей республике «историческими» – православие (в т.ч. старообрядчество), римо-католицизм, лютеранство, иудаизм и ислам. Получили дальнейшее развитие неопротестантские направления – пятидесятничество, баптизм, адвентизм, новоапостольство, иеговизм и другие [6, с. 65]. Появились и т.н. неокульты различной направленности. В сложившихся обстоятельствах возникла задача устранения возможного деструктивного влияния в религиозной сфере.

Религиозная жизнь современной Беларуси представлена в области 419 общинами 17 конфессий, из 25 зарегистрированных в республике. В современной конфессиональной структуре Гомельщины около 57,3% занимают общины Белорусской православной церкви и лишь около 0,5% – старообрядцы, около 5 % – католики, около 2,6% – иудеи, около 17,4% – христиане веры евангельской, около 6,2% – баптисты и около 3,6% христиане полного евангелия, около 2,9% – адвентисты, на остальные 7 религиозных направлений приходится только 4,8% от всей совокупности религиозных общин.

Таблица 1

Конфессии и религиозные общины Гомельской области (на 1.01.2017 г.)

№ п/п	Конфессии	Количество общин	% от общей численности общин в области
1.	Православная церковь	240	57,27
2.	Старообрядческая церковь	2	0,47

Окончание таблицы 1

№ п/п	Конфессии	Количество общин	% от общей численности общин в области
3.	Римско-католическая церковь	21	5,01
4.	Греко-католическая церковь	1	0,24
5.	Лютеранская церковь	4	0,95
6.	Евангельские христиане баптисты	26	6,21
7.	Новоапостольская церковь	5	1,19
8.	Христиане веры евангельской	73	17,4
9.	Христиане полного Евангелия	15	3,58
10.	Мессианские общины	2	0,48
11.	Адвентисты седьмого дня	12	2,86
12.	Свидетели Иеговы	7	1,67
13.	Иудейская религия	7	1,67
14.	Прогрессивный иудаизм	1	0,24
15.	Мусульманская религия	1	0,24
16.	Бахаи	1	0,24
17.	Кришнаиты	1	0,24
	Всего	419	100

Зарегистрированные религиозные организации, по исторической типологии религий, принадлежат к различным направлениям двух мировых религий (христианство и ислам), одной национальногосударственной религии (иудаизм) и новых религиозных объединений.

В конфессиональном плане Гомельская область представлена преимущественно христианскими религиозными направлениями. Из имеющих официальную регистрацию к христианству относятся 12 направлений из 17. Из зарегистрированных в Республике Беларусь в целом в области отсутствуют «католики латинского обряда», Реформатская церковь, пресвитериане, Христиане веры апостольской, Армянская апостольская церковь, Церковь Христова, мормоны и буддийские общины. При этом сохраняется высокая степень стабильности конфессиональной структуры [6]. Религиозная жизнь менее интенсивна, чем в других областях Беларуси, в том числе (за исключением Могилевской области) ее восточного региона [1; 2; 3; 4; 5].

На долю христианских конфессий приходится более 96,7% зарегистрированных в области религиозных общин. В области представлены все основные направления христианства в современном мире (за исключением несторианства и монофизитства): православие, католицизм и протестантизм. Православие в конфессиональной структуре Гомельской области на начало 2017 г. было представлено 240 общинами Белорусской православной церкви и 2 – Старообрядческой церкви. Католицизм – Римско-католической церковью (21) и греко-католиками (1). Классический протестантизм – Лютеранской (4) церковью; неопротестантизм – общинами пятидесятников: Христиан веры евангельской (73) и Христиан полного Евангелия (15), Евангельских христиан-баптистов (26), Новоапостольской церкви (5), Адвентистов седьмого дня (12) и Свидетелей Иеговы (7). Действуют также 1 община ислама и 8 общин иудаизма, представляющие его ортодоксальное (7) и «прогрессивное» (1) течения. Новые религиозные движения представлены общинами бахаизма (1) и кришнаизма (1).

Кроме религиозных общин, на начало 2017 г. в области действовали и имевшие государственную регистрацию 5 религиозных объединений: Гомельская и Туровская епархии БПЦ, Пинский диоцез РКЦ, объединения Христиан веры евангельской и Евангельских христиан-баптистов.

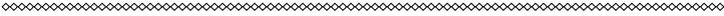
**Религии и религиозные организации в Гомельской области
согласно исторической типологии религий**

Мировые религии	христианство	православие	<i>Белорусская православная церковь</i>			
			<i>Старообрядческая церковь</i>			
		католицизм	<i>Римско-католическая церковь</i>			
			<i>Греко-католики</i>			
		протестантизм	ранний (классический) протестантизм	<i>Лютеранская церковь</i>		
				<i>Христиане веры евангельской</i>		
			поздний протестантизм (неопротестантизм)	<i>Христиане полного Евангелия</i>		
				<i>Евангельские христиане-баптисты</i>		
				<i>Адвентисты седьмого дня</i>		
				<i>Свидетели Иеговы</i>		
<i>Новоапостольская церковь</i>						
<i>Мормоны</i>						
<i>ислам (мусульманская религия)</i>						
Национально-государственные религии	иудаизм	<i>иудейская религия (ортодоксальный иудаизм,)</i>				
		<i>прогрессивный иудаизм</i>				
Новые религиозные объединения	<i>Кришнаиты</i>					
	<i>Бахаи</i>					

Литература

1. 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.
2. Старостенко, В.В. Могилевская область в динамике конфессиональных процессов: 1990-е – 2017 гг. / В.В. Старостенко // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: зборнік навуковых прац удзельнікаў X Міжнар. навук. канф., 25-26 мая 2017 г., г. Магілёў. – Магілёў: МДУХ, 2017. – С. 281-286.
3. Старостенко, В.В. Могилевская область в конфессиональном измерении / В.В. Старостенко. – Могилев: Могилевский облисполком, 2014. – 48 с.: ил.
4. Старостенко, В.В. О тенденциях конфессиональных процессов 2000-х гг. в восточном регионе Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Раманаўскія чытанні – XI: зборнік артыкулаў Міжнароднай навуковай канферэнцыі; Магілёў, 26-27 лістапада 2015 г. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2016. – С. 176-177.
5. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Витебской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Романовские чтения – 12: сборник статей Международной научной конференции / под общ. ред. А.С. Мельниковой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 175-176.
6. Старостенко, В.В. Специфика конфессиональной структуры Гомельской области в контексте религиозной жизни Республики Беларусь / В.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 65–67.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА



УДК 24-79

ВОН-БУДДИЗМ КАК СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОГО УЧЕНИЯ БУДДЫ ШАКЬЯМУНИ

Авдеенко Виктория Валерьевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

Статья посвящена современному корейскому религиозному направлению – вон-буддизму, которое развивает основные положения философско-религиозного учения Будды Шакьямуни.

28 апреля 1916 года – дата, с которой принято отсчитывать начало истории религиозного учения вон-буддизма или *вонбульгё* (원불교, 圓佛敎, 'буддизм одного круга'): в этот день, согласно традиции, создатель данного учения Сотхэсан (소태산, 少太山) достиг просветления. В настоящее время вон-буддизм является одной из официальных государственных религий Республики Корея наряду с буддизмом (орден Чоге), католицизмом и протестантизмом. Взяв за основу своего учения Дхарму Будды, Сотхэсан попытался интерпретировать буддийскую доктрину с учетом потребностей людей современной эпохи, максимально приблизить ее к жизненным реалиям социума. Вместе с тем, Сотхэсан видел своей целью создание религии, которая гармонично сочетала бы в себе идеи всех существующих религиозных учений мира и одновременно служила средством их консолидации. Действительно, синкретический характер вон-буддизма довольно хорошо прослеживается во всех положениях учения.

Так, в понимании идеального состояния истины *ирвонсан* (일원상, 一圓相, 'образ одного круга'), занимающей центральное место в метафизике вон-буддизма, присутствуют идеи даосской космогонии. *Ирвон* в вон-буддизме является воплощением Великого предела (кит. *Тайцзи*, кор. *Тхэзык*) (более того, проанализировав описание *ирвон*, приведенное в канонической книге вон-буддийской общины «Чонджон», мы пришли к выводу, что она скорее близка к даосскому Беспредельному (кит. *Уцзи*, кор. *Музык*), которое само по себе абсолютно просто, лишено какой-либо оформленности (кит. *син*, кор. *сон*) и чуждо какой-либо дифференциации).

В положениях вон-буддийского учения также ярко выражены конфуцианские элементы, такие как сыновняя почитательность (*сяо* 孝), человеколюбие (*жэнь* 仁), справедливость (*и* 義), этика благородного мужа (*цзюнь-цзы* 君子), теория «ступенчатой любви» Мэн-цзы.

На наш взгляд, несмотря на выраженный синкретизм, в основе вон-буддизма лежит учение Будды Шакьямуни. Основанием для данного утверждения можно рассмотреть следующие факты: 1) центральная истина *ирвон* является воплощением не только даосского Великого предела, но буддийского понимания Дхармового тела Будды; 2) в описании *ирвон* пролеживаются идеи философского направления *шуньявады* (*мадхьямики*) о Срединном пути: о причинно-зависимом происхождении (*пратитья самутпада*) и пустоте всех дхарм; 3) правила возвращения в себе добродетелей напоминает обречение парамит бодхисаттвой, также как и стремление дать образование не только своим, но и чужим детям напоминает в определенной степени служение бодхисаттв по спасению всех существ, поскольку мудрость (*праджня*) должна помочь в освобождении людей от страданий; 4) есть сходство положений Врат Практики и Восьмеричного Пути, указанного Буддой.

Особо отметим значение для вон-буддизма теории Татхагатагарбхи. Девизом учения, который провозгласил Сотхэсан во введении к доктринальной книге «Чонджон», является: «В каждом месте – образ Будды, каждое дело – подношение Будде» [1, стр. 9]. Наставник не раз подчёркивал, что всё сущее в этом мире является Буддой. В связи с этим он наказывал обращаться со всеми вещами так, как если бы мы имели дело с Буддой, т. е. совершая им буддоподношение [2, стр. 45–49]. Элементы теории Татхагатагарбхи можно найти не только в положениях доктринальной книги вон-буддизма, но и в « Священных песнопениях » ордена (성가, 聖歌), притчах, «Фундаментальном Священном писании» (대종경, 大宗經), содержащем слова Сотхэсана.

Вопрос о том, является ли вон-буддизм одним из направлений буддизма либо это самостоятельное религиозное учение, приобретает актуальность уже в 70-е годы XX века. Большинство корейских религиоведов (Сон Чхонын (송천은), Ким Панныён (방룡) и др.) подчеркивают неоспоримую близость двух учений: в их основе лежит закон, сформулированный Гаутамой Шакьямуни (불법, кор. *лупльоп*, 'дхарма Будды; учение Будды'). Обращается внимание и на сходство путей достижения просветления Шакьямуни и Сотхэсана. Вместе с тем, исследователи (Ким Чигён (김지건), Хан Чонман (한종만) и др.) рассматривают вон-буддизм как результат максимальной трансформации традиционной буддийской доктрины, приспособления буддийского учения к современным жизненным реалиям [3, с. 5-10].

В буддийских текстах не раз упоминаются две формулы, характеризующие разные варианты передачи учения: «Сияние Будды все ярче день ото дня» и «Колесо Дхармы снова вращается». Первое выражение означает, что такие великие Учителя, как Бодхидхарма, Хуэйцэн или Вонхё, неустанно делали сияние Дхармы Будды Шакьямуни все ярче и ярче, но при этом подчеркивает последовательность передачи закона. Выражение «Колесо Дхармы снова вращается» означает, что Дхарма, существовавшая у Будды Дипамкары, перенимается Буддой Шакьямуни, снова провозглашается и заново передаётся людям. Вращавшееся ранее Буддой Дипамкарой Колесо Дхармы (образное выражение для обозначения распространения Учения), при прошествии времени замедляет свои обороты. В это время Будда Шакьямуни обретает просветление в Истине и, не давая колесу остановиться, задает новый ход его вращению, то есть обновляет Дхарму прежнего Будды и дает ей новую жизнь и новое распространение [2, с. 113-114]. Последователи Сотхэсана считают, что его преемственность соответствует формуле «Колесо Дхармы снова вращается», то есть основоположник вон-буддизма наследовал знание не от некоего духовного наставника, а напрямую от Будды Шакьямуни, совершая скачок через несколько тысячелетий. Следовательно, Сотхэсан перенимает Дхарму Будды Шакьямуни, интерпретирует её с учётом потребностей людей современной эпохи, снова провозглашает её и заново передает людям.

Таким образом, вон-буддизм по праву можно рассматривать в качестве современной интерпретации буддийской доктрины, с ярко выраженным синкретизмом (даосские, конфуцианские элементы) и максимальной приближенностью к современным реалиям корейского социума.

Литература

1. Фундаментальная книга вон-буддизма. Вонбульгё Чонджон / Корейский культурный центр «Духовное наследие». Перевод Редакционного Совета по переводу священных книг вон-буддизма [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://www.wonbuddhism.org/doc/1_principal.of.wonbuddhism/The.Principal.Book.of.Won-Buddhism.in.Russian.pdf. – Дата доступа: 12.10.2016.
2. Кёнсан. Луна сознания восходит в пустом пространстве / Верховный Дхарма-Мастер Кёнсан. Цикл лекций Пятого Патриарха вон-буддизма Кёнсана об Обете Ил-Вон-Сан. – Корейский культурный центр «Духовное Наследие», 2012. – 186 с.
3. 권동우, 원불교와 불교의 관계 재고 / 권동우. — 원광대학교 원불교사상연구원, 원불교사상과 종교문화., 2011. vol. 50. – 28 p.

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ ПОДГОТОВКИ БУДУЩЕГО СПЕЦИАЛИСТА-ИСТОРИКА

Аленькова Юлия Васильевна,

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

Рассматриваются концептуальные основы преподавания курса «История христианской художественной культуры» для студентов специальности «История (религий)», выявляется образовательный потенциал данного курса для формирования специалиста-историка.

В текущем учебном году для студентов специальности «История (религий)» разработан и предложен в качестве дисциплины вузовского компонента новый курс – «История христианской художественной культуры». Актуальность изучения данной учебной дисциплины для специалистов указанной специальности очевидна. Изучая историю христианского искусства, студенты расширяют и углубляют свои знания и по истории религии. Формирование христианского искусства шло параллельно со становлением христианской философской и теологической мысли, христианской антропологии. Художественная культура христианского мира стала основой художественного мышления для европейской, русской, белорусской культурных традиций.

Курс «История христианской художественной культуры» носит междисциплинарный характер и опирается на знания, которые студенты уже приобрели в ходе изучения истории, философии, культурологии. Однако в ходе преподавания возникает множество теоретических проблем, которые требуют прояснения. Прежде всего, важно выяснить, в каком смысле мы можем употребить само понятие «художественная культура» относительно религиозной культуры, и в частности, христианской.

Художественная культура (если исходить из трехчастного строения культуры: материальная, духовная, художественная) охватывает все виды искусства. В ней закрепляется эстетический опыт человечества, представления о прекрасном и безобразном, возвышенном и низменном, комическом и трагическом. В искусстве отражается «дух эпохи. Тип мышления, характерный для определенной эпохи, оказывает влияния на построение текстов искусства. Р. Рехт отмечал: «Произведение искусства не может быть понято исходя лишь из внешней по отношению к нему системы мышления» [5, с. 45]. Христианская художественная культура воплощала в себе христианские религиозно-антропологические теологические учения (как, например, в развитии русской иконописи воплотились основные идеи исихазма [1]).

Однако неверно сводить художественную культуру только к произведением искусства. Художественная культура – это многослойное образование, которое объединяет как все виды искусства, так и сам процесс художественного творчества, его результаты и систему мероприятий по созданию, сохранению и распространению художественных ценностей. Если мы экстраполируем подобное понимание на христианскую художественную культуру, то она будет включать в себя не только иконы, но мастерские иконописцев, не только соборы, но и их строителей и заказчиков и пр.

Важно также отметить, что в контексте христианского мировоззрения, само понятие «культура» интерпретируется как сфера человеческого бытия, которое имеет значимость лишь в том смысле, что приготавливает человека к постижению более высокой сферы – сферы Божественного. Так, Вячеслав Иванов, отмечал: «...жить в Боге значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некую

частью существа вырастать из нее наружу, на волю» [2, с. 118]. Для культурологических построений П.Флоренского исходным тезисом был тезис о *прорезывании культуры из-под покрова культа*: «... большинство культур, сообразно своей этимологии (cultura есть то, что имеет развиваться из cultus), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры» [6, с. 549].

Для носителя христианского мировоззрения культурная деятельность не имеет смысла, если он не ведет человека к Богу, не содействует главной цели земной жизни христианина – спасению. Именно этой цели и служит христианское искусство.

Студентам также важно понять отличия христианского искусства от светского. Светское искусство направлено, в первую очередь, на *эстетическое восприятие*. Религиозное искусство направлено на возбуждение *религиозных чувств* верующих. В нём воплощается суть христианских догматов. Не случайной русский философ Е. Трубецкой назвал христианское искусство «*умозрением в красках*».

Анализируя особенности функционирования искусства в период средневековья, С.С. Аверинцев видит причину всеобщего воздействия религиозного искусства в специфике восприятия его человеком: «человек не «рассматривал» произведение религиозного искусства, удобно развалившись в кресле (как «ценитель» буржуазного общества), – человек «предстоял» и молился ему, «медитировал над ним, то есть вступал с ним в диалогическое общение, в котором его собственная активность должна была восполнить все темноты символического языка и сделать самообнаружение художественного замысла подвижным» [3, с. 244].

Произведение светского искусства является результатом творческого самовыражения автора. Произведение религиозного искусства создаётся по канону, системе правил, регламентирующих художественное творчество. Проблема канонического искусства достаточно сложна. Ю.М. Лотман полгал, что к каноническому искусству нельзя относиться как к некой «низшей» стадии культурного развития. В нем сокрыты огромные пласты художественного опыта, его можно рассматривать как источник информативности, позволяющий тексту, в котором всё, казалось бы, заранее известно, становиться мощным регулятором и строителем человеческой личности и культуры [4, с. 16].

Изучая специфику канонического искусства, пытаясь интерпретировать символизм языка христианского искусства, сравнивая стилистические особенности искусства Византии, Древней Руси и западноевропейского средневековья, студенты проникают вглубь культурной эпохи, учатся понимать и вести диалог с людьми, имевшими иное мировоззрение и говорившими на ином языке культуры. А это важная составная часть профессиональной подготовки студента-историка.

Литература

1. Аленькова, Ю.В. Антропология исихазма и русская художественная культура / Ю. В. Аленькова // Религия и общество – 9 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко . – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – С. 120-121.
2. Иванов, В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
3. Идеи эстетического воспитания : антология : в 2 т. / вступ. ст. М. Лифшица ; [ред.-сост. В. П. Шестаков]. – Москва : Искусство, 1973. – Т. 1 : Античность. Средние века. Возрождение / [вступ. статьи.: С. С. Аверинцева, В. П. Шестакова]. – 1973. – 407 с
4. Лотман, Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю.М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. – М., 1973. – С. 16-22.
5. Рехт, Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков / Ролан Рехт / пер. с фр. и науч. ред. О. С. Воскобойникова; пер. с фр. прил. «Предмет истории искусства» О. С. Воскобойникова, Л. Ю. Мартышевой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 352 с.
6. Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / П.А. Флоренский / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – Т.2. – М.: Мысль, 1996. – 877 с.

КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ В ЕВРОПЕ**Аленькова Юлия Васильевна,**Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(г. Могилев, Беларусь)

В статье рассматриваются культурные последствия Реформации, изменения парадигмы европейской культуры, её антропологических оснований.

В 2017 году в мире отметили эпохальную дату – 500 лет Реформации в Европе. По этому поводу не только протестантские церкви многих стран провели праздничные богослужения, но и научное сообщество обозначило свой интерес к данному юбилею серией круглых столов, семинаров, конференций, выходом значительного количества публикаций.

Многими исследователями Реформация оценивается как духовная предпосылка новоевропейской культуры, современной картины мира и понимания человека, как «движение, не ставившее революционных целей», но имевшее «весьма революционные последствия» [3]. Сохраняется также свойственная марксистской методологии тенденция связывать причины Реформации с социально-экономическими условиями развития Европы, с формированием буржуазных отношений.

Да юбилея, выпавшие на прошедший 2017 год – 100-летие Октябрьской революции в России и 500-летие Реформации в Европе – вызвали у ученых потребность в поиске параллелей между этими событиями, что выразилось в проведении конференций с компаративистской тематикой [4]. Интересными являются выводы исследователей о Реформации как универсалии культуры, которая «решает жизненно важный вопрос о доминантности (или первичности) религии или культуры в пользу последней» [1, с. 51].

Но научный анализ эпохи Реформации сочетается с тенденциями её профанации, превращением в «товар массового потребления», а также с попытками изложить суть этого феномена на понятном молодежи языке массовой культуры: «Реформация – это упрощённый квест до Бога» [5].

Несомненно, культурные последствия Реформации были значительны. Можно утверждать, что с Реформации началась смена европейской культурной парадигмы. В чем это проявилось?

Реформация создала иную антропологическую модель культуры, основанную на идее свободы и личной ответственности человека. «Реформатор хотел бы, чтобы вся еще присутствующая в человеке энергия ненависти ко злу была изъята из мира и обращена вовнутрь – против того нравственного убожества, которое каждый находит в себе самом. Выдавить из себя подлеца, выдавить прежде, чем задашься целью деятельной любви, исправления и спасения мира, – такова... предлагаемая Лютером исходная нравственная «программа»... Нужно было безоговорочно верить в человека, в его собственное судящее Я, чтобы предъявлять ему столь беспощадные вердикты» [2, с. 57]. Для выполнения этой «программы» нужен иной человек – не скованный сословной моралью средневековья. Лютеровская «программа» – путь к рождению «мыслящего» существа, к приходу «эры индивида».

Тезис Лютера «sola fide» способствовал появлению феномена индивидуального самосознания. Кроме того, лютеранское понимание индивидуальной веры, привело к рождению концепта «свобода совести» – права на веру «по совести». Нужно отметить, что и последователи Реформации в ВКЛ (Мартин Чеховец, Андрей Волан) призывали поступать и верить, «как им подсказывает совесть» и утверждали, что «свобода является врождённым свойством человеческой природы» [6, с. 122].

Антропологический аспект «программы» Реформации был тесно связан с социально-политическим аспектом – новым пониманием роли государства и общества. Реформацией были заложены основы гражданского общества, демократических институтов. Трудовая этика протестантов, как было показано М. Вебером, стимулировала развитие капиталистических отношений в Западной Европе. Радикально изменилась и система образования, отказывающая от схоластики, были заложены основы буржуазной семьи.

Важным культурным последствием Реформации явилось также изменение типа коммуникации в Европе. Реформация – детище формирующейся «Галактики Гуттенберга». Без массового тиражирования печатной книги была бы невозможна реализация лютеровского тезиса «Sola Scriptura». Этот тезис привел не только к реформе богословия, но и к вытеснению визуального образа печатным текстом. С ним же связаны иконоборческие тенденции Реформации.

Вытеснение живописи (икон) из церквей привело в итоге к рождению светского искусства, оформлению жанровой системы европейской живописи (появлению портрета, пейзажа, натюрморта как самостоятельных жанров). Реформация – время расцвета графики. Гравюра, в отличие от масляной живописи, по словам П.А. Флоренского, передающей «чувственную данность мира», передает рассудочную схему. Примером тесной связи искусства с протестантскими идеями является творчество Альбрехта Дюрера («добротного лютеранина») и Лукаса Кранаха Старшего, известного своими многочисленными портретами Лютера.

Искусство эпохи Реформации перестает быть «аллегорическим медиумом», а становится «реальным медиумом», «отвечает потребности нарождающегося человека Нового времени в зрительной информации документального свойства <...> Вместо концепции сакрального искусства как «Библии для неграмотных» возникает ощущение искусства как средства массовой информации» [7].

Фактическое изгнание изобразительности из церкви было компенсировано развитием музыкального искусства, что привело к рождению феномена протестантской мессы, появлению таких гениев, как И.С. Бах и Г.Ф. Гендель.

«Культурная революция», произведённая реформаторами, стоила Европе тысячней жизней, кровопролитных религиозных войн, крестьянской войны и иных социальных катаклизмов. Возможно, эти драматические последствия Реформации, позволили ученым искать параллели между событиями той эпохи и событиями 100-летней давности в России...

Литература

1. Жукоцкий, В.Д. Русская Реформация XX века: статьи по культурфилософии советизма / В.Д. Жукоцкий, З.Р. Жукоцкая. – М. : Новый хронограф, 2008. – 262 с.
2. История философии: Запад–Россия–Восток : (книга вторая: Философия XV–XIX вв.) / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996. – 557 с.
3. Льюис В. Сплиц. История Реформации. Возрождение и движение Реформации. Т.II. / В. Сплиц Льюис [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/338/1/Spitz>. – Дата доступа: 12.02.2018.
4. Ученые в религиозном мире. Нижний Новгород стал центром осмысления Реформации и Революции [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=487&ELEMENT_ID=7730. – Дата доступа: 12.02.2018.
5. Почему Реформация похожа на компьютерную игру, а Лютер проклял бы всех // Татьянин день. Молодёжный интернет-журнал МГУ [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.taday.ru/text/2218813.html> – Дата доступа: 12.02.2018.
6. 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.
7. Ходнев, С. Истина веры как плакат. Почему искусство оказалось самым важным СМИ Революции [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/3242536> – Дата доступа: 12.02.2018.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ВИКТОРА УИТТЕРА ТЕРНЕРА

Буйленков Иван Олегович,

Белорусский государственный университет культуры и искусств
(г. Минск, Беларусь)

Анализируются теоретические разработки британского антрополога В.У. Тернера, в качестве теоретико-методологического обеспечения для исследования культурных аспектов религии.

Теоретико-методологический аппарат, разработанный В.У. Тернером, известен в русскоязычном пространстве прежде всего в качестве теоретико-методологического обеспечения исследований ритуала и религии. Данный автор предлагает весьма нетипичный подход для исследования культуры в целом и культурных аспектов религии в частности.

Концептуальный аппарат В.У. Тернера, направлен прежде всего на изучение семиотического аспекта культуры. Сам В.У. Тернер характеризовал свои исследования как сравнительно семиологические. Концепция В.У. Тернера рассматривает культуру, прежде всего, как систему, являющуюся результатом воплощения различных форм отношений.

Прежде всего В.У. Тернер выделял структурную форму отношений. Отношения структуры направлены прежде всего на реакцию общества или индивида на внешние или внутренние вызовы. Такие отношения характеризуются доминированием прагматических принципов, всякий феномен на которые направлены отношения субъекта обретает свою ценность исходя из учета выгод в деле противостояния тому или иному вызову, такие отношения иерархичны, объекты отношений оцениваются по принципу больше/меньше, такие отношения стремятся к максимальной рационализации так как направлены на противостояние внутренним и внешним вызовам и от эффективности этих отношений зависит комфорт, а порой и выживание субъектов отношений [2, с. 125-126].

Однако наличия структуры как формы отношений недостаточно для полноценного существования общества, так как общество как структура не всегда выгодна для отдельного индивида. Так с одной стороны общество защищает права индивида на землю, собственность и т.д. от несанкционированного захвата другим. Но в то же время оно вгоняет индивида в зачастую невыгодные рамки. При защищенности от ряда посягательств со стороны других, индивид сам не имеет права на такого рода посягательства, хотя зачастую они и являются выгодными.

Потому для поддержания единства общества важна также радикально отличная форма взаимоотношений между индивидами, которая дает основания для общественной солидарности, такую форму отношений В.У. Тернер назвал коммунитас. Данная форма отношений характеризуется тем, что объект воспринимается не как носитель определенных положительных или отрицательных характеристик, он воспринимается как целостность. По мнению В.У. Тернера такие отношения возможны исключительно на экзистенциальном уровне [2, с. 171].

Данный экзистенциальный опыт все же не существует исключительно в сознании субъектов отношений, он обретает свое воплощение в структуре в форме нормативной коммунитас. Данный тип коммунитас направлен на актуализацию опыта экзистенциальной коммунитас у субъектов, и состоит из символов, подчеркивающих противоположность структуре искомого опыта экзистенциальной коммунитас. На

ряду с нормативной коммуниас В.У. Тернер выделял идеологическую коммуниас, представляющую собой попытку перенести отношения характерные экзистенциальной коммуниас в сферу структуры, за счет избавления от какого-либо проблемного момента в структуре.

Всякое воплощение опыта коммуниас в структуре неизбежно в ходе своего существования в качестве части общественной структуры сталкивается с вызовами, что приводит к ослаблению эффективности нормативной коммуниас в деле актуализации антиструктурного опыта у субъектов. Такое изменение нормативной коммуниас В.У. Тернер определил как рутинизацию.

Основными формами нормативной коммуниас, с точки зрения В.У. Тернера, являются лиминальность и лиминоидность. Термин лиминальность В.У. Тернер заимствует у А. ван Геннепа [1, с. 15], который применял данный термин для определения специфической стадии ритуала перехода, в которой ритуальный субъект еще не обрел качеств нового состояния, но уже утратил характерные черты старого. Кроме лиминальности В.У. Тернер выделял также лиминоидность в рамках которой действия индивидов обладают менее развитой структурой [4, с. 53].

В рамках изучения культуры наибольшим значением в рамках данной концепции наделяется типы отношений, и именно они занимают первостепенное значение [3, с. 81]. Религия и ритуал, которые занимали важное место в полевых исследованиях В.У. Тернера, являются лишь формой, воплощенной в следствии отношений типа коммуниас. Форма, которую антиструктурный опыт обретает, безусловно играет важную роль в исследованиях культуры, через понимание формы антиструктуры возможно более детальное понимание структуры общественных отношений, также расширяет возможности в исследованиях развития данных типов отношений. В рамках такого подхода к изучению религии первостепенное значение имеет то, что нормативная коммуниас, как форма трансляции экзистенциального опыта коммуниас, в том или ином хронотопе обрела именно соответствующую форму нормативной коммуниас.

Такой подход приводит к рассмотрению религии, в одном ряду с другими формами нормативной коммуниас. Что позволило В.У. Тернеру, описывая свою концепцию приводить в качестве примеров аспекты религиозной жизни племенных обществ, средневековой Индии и Европы, в одном ряду с символическими особенностями субкультур индустриального общества. То есть религия рассматривается в одном ряду с прочими частями общественной структуры, в рамках которых субъекты стремятся обрести антиструктурные отношения либо между собой, либо ко внешним объектам.

Отличие религии прежде всего в направленности отношений на объект (или объекты), который не является осязаемым, в ряде случаев данный объект может рассматриваться как трансцендентный. Кроме того, религия, за исключением некоторых новых религиозных движений, как нормативная коммуниас чаще всего имеет форму лиминальности.

Таким образом религия предстает в концепции В.У. Тернера формой нормативной коммуниас, то есть формой воплощения антиструктурных отношений между индивидами. И соответственно в рамках данной концепции религия вписывается в один ряд, с прочими феноменами культуры, направленными на актуализацию у субъектов опыта экзистенциальной коммуниас, и в этом стремлении с одной стороны противоположна структуре, с другой стороны, для собственного выживания, принимающая форму структуры.

Литература

1. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп: пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; ред. изд. С.В. Веснина; посл. Ю.В. Иванова – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

2. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер: сост. и пред. В.А. Бейлис, отв. ред. Е.М. Мелетинский – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.

3. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко; пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – 416 с.

4. Turner, V.W. From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play / V.W. Turner – New-York : PAJ Publication, 1992. – 128 p.

УДК 2

КНИЖНЫЕ РЕДКОСТИ БИБЛИОТЕКИ ОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Воробьева Наталия Владимировна,

Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

В статье рассматривается фонд редкой книги библиотеки Омской духовной семинарии. Приводятся результаты сплошной проверки фонда с целью выяснения видовой и владельческой принадлежности. Приводится обзор дореволюционных изданий фонда.

Состав фонда редкой книги библиотеки Омской духовной семинарии неоднороден. В рамках работы над проектом «Сохранность фонда библиотеки Омской духовной семинарии: исследование, каталогизация, консервация», поддержанном Фондом Президентских грантов¹ при сплошном просмотре de visu нами выявлено 673 экземпляра [1, с. 181-184; 2, с. 160-164; 3, с. 150-156].

По видовому составу фонд редкой книги состоит из православной периодической печати рубежа XIX–XX вв. – 16 наименований, 536 экземпляров (79,8%); также представлена богослужебная литература – 58 (8,6%); поучения и житийная, святоотеческая литература – 71 (9,5 %); рукописи – 17 (2,5%).

По владельческим признакам нами выявлены следующие экслибрисы и штампы: Библиотека Омской епархии – 673 (100%), библиотека Дома научного атеизма – 654 (97,3%), библиотека Главного Управления НКВД по Омской области – 222 (33 %), Библиотека Воскресенского собора 218 (32,4 %), Библиотека Сибирского кадетского корпуса 176 (26 %), Библиотека Омского епархиального женского училища – 68 (10%), Библиотека Омской классической гимназии – 39 (5,7 %), Библиотека пятиклассного городского училища – 12 (1,7%), Библиотека Крестовоздвиженского собора – 8 (1,2%), Омская епархиальная противосектантская библиотека — 6 (0,9%), Фундаментальная библиотека Омского первого высшего начального училища — 2 (0,3 %), Омская библиотека им. А.С. Пушкина — 2 (0,3 %), Библиотека Св.-Троицкой Церкви на ст. «Омск» С.Ж.Д. — 1 (0,15%).

Остановимся подробнее на книжном фонде, который преимущественно представлен богослужебной литературой – Библии, Псалтири, Акафисты, Каноники, Молитвословы, Треники, Поучения, Катехизисы; по владельческим признакам принадлежат библиотеке Омской епархии, другие штампы, экслибрисы отсутствуют. Нами выявлен 61 экземпляр изданий 1824–1913 гг.: агиологическая литература — к примеру, творения блаженного Иеронима Стридонского, изданная в Киеве в 1889 г.; «Луг духовный Иоанна Мосха» (М., 1853), «Полный годичный круг кратких поучений, составленных на каждый день года» протоиерея Г. Дьяченко (М., 1900); «Почтения по руководству жития блаженного Старца Серафима Саровского» (М., 1905); «Со-

¹ Проект № 17-2-001529 Название: Сохранность фонда редких книг библиотеки Омской Духовной семинарии: исследование, каталогизация, консервация.

чинения Иннокентия, епископа Харьковского и Ахтырского» (М., 1845); «Сочинения Иннокентия арх. Херсонского и Таврического» (СПб., 1901).

Догматико-полемическая литература: например, «Апология христианства» католического богослова Франца Геттингера (СПб., 1875) — наиболее известное сочинение, направленное на защиту христианства от критики материализма. «Творящее в религии. Этюды материалистического истолкования религии. Религия на заре культуры» А. Герасимовича (СПб., 1914); «Учение православно-кафолической веры, изложенное приходским священником в беседах к своим прихожанам» (М., 1860).

Редкий экземпляр «Животной книги духовборцев» (вып. 2, 1909), где представлены записанные В.Д. Бонч-Бруевичем 360 псалмов, «Вопросы и ответы» (60), «Изложение мирозерцания духовборцев», духовные «стишки», приветствия – всего 429 наименований.

Катехизическая литература: «Обозрение посланий св. апостола Павла к коринфянам» профессора Санкт-Петербургской духовной академии М.А. Голубева (СПб., 1861); «Толкование на книгу св. пророка Иеремии», составленные И. Якимовым (СПб., 1879–1880); «Толкование Послания св. апостола Павла к ефесянам» (М., 1893), а также «Толкование послания св. апостола Павла к филиппийцам и солунянам, 1 и 2» (М., 1895) святителя Феофана Затворника.

Наиболее ценными представляются «Толкования воскресных Евангелий с нравоучительными беседами Т. 1. М., 1824», рукописи, богослужебная литература, «Церковные ведомости» за 1904–1907 гг. являющиеся библиографической редкостью.

Литература

1. Воробьева, Н.В., Варнава (Барышников), мон. Сохранность фонда редких книг библиотеки Омской духовной семинарии // Религия и общество – 11 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 181-184.

2. Воробьева, Н.В., Варнава (Барышников), мон. Периодическая печать в фонде редкой книги Омской духовной семинарии // IV Омские исторические чтения: материалы региональной научной конференции: к 60-летию со дня рождения доктора исторических наук, профессора кафедры дореволюционной отечественной истории и документоведения Ю.А. Сорокина. – Омск: Изд-во Омского гос. университета. – С. 160-164.

3. Воробьева, Н. В., Варнава (Барышников), мон. Фонд редкой книги Омской духовной семинарии: исследование и перспективы // Вестник Омской православной духовной семинарии. – 2017. – № 1(2). – С. 150-156.

УДК 2

СООТНОШЕНИЕ ЭТИКИ И РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА

Доронина Светлана Геннадьевна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье эксплицируется соотношение этики и религии в философии Э. Левинаса. Установлено, что в философии Э. Левинаса этика анархического гуманизма и религия не только взаимно дополняют друг друга, но и образуют единую синтетическую систему, посредством которой транслируются этико-религиозные идеи.

Философия французского мыслителя Э. Левинаса напрямую связана с попытками обосновать актуальность основных нравственных императивов христианства и иудаизма в современной этике. Рефлексивное осмысление религиозных заповедей осуществляется автором с целью конституирования этики, которая в «некалендарном двадцатом веке» являлась бы, прежде всего, вопрошанием о «смысле человеческого» в человеке [6, с. 7].

По мнению мыслителя, атеистическое сознание, являясь полной самодостаточностью не испытывающей нужды в Другом, не способно построить мир адекватный человеческому в человеке. Рассматривая мир как материал для наслаждения, такое сознание интерпретирует отношения с Другими посредством экономической терминологии. Монологическая философия, по мнению мыслителя, также обречена на атеизм, так как в ней смысловые интенции жизни выводятся посредством чистой логики мышления. Поскольку, как отмечал русский религиозный философ Г. Шестов, «в границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию – но нельзя найти Бога» [5, с. 35], то рациональное обоснование морали и религии еще не гарантирует их божественную аутентичность. Также очевиден факт того, что нравственные требования не могут быть чисто божественными, так как ничто не внушает к себе действительного уважения, если не отмечено печатью интеллекта. Следовательно, неотчуждаемые нравственные ценности могут быть созданы только посредством осознания ценности собственной экзистенции, в которой высвечиваются трансцендентно-имманентные смыслы, коррелирующие с личностным опытом человека.

Проведя «переоценку ценностей» религиозных заповедей, Э. Левинас эксплицирует очевидный факт того, что гармоничное нравственное общество можно создать только посредством осознания аксиологической значимости Другого. Именно Другой – Иной (не такой как Я), являясь наивысшей ценностью, инициирует раскрытие тайны Того, что сокрыто для атеистического сознания. Здесь момент различия между Я и Другим становится конституирующим принципом духовно-нравственного устройства мира. Поскольку Другой «создан не по моему образу, а по образу Божию» (Зизиулас) [3], то он имеет полное право быть отличным от меня, так как в нем проявляется, прежде всего, не человек, а «Тойность» и Божественный Лик.

Усмотрение «Тойности» в человеческом возможно, по мнению Э. Левинаса, благодаря открытию анархически «прежде-существующей» силы ответственности, связанной с заботой о человеке. Поскольку Другой, неизменно ускользает в прошлое (здесь автор описывает личный опыт переживаний в Освенциме), то он всегда ценен чем Я. Уклониться от помощи ближнему не представляется возможным, так как «быть во власти Блага, значит именно быть лишенным самой возможности выбора» [2, С. 659]. Не вмещающаяся в границы свободы ответственность за Других и является, по мнению Э. Левинаса, незримым присутствием Бога, о котором говорится в Библии как «идея Блага по ту сторону бытия» [2, с. 659].

Другой, будучи с одной стороны вместилищем Трансцендентальной Божественности и источником зарождения смысла, а с другой – хрупкой телесностью, позволяет случиться со-бытию мгновенного понимания. Данное со-бытие как следствие этического отношения к Другому свидетельствует о наличии автономного метафизического измерения нравственности, существующего на дорефлексивном уровне. Можно сказать, что данное измерение в контексте философии Э. Левинаса совпадает с пространством анархически бытийствующей силы ответственности, которая существует «по ту сторону предметных значений». Таким образом, этика Левинаса не только диагностирует вхождение трансцендентного в мир человеческой реальности, но и философски обосновывает его.

Данные выводы позволяют обнаружить факт смещения философского дискурса в область первичных, предзаданных смыслов. Язык в своей этической возвышенной становится фактом обнаружения своего предела, что свидетельствует о том, что этика в контексте философии Э. Левинаса становится первой философией и прафеноменом культуры.

Будучи религиозным мыслителем, Левинас не отождествляет исповедуемую им этику с религией. Этика позиционируется философом как метафизический принцип гу-

манистического существования всего человечества. Как отмечает И.О. Вдовина в работе о Э. Левинасе, поскольку «без знаний, почерпнутых из этики, теологические понятия остаются пустыми и формальными» [1, с. 169], то сама религия, по сути, является нередуцируемым человеческим опытом, детерминированным всеохватывающей этикой, провозглашающей первичность ответственного осознанного человеческого существования.

Таким образом, философия в лице Э. Левинаса обосновывает, как религиозные корни этики, так этический пафос религии. В форме независимого относительно свободного мышления, она позволяет сформировать дискуссионную платформу для представителей разных культур и конфессий. Религиозные идеи, рассматриваемые через призму экзистенциального опыта Другого, позволяют элиминировать господство той или иной культуры и осуществить поиск новых нравственных стратегий в этике, так как «именно в этике, – ситает Э. Левинас, – по-настоящему проявляется духовность религии» [4, с. 326-329].

Таким образом, установлено, что этика анархического гуманизма и религия, являясь нередуцируемым человеческим опытом, не сводящимся к конечным смыслам, организуют пространство постоянно расширяющегося этико-религиозного диалога, в котором теологические догматы приобретают статус подвижных содержательных этических конструкций, а этика детерминирующая религию осуществляет в ней трансляцию своих идей. Это смещает содержание этики в сторону религиозной проблематики, что позволяет определить новые дискурсивные рамки как этических, так и религиозных исследований.

Литература

1. Вдовина, И.О. Эммануэль Левинас / И.О. Вдовина. – М.: Искусство XXI век, 2004. – 367 с.
2. Левинас, Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Избр: Трудная свобода. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
3. Митр. Антоний Сурожский. Духовное путешествие // Православный паломник, 1999 // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru>. – Дата доступа: 10.04.2015..
4. Чернявский, А. Альберт Швейцер и Эммануэль Левинас: этика как тема еврейско-христианского диалога / А. Чернявский // Континент, 2009. – N 4 (142). – С. 326-339.
5. Шестов, Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. – YMCA-PRESS, Париж, 1951. – С. 35 Магистер Библиотека Олега Колесникова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.magister.msk.ru/library. – Дата доступа: 10.04.2015.
6. Ямпольская, А.В. Творческая эволюция Эммануэля Левинаса / А.В. Ямпольская // Эммануэль Левинас: путь к другому: сб. ст. и переводов. – СПбГУ, 2006. – С. 7–22.

УДК 94(476.5):2

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВИТЕБСКОГО ЦЕРКОВНО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА И ЕГО ВКЛАД В КРАЕВЕДЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ БЕЛАРУСИ

Заблоцкая Марина Валентиновна,

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

В статье рассматривается деятельность Витебского церковно-археологического общества на территории Витебской губернии, анализируются его структура, основные направления деятельности и вклад в краеведческое изучение Беларуси в начале XX века.

На рубеже XIX–XX вв. Витебск являлся одним из научно-культурных центров западных губерний. Известные этнографы Н.Я. Никифоровский и Е.Р. Романов, исто-

рики Н.Н. Богородский и А.П. Сапунов, архивист и археолог Д.М. Довгяло, краевед А.М. Сементовский, равно как и представители искусства, культуры, общественно-политические деятели внесли значительный вклад в возрождение и охрану историко-культурного наследия края.

Отметим, что уже в начале XIX в. в правительственных кругах неоднократно высказывалась мысль о необходимости наряду с государственными учреждениями и организациями к сбору сведений о памятниках древности привлечь и духовенство: «Приведение в известность памятников всего ближе и удобнее произвести через почтеннейшее духовенство. Каждый из священников совершенно ознакомлен с своим приходом: он известен всем обывателям, знает всех владельцев и всех жительствоющих; почтен ими и пользуется должным уважением и доверенностью; ведает все места, все урочища земли» [1]. В ответ на данный призыв в конце XIX – начале XX в. церковные историко-археологические комитеты с музеями и древлехранилищами функционировали в большинстве епархиальных городов.

Витебское церковно-археологическое общество, деятельности которого посвящена данная статья, было образовано в результате реорганизации Витебского церковно-археологического музея, функционировавшего с 1893 г. в Витебске, речь о котором шла в прежних публикациях автора [2; 3].

Торжественное открытие Витебского церковного историко-археологического общества, целью которого «для пользы церкви и науки» провозглашалось изучение церковно-религиозной и общественной жизни местного края в его прошлом и настоящем, «обследование, охранение и собирание памятников древности и старины» состоялось 26 сентября 1916 г. [4, с. 1].

Содержательная сторона деятельности общества включала три основных направления: собирательно-охранительное; изучение церковной жизни региона; пропаганда историко-археологических знаний в среде духовенства, а также через научно-популярные издания. Основная работа заключалась в следующем: историческое обследование внешнего и внутреннего развития местной церковно-религиозной и общественной жизни; исследование и изучение вещественных памятников старины, собирание и описание рукописей и старопечатных книг, а также памятников живой старины в виде местных народных обычаев, преданий и песен; приведение в известность и описание всякого рода памятников древности и архивов церквей, монастырей, епархиальных и других учреждений; наблюдение за сохранностью старинных храмов и других церковных сооружений, старинных церковных принадлежностей, письменных документов и принятие мер против их порчи и истребления; распространение в обществе церковно-исторических и археологических сведений, возбуждение внимания и интереса к древностям; устройство археологических выставок и публичных чтений [4, с. 1–2].

Общество имело четкую структурную организацию и функционировало в строгом соответствии с положениями Устава. На общем собрании избирались председатель, товарищ председателя, казначей, секретарь, заведующий музеем, утверждался круг их функциональных обязанностей. Витебское церковно-археологическое общество находилось под почетным представительством Епархиального Архиерея и состояло из лиц православного вероисповедания. В почетные члены общества избирались лица, известные своими научными трудами по истории и археологии, оказавшие поддержку обществу денежными или вещественными пожертвованиями. В действующие члены – лица, личными трудами участвовавшие в его деятельности. Сообщавшие полезные историко-археологические сведения и пополнявшие музей новыми экспонатами, записывались в члены-соревнователи [4, с. 2–3]. Финансирование деятельности общества и его комитетов, помимо пожертвований, осуществлялось из членских

взносов, ежегодных субсидий Свято-Владимировского братства, съезда духовенства и других учреждений, а также за счет доходов от продажи изданий.

В деле популяризации краеведческого изучения края на ежемесячных собраниях членами общества зачитывались и обсуждались историко-археологические статьи, рефераты, сообщения; проводились публичные лекции, посвященные какому-либо событию из жизни епархии, нередко с привлечением крупнейших специалистов-археологов; вырабатывался план совместных действий; распределялась работа; решались вопросы сохранения древних памятников.

Нетрудно предположить, что функционирование церковных комитетов определяла идеологическая заданность. Однако участие в их работе известных историков-архивистов, краеведов, археографов способствовало собиранию, сохранению и введению в научный оборот многих уникальных письменных и вещественных источников.

В ведении общества находилась библиотека, в которой были собраны старопечатные книги, рукописи, грамоты, планы и т.д.; памятники архитектуры в рисунках, фотографиях и моделях; памятники иконописи, живописи и скульптуры; церковно-богослужебные, первобытные исторические и бытовые предметы; портреты известных деятелей, имевших отношение к краю. Архив был представлен актами и старинными документами, поступившими из консистории, церквей, монастырей, епархиальных и других учреждений Витебской губернии.

Как следует из приведенного перечня мероприятий, членами общества, несмотря на непродолжительный срок существования, была проделана огромная работа по сбору памятников старины. Однако, в результате реорганизаций, последовавших после 1917 г., коллекция оказалась разграблена и разорена. Лишь часть ценных экспонатов сегодня можно увидеть в церковно-археологическом кабинете Витебской епархии.

В заключении отметим, что несмотря на недостатки, которые в силу ряда причин отмечались в работе Витебского церковно-археологического общества, нельзя не отметить роль этого и подобных учреждений в популяризации знаний об истории края, повышении интереса к систематическому изучению его территории, природы, недр, богатств растительного и животного мира, материальной культуры людей, трудовых навыков населения и экономических возможностей.

Литература

1. Церковно-археологические общества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/1721932/>. – Дата доступа: 17.02.2018.
2. Заблоцкая, М. В. Из истории создания Витебского церковно-археологического музея (1893–1917) / М. В. Заблоцкая // Религия и общество – 9 : сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – С. 137–139.
3. Заблоцкая, М. В. Культурно-просветительская и общественная деятельность витебских краеведов А. П. Сапунова и В. К. Стукалича (вторая половина XIX – начало XX веков) / М. В. Заблоцкая // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – 2011. – № 1. – С. 40–45.
4. Устав Витебского церковного историко-археологического общества. – Витебск, 1916. – 8 с.

УДК 2

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОЛОЦКОГО БОГОЯВЛЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – XX в.

Иванкович Мария Александровна,

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

Представлены сведения о Екатерининской церкви полоцкого Богоявленского мужского монастыря во второй половине XVIII – XX в., касающиеся истории строительства и реставрационных работ, условий существования и деятельности храма в рассматриваемый период

Полоцкий Богоявленский мужской монастырь, основанный еще в XVI в, во второй половине XVIII – XX в. был представлен двумя каменными храмами – главным Богоявленским собором и Екатерининской церковью. В 1781 г. по повелению императрицы Екатерины II при главном монастырском храме, была возведена особая, построенная во имя Св. Великомученицы Екатерины, церковь, совмещенная с двухэтажным жилым каменным зданием для настоятеля и братии (на строительство двухэтажного жилого помещения и домашней церкви императрицей было выделено 35221 руб., 18 коп.). В отличии от холодного Богоявленского собора Екатерининская церковь была оснащена печным отопление [7, л. 53], а из всех домашних церквей города ее выделяло наличие купола [1, с. 95].

Церковь во имя Св. великомученицы Екатерины была освящена в 1784 г.

В Свято-Екатерининской церкви находилось 2 престола:

Во имя Св. Великомученицы Екатерины (выполнен из соснового дерева; ширина – 1 аршин и 8 вершков, длина – 1 аршин и 8 вершков, высота – 1 аршин и 5¼ вершка);

Во имя Св. Преподобной матери, полоцкой княжны Евфросинии, устроенный бывшим настоятелем архимандритом Александром в 1803 г.

Клировые ведомости конца XVIII – первой половины XIX в. сообщают, что Екатерининская церковь в достаточной степени оснащена всякого рода церковной утварью, за исключением одежды на престолы и жертвенники, а вся церковная ризница и вовсе не новая, от времени подверженная тлению. Также из рассматриваемого источника известно, крыша церкви совершенно сгнила и угрожает падением, что было устранено в ходе ремонта 1832 г. [4].

Во время ремонтно-восстановительных работ 1832 г. также была переделана печь отапливающая екатерининскую церковь и заменен пол у иконостаса. Обветшавший же купол теплой церкви был отремонтирован во время ремонта 1853 г. [5, л. 3]. Повторные исправления церковного купола были произведены в 1891 г., в это время купол был окрашен в зеленый цвет [3, л. 1].

Если же внешние ремонтные работы в Екатерининской церкви проводились регулярно, то внутренняя отделка церкви практически не обновлялась и необходимость ремонта постепенно нарастала. В связи с этой необходимостью в 1871 г. архимандритом полоцкого Богоявленского монастыря Григорием на работу был приглашен художник Виноградов. Согласно проекту на починку поврежденных в теплой церкви, художник Виноградов обязался:

- вычистить и восстановить позолоту на иконостасе, киотах и настенных рамках;
- заново окрасить иконостас и киоты масляными красками; Очистить живопись на стенах и алтаре церкви и покрыть лаком; Очистить роспись потолка во всей церкви;
- предоставить все необходимые материалы и рабочих для проведения ремонтных работ;
- употреблять материалы только хорошего качества и выполнять работы предельно аккуратно;
- получить оплату только после завершения всех работ.

В свою очередь архимандрит Григорий обязывался по истечении работ выплатить 1000 рублей серебром Виноградову и его команде [2]. Работы по восстановлению внутреннего убранства храма Виноградовым были проведены летом 1871 г. Следующие незначительные внутренние исправления в храме были проведены через 20 лет.

XX в. в истории полоцкого Богоявленского монастыря и его церквей был связан прежде всего с последствиями первой мировой войны и революции 1917 г., которые привели сначала к закрытию Екатерининской церкви, а затем и вовсе к ликвидации ее из келейного здания. Купол церкви был разобран, а жилое монастырское здание с кельями было переделано под жилой квартирный дом [6, л. 24].

Таким образом, вторая половина XVIII – XX в. в истории второй по значимости церкви Богоявленского монастыря стали неоднозначным периодом. Если вторая половина XVIII – XIX в. стали весьма благоприятным временем для Екатерининской церкви, когда происходило ее строительство и модернизация, то XX в. ознаменовался полной разрухой и запустением, связанными прежде всего с революционными событиями 1917 г. и Первой мировой войны, повлекших за собой закрытие храма и его последующую ликвидацию.

Литература

1. Дэйніс, І. П. Полацкая даўніна / І. П. Дэйніс. – Мінск: Медисонт, 2007. – 330 с.
2. Дело о заключении договора между монастырем и художником Виноградовым на реставрацию иконостаса и настенной живописи (1871 г.) // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2562. Оп.1. Д. 398.
3. Дело о ремонте Богоявленского монастыря за 1891 г. // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2562, Оп. 1, Д. 560.
4. Клировые ведомости полоцкого мужского Богоявленского монастыря за 1786–1874 // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2562. Оп. 1. Д. 83.
5. Отчет о проведении ремонтных работ строений монастыря за 1832 г. // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 2562. Оп. 1. Д. 240.
6. Протоколы общих собраний и регистрационные карточки групп верующих, сведения о группах, обществах, организациях и руководителях религиозных культов в уезде (1922 – 24.12.1923 гг.) // Зональный Государственный архив Полоцка (ЗГАП). – Ф. 51. Оп. 1. Д. 116.
7. Сборник документов и исторических заметок о Полоцком Богоявленском монастыре (вт. пол. 18 – пер. пол. 19 в.) // Архив Санкт-Петербургского института истории Российской Академии наук (СПб. ИИРАН). – Ф. 52. Оп. 1. Д. 114204 (204).

УДК 726. 71

ИЗ ИСТОРИИ ВИТЕБСКОЙ БЛАГОВЕЩЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Иванова Татьяна Петровна,

Витебский филиал Международного университета «МИТСО»

(г. Витебск, Беларусь)

В статье на основе преимущественно архивных документов рассматривается история старейшего православного каменного храма Витебска – Благовещенской церкви XII века.

В Государственном архиве Витебской области хранится ряд документов по истории Витебской Благовещенской церкви.

В фонде 1947 Госархива содержится документ с описанием церкви: каменная, и по характеру кладки, и по стилю относится к XI в. Самые осторожные исследователи относят ее к первой половине XII в. Здесь хранились городские книги и привилеи. В XIV в. этот храм реставрировался Ольгердом. В XVII в. (1717 г.), чтобы поддержать разрушающееся здание, к нему были приписаны все витебские цехи. Достроена передняя часть с двумя башнями, разобран купол. От начала XVII в. и до 1832 г. была унизация, а в 1832 г. отдана православным. Тогда же была сломана башня и построена деревянная звонница и маковка (купол)» [1, л. 13].

В этом же документе обращено внимание на исследователей этого древнейшего памятника зодчества: А.П. Салунов («Памятники времен древнейших и новейших в Витебской губернии», 1903); Павлинов («Древнейшие храмы Полоцка и Витебска», 1903), Труды IX Археологического Суда в Вильне.

«Уведомлением Наркомата просвещения БССР от 11 декабря 1924 г. отменено постановление Научно-экспертной комиссии относительно передачи Витебской Благовещенской церкви под архив и предоставления в ведение Витебского музея» [1, л. 5].

В советский период комиссия по поручению жилищно-земельного подотдела произвела осмотр Благовещенской церкви по Замковой улице и составила акт № 36 от 5 января 1925 г., в котором указано, что здание «содержится в неисправности, и ремонта, даже потребного для сохранения здания от разрушения, не произведено. Колокольня неисправна» [1, л. 12].

В одном из документов говорится, что «на стенах Благовещенской церкви сохранились древние росписи, обнаруженные Государственной реставрационной мастерской» [1, л. 19].

В докладе в Народный комиссариат просвещения от 6 февраля 1925 г. № 4., относительно церкви сказано: «Необходим основательный ремонт в целях возможного возврата первоначального вида и научное исследование для обнаружения возможной росписи и речевых памятников. По договору с коммунальными службами церковь находится в распоряжении общины единоверцев, которые не выполняют договор относительно ремонта и т. о. есть юридические основания договор ликвидировать, тем более, что община состоит не более чем из 20-30 человек, для которых нужно предоставить другую церковь» [1, л. 13].

В протоколе № 4 заседания президиума Витебского окружного исполнительного комитета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов от 2 февраля 1925 г. содержится запись «Слушали: о Благовещенской церкви. Постановили: церковь оставить за обществом верующих при условии выполнения ими договора» [1, л. 5].

В докладной записке приват-доцента I Московского университета ученому секретарю Института археологии и искусствознания РАНИОК от 3 сентября 1929 г. изложено: «Настоящим считаю необходимым заявить о чрезвычайной важности закрепления Благовещенской церкви за Витебским Белорусским Государственным культурно-историческим музеем. Благовещенская церковь является одним из наиболее интересных архитектурных памятников Белоруссии, должна быть приведена в музейный вид и сделаться доступной для обозрения ее, как специалистами-археологами и искусствоведами, так и широкими кругами экскурсантов, интересующихся вопросами истории и искусства Белоруссии... Значение Благовещенской церкви как историко-художественного памятника увеличивается еще и наметившимися теперь перспективами открытия в ней фресок, вероятно современных сооружению здания» [1, л. 24].

В докладной записке директора Музея в Главнауку от 19 октября 1929 г. говорится: «В июле 1924 г. церковная община отказалась от пользования зданием Витебской Благовещенской церкви и передала его административному отделу исполкома.

В начале октября 1929 г. пристройка к Благовещенской церкви, которая также должна перейти в ведение музея, передана под общее помещение студентов кооперативного техникума.

Затем здание Благовещенской церкви горсоветом передается под сыпной пункт хлеба. Древний иконостас, иконы и другие вещи, имеющие музейное значение, переданы в Николаевский собор в распоряжение духовенства».

Далее, в документах имеется собственноручная записка директору Музея: «Уважаемый коллега Осип Игнатьевич! Экспедиция Центральных Государственных Реставрационных Мастерских РСФСР в составе директора Мастерских заслуженного

деятеля искусств проф. Игоря Грабаря, члена ученого Совета Мастерских Г.О. Чиркова, заведующего реставрацией памятников древней живописи А.В. Лядова была в Витебске проездом из Полоцка для обследования церкви Благовещения... Могу сообщить Вам, что сделанными пробными расчетами безусловно удалось установить, что в различных местах на стенах древнерусские первоначальные фрески, хотя и в значительно утраченном виде. Все это есть основания когда-нибудь заняться вопросом об их раскрытии. Игорь Грабарь. 2 августа 1929 г.» [1, л. 21].

В докладной записке директора Музея в административный отдел Витебского окружного исполкома от 5 июля 1929 г. № 184 говорилось: «...Когда община отказалась от этого здания, Музей вновь просит о передаче его в ведение Музея, который примет на себя охрану этого выдающегося памятника 12 века...» [1, л. 23].

Еще один документ конца 1920-х годов, в котором также отражена уникальность и значимость Благовещенской церкви: «Московский государственный университет, кабинет истории и материальной культуры этнологического факультета. Начальник северо-западной комплексной экспедиции. 8 июля 1929 г. «В результате осмотра Древней Благовещенской Церкви XII в. экспедиция пришла к мнению о нежелательности дальнейшего предоставления храма под культ и о преимущественном использовании его под музейное учреждение. Таким образом, один из замечательнейших древних художественных памятников Белоруссии будет поставлен в хорошие условия сохранности. А даже возможно будет сделать пробы раскрытия на стенах древних росписей, что является исключительно важным для науки. Профессор П.А. Некрасов. Москва, Лефортово, Наличная, 1» [1, с. 25].

Во время Великой Отечественной войны храм частично пострадал.

Постановлением Совета министров БССР от 13 сентября 1953 г. храм был взят под охрану государства. Но в декабре 1961 г. по решению городских властей был взорван. И лишь решительный протест общественности города спас церковь от полного уничтожения. В 1977 г. произведена консервация руин церкви.

В 1998 г. по проекту архитектора Г.А. Лаврецкого церковь Благовещения Пресвятой Богородицы была восстановлена в облике XII в. 26 сентября 1998 г. храм посетил и освятил Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II. 7 января 1999 г. архиепископ Димитрий, управляющий Витебской епархией, отслужил первую службу в восстановленном храме. В 2005 г. руководством епархии и настоятелем Свято-Благовещенской церкви проведена работа по устройству храма. К 7 апреля 2006 г. завершена роспись внутренних стен храма и совершено освящение храма Патриаршим Экзархом всея Беларуси, митрополитом Филаретом [2, с. 32].

Литература

1. Государственный архив Витебской области. – Ф. 1947. – Оп. 1. – Д. 14.
2. Витебская епархия. Монастыри, храмы и приходы: справочник / сост. А. Матвеев. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 156с.

УДК 2

КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ И СВЯТООТЕЧЕСКОМ ПРЕДАНИИ: ФЕНОМЕН АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Колядко Николай Сергеевич,

Слуцкий государственный колледж (г. Слуцк, Беларусь)

Колядко Илья Николаевич,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

В статье рассматривается специфика концептуального осмысления проблемы человека в философии Нового времени и святоотеческом наследии православной Церкви. Выявлена взаимосвязь кризисных процессов современности в форме антропологического кризиса с проблемой осмысления и понимания сущности человека.

Проблема человека является одной из самых дискуссионных в дисциплинарных научных и социально-философских исследованиях. В истории философской мысли, как отметил Гегель, уже «с Сократа начинается главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе» [1, с. 34]. Человек впервые становится проблемой для самого себя, осознавая себя при этом тем сущим, которому вверена как его собственная судьба, так и судьба создаваемого им мира культуры. В традиции европейской философии интерес к изучению человека как выделенного из всего сущего феномена стал настолько значительным, масштабным, что это позволило И. Канту свести три фундаментальных вопроса – «1. Что я могу знать?»; 2. Что я должен делать?; 3. На что я смею надеяться?»), находящихся в ведении философии как «науки о высшей максиме применения нашего разума», к последнему, находящемуся в ведении философской антропологии – «Что такое человек?» [2, с. 280].

В содержательных дискуссиях и острой полемике вокруг проблемы кризиса человека в эпоху постсовременности насущным представляется выявление тех инвариантных характеристик, которые закрепились в исторических образах человека в европейской философии Нового времени, а также сопоставительный анализ с подходом к проблеме человека, сложившимся в святоотеческом предании православной Церкви. Поиск стратегий выхода из глобального кризиса, эпицентром которого стала человеческая личность, возможен только на путях взаимообогащения и полилога традиций.

«Современность» (modernity), «новое время» как проекты культурного развития в истории европейской цивилизации получают свое концептуально-теоретическое обоснование в предметном поле философии. Гуманизм как идеология Возрождения «переоткрыл человека», выдвинув на передний план идею его самодостаточности, индивидуальности, расширив, таким образом, горизонт антропоцентристского мировоззрения. Возрожденческая концепция человека стала основанием для формирования учения о субъекте и человеческой субъективности в философии и культуре Нового времени.

Человек по-настоящему стал субъектом (досл. пер. греч. τὸ ὑποκείμενον на лат. sub-jectum – «под-лежащее», «находящееся в основе») в философской концепции Р. Декарта, который, подвергнув все сомнению (метод «радикального сомнения»), постулировал несомненность только «его cogito», «мыслящего Я» как перво-истины бытия. Человек становится опорой сущего в целом. В этой связи М. Хайдеггер отмечает, что метафизическим основанием эпохи Нового времени является «превращение мира в картину и человека в субъект», так что «человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему задает меру и предписывает норму» [3, с. 52]. Этот тезис становился краеугольным камнем рождающейся в XVI-XVII вв. «современности», а его трансляция и воплощение осуществлялись в социальной и культурной практике.

Философия «Нового времени» остается квинтэссенцией самосознания европейской культуры и по сей день. Дискуссии о «кризисе проекта модерна» и скором воцарении эпохи «постмодерна» в среде интеллектуалов явились следствием абсолютизации «новоевропейской мифологии» (А. Лосев) как универсальной и всеобъемлющей стратегии общественного развития. Кризис, который констатировали уже в XIX столетии, поставил под сомнение содержание парадигмальных оснований «эпохи модерна» и сформированный в эту эпоху образ человека. «Пытаясь разглядеть это *подлежащее*, *hurokeitmenon*, ныне уже не европейского, а планетарного кризиса, – отмечает С. Хоружий, – различить за

кризисом жизни, мысли, культуры некоторый более глубинный, порождающий горизонт кризисного процесса, мы приходим к единственному выводу: этот глубинный и порождающий горизонт кризиса – человек» [5, с. 52-53].

Богословские размышления Святых Отцов православной Церкви о тайнах евангельского благовестия являются плодом их подвижнической жизни, в центре которой – Христос, поэтому и святоотеческое богословие – христоцентрично, богочеловечно, ориентировано на постижение сущности человеческой личности, «заключает в себе *действительную истину о человеке*» (В. Несмелов) как богообразном и богоподобном существе. Непокосимость этой истины о человеке засвидетельствована Христом, его призывом к покаянию, перемене ума, жизни в соответствии с тем, что подлинно соответствует сложной духовно-телесной природе человека. Бог и человек в свете евангельской Истины – главная тема всех без исключения областей святоотеческого богословия – триадологии, христологии, сотериологии, эклесиологии, эсхатологии. Попытка объяснить отношения Бога к своему творению и проблема Богопознания часто приводили к разногласиям, которые решались на Вселенских и поместных соборах. Одной из попыток решения проблемы Богопознания явилось сложившееся в русле святоотеческой традиции «богословие энергий», которое зиждется на фундаментальном положении об относительной познаваемости Бога по его энергиям, действиям, проявлениям, но не по сущности. Апофатический (др.-греч. ἀποφατικός – «отрицательный») путь Богопознания предполагает энергийное познание Бога как «изъятая из всего сущего», нетождественного миру вещей и процессов. В этом смысле справедливо утверждение С. Хоружего об «энергийной антропологии» православного Востока в отличие от классического «эссенциалистского» понимания человека в европейской философской традиции. «Классическая антропология, – отмечает С. Хоружий, – будучи эссенциальной, утверждала глобальное господство законов, норм, жестких причинно-следственных связей; но в современном кризисе терпят крах и утрачивают силу все традиционные нормативные дискурсы – нравственные, социальные, правовые. Энергийная же антропология ставит в центр личностно-экзистенциальные и нравственно-волевые начала, стихию не закона, а благодати» [4, с. 147].

Образы человека, которые сформировались в русле европейской философской традиции и в святоотеческом предании православной Церкви представляют собой два пути постижения сущности «тайны из тайн» (Н. Страхов) – живой, активной, деятельной человеческой личности. В условиях глобального кризиса современности представляется важным наладить прерванный полилог традиций для достижения целостного видения проблемы сущности и перспектив человека, его настоящего и будущего. Надеемся, что в надвигающуюся эпоху «пост» человек устоит перед внешними и внутренними вызовами и соблазнами, и реализует с новой силой свой потенциал на путях служения высшим принципам и идеалам.

Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: Наука (серия «Слово о сущем»), 2006. – Т. 2: Софисты, Сократ, сократики, Платон, Аристотель, стоики, Эпикур, скептики. – 424 с.
2. Кант, И. Сочинения: в 8 т. / И. Кант. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 8: Логика. Пособия к лекциям 1800 (Пер. И.К. Маркова и В.А. Жучкова). – С. 266-398.
3. 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.
4. Хоружий, С.С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии / С.С. Хоружий // Церковь и время. – 2006. – № 2 (35). – С. 137-148.
5. Хоружий, С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 52-69.

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Короткая Татьяна Петровна,

Белорусский государственный экономический университет
(г. Минск, Беларусь)

Рассматривается вопрос о трактовке истории христианскими мыслителями начала 20 века (Ж. Маритен, Н.Бердяев). Происходит переоценка роли и значения эпохи средних веков, выдвигаются концепции «нового средневековья», «гуманизма интегрального».

В европейской науке начиная с эпохи Возрождения установилась прогрессистская трактовка истории, которая рассматривала европейскую историю как закономерный процесс развития от религии к науке, от тьмы и мракобесия к свету разума. Интеллектуалы эпохи Возрождения четко противопоставили свою культуру как человеческую и гуманную культуре средневековья как культуре варварской и бесчеловечной. Благодаря им слова средневековье, варварство становятся синонимами в последующих трактовках исторического процесса. В начале 20 века рядом религиозных философов и богословов была предпринята попытка противопоставить поствозрожденческой схеме развития европейской культуры христианскую историософскую концепцию.

Актуализация данной проблематики была вызвана в этот период рядом причин социокультурного порядка – мировая война, революция в России. В этот период начинается расцвет научного знания, бурное развитие техники, промышленных технологий, все то, что обозначается понятием научно-технический прогресс. Встает проблема осмысления роли техники в последующем развитии человечества. Возникает ряд культурологических концепций, в которых фиксируется двойственный характер роли техники и технических достижений: технические достижения служат и могут служить как во благо человечества, так могут иметь и катастрофические разрушительные последствия. техническая цивилизация может привести к духовному оскудению человека, ибо, имея навыки в области техники и научных технологий, человек может остаться нравственным дикарем, придатком машины.

К этому же периоду относится феномен, удачно определенный Хосе Ортега-и-Гассетом как «восстание масс». Вместо прежних эпох, когда образованных людей было меньшинство, в данную эпоху плоды культуры стали общедоступными, культура стала демократичной, массовой. Сам по себе этот процесс также двойствен – образование и воспитание широких слоев населения является необходимым и плодотворным феноменом, поскольку современная культура вне образованных и грамотных людей просто невозможна. Однако этот процесс имеет и обратную сторону – приобщение широких народных масс к культуре характеризуется процессом упрощения сознания, формированием зачастую стереотипного шаблонного мышления.

Широкое развитие получают в этот период тоталитарные идеологии. В этой связи встал целый блок вопросов, связанных с дальнейшими судьбами европейской цивилизации и человечества в целом. В этих условиях ряд христианских мыслителей разных конфессий дают свою интерпретацию исторического процесса. Прежде всего, религиозные мыслители практически единодушны в утверждении того, что эпоху

средних веков нельзя квалифицировать как некий разрыв, «провал» в процессе культурного развития человечества. Подобная точка зрения страдает редукционизмом, она явно недооценивает очевидные достижения этой эпохи. Наряду с тем, что эпохе данной присущи насилие, господство авторитетов, голод, эпидемии, она в то же время обладает огромным творческим потенциалом. Этот потенциал начинает переосмысливаться религиозными мыслителями. Фиксируя кризис современной культуры, религиозные философы единодушны в утверждении, что этот кризис может быть преодолен лишь на основе христианских ценностей. При этом достижения светской культуры не отрицаются, речь идет о возможности плодотворного синтеза христианства и современной культуры.

К этому времени относится возникновение в лоне католицизма неосохоластического движения, на волне которого, как известно, формируется философия неотолизма, появляется ряд работ, в том числе и по философии истории. Известный философ-неотомист Жак Маритен в ряде своих работ и прежде всего в работе «Гуманизм интегральный» (1936) выдвигает проект культуры нового типа, новой цивилизации, где христианские ценности и светские институты взаимодополняют друг друга. По своей сути, полагает Маритен, культурное развитие всегда сопряжено с полярностью материально-экономического и духовного моментов. Христианин принадлежит одновременно временному и вечному порядкам, «граду земному» и «граду Божию». В истории действует божественный промысел, однако культура обладает собственными имманентными целями. Задача христиан – внесение духовно-нравственного содержания в современную культуру, создание цивилизации нового типа, которую Маритен и обозначил как гуманизм интегральный.

Философия истории была центральной темой и для представителей русской религиозной философии начала 20 века. Единственный выход из кризиса европейской культуры они видели в религии. Под этим углом зрения рассматривалась вся европейская история, и, прежде всего, эпоха Возрождения. Она оценивается неоднозначно. Качественная ограниченность этой эпохи видится в утрате религиозных основ, что приводит к жажде целостности во всех сферах человеческого творчества и невозможности ее реализации в творчестве культуры. Идея по пути самоутверждения, человек, его разум, порождает научное познание природы, технику, которая освобождает его от служения низшим природным стихиям, но в этой победе человек самоотрицается и саморазрушается. Выход из этого кризиса виделся в создании цивилизации нового типа, где культурные достижения эпохи Возрождения будут неразрывно связаны с христианскими ценностями.

Показательна в этом смысле работа Н. Бердяева «Новое средневековье» (1924). Здесь философ говорит о том, что наступил конец целого периода европейской истории – периода нового времени, на смену ей приходит новая эпоха, которую Бердяев и обозначил термином «новое средневековье». Однако характеристики этой новой эпохи размыты, носят неопределенный характер. Прежде всего, он подчеркивает тот момент, что в это новое средневековье должны войти творческие достижения эпохи Возрождения – искусство, литература, в более широком смысле – «опыт человеческой свободы». По Бердяеву, это эпоха нового средневековья есть конец индивидуализма. Речь идет о необходимости создания и религиозного освящения познания, морали, искусства, хозяйственной деятельности человека. В сущности, должны объединиться два движения – церковь должна идти в мир современной культуры, освящая этим культуру, с другой стороны, мир культуры, интеллигенция, должны принять христианские идеи о человеке и творчестве, иначе культура погибнет, окончательно впад в примитивизм и варварство.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В УСЛОВИЯХ ВИРТУАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

Круподеря Елена Анатольевна,

Институт философии Национальной академии наук Беларуси
(г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются модификации религиозной сферы в условиях информатизации и виртуализации общества: феномен киберрелигии, реформации в деятельности и коммуникационных стратегиях традиционных конфессий и новой религиозности, специфика религиозного контента в мировоззрении современной молодежи.

Современные социологи религии в числе наиболее значимых трендов в сферах социальных проявлений религиозных феноменов называют процессы десекуляризации, респиритуализации, «возвращения религий», сопровождающиеся расширением спектра новых типов религиозностей; а также трансформацию современных практик институтов традиционных религий, когда, в частности, христианские церкви активно распространяют маркетинговые стратегии для сохранения и расширения сфер влияния в секулярных и сакральных областях, становясь менее ортодоксальными и более интегрированными в социальные и политические процессы [1, с.186].

Эти тенденции коррелируют с еще одной знаковой спецификой современности – виртуализацией общества, одним из проявлений которой становится феномен *виртуальной религии, киберрелигиозности.*

Интенсивное развитие компьютерных технологий и электронных средств коммуникации вызывает неизбежные трансформации религиозной деятельности и вовлечение современных религиозных организаций в сферу Интернет-пространства. Глобальная Сеть активно используется для распространения своего влияния и вовлечения новых членов как сектантскими, маргинальными сообществами, так и представительствами мировых и государственных религий и новых религиозных движений. Модификация религиозной деятельности под формат информационно-сетевоего континуума привела к появлению такого феномена, как *электронная церковь*: религиозные теле- и радиопередачи и интернет-порталы, проведение религиозных обрядов, служб в онлайн-режиме, дистанционное миссионерство через онлайн-овые проповеди, веб-семинары и социальные сети, конструирование виртуальных храмов, часовен, комнат для медитаций.

Развитие интернет-технологий революционизирует инструменты и способы, позволяющие новым религиозным организациям оптимизировать свое позиционирование, привлекать внимание аудитории, а также экспериментировать с комбинированием духовных практик и заимствований из различных религий, расширяя базу последователей и заинтересованных. Поскольку большинство пользователей социальных сетей составляют молодые люди от 15 до 30 лет, коммуникативные стратегии или маркетинговая тактика религиозных организаций в первую очередь ориентированы именно на эту аудиторию, под спрос и потребности которой разрабатываются презентации различных семинаров, молодежных служений, туристических туров, вечерних музыкальных мероприятий и др. При этом евангелизация в Интернет-пространстве через блоги, социальные сети, размещение и распространение религиозного контента благодаря различным серверам, может осуществляться как путем присутствия и диалога, так и путем экспансии.

Данная ситуация инициирует реформирование и в традиционных конфессиях, вынужденных форматировать свои социально-коммуникативные стратегии под пара-

метры медиапространства, для адаптации к функционированию во все более информатизирующемся обществе. Например, на сайте Папского Совета по социальным коммуникациям в Ватикане содержится прямой призыв к широкому использованию интернет-технологий в достижении целей католической церкви, где подчеркиваются их положительные возможности для позиционирования католической церкви и обеспечения обратной связи и диалога с верующими и миром, а также необходимость соответствующих компетенций для священнослужителей [1, с.191].

Однако современное виртуальное пространство не только предоставляет площадку для мировоззренческого и межрелигиозного диалога, но и позволяет различным религиозным течениям и организациям использовать широкий диапазон информационных каналов для популяризации и тиражирования своих культовых практик и вероучительных доктрин, артикуляции или навязывания определенных ценностей и культурных стереотипов, а также имиджмейкерства и маркетизации.

В наибольшей степени этот функционал востребован новыми религиозными движениями, которые более традиционных конфессий нуждаются в собственной презентации и продвижении. Информационная сфера и информационное общество стали тем полем, в котором начали осуществляться процессы развития сетевой структуры и культуры сетевых сообществ религиозной или эзотерической направленности, включающих как организации НРД, так и контингент экстрасенсов, астрологов, целителей, магов и др., проектирующих в сфере религиозного свою коммерческую деятельность [2]. Помимо того, коммуникационное пространство Интернета обеспечивает и функционирование «теневое религиозное пространство», формируемого незарегистрированными религиозными организациями, которые благодаря виртуальному проповедничеству получают возможность беспрепятственно расширять сферу своего влияния и религиозной конверсии, действуя вне рамок государственной конфессиональной политики.

Потенциал направленного воздействия религиозных организаций через медиа-каналы и контент виртуального пространства усугубляется фактором недостаточной религиозоведческой информированности и академического образования в этой области, обеспечивающих критическое восприятие популяризированной информации.

В контексте проблемы религиозоведческого образования, эксплицированной на информатизационные процессы современного общества, показательны результаты недавних исследований социолога С. Карасёвой, по которым в осведомленности о религии у белорусских школьников первые позиции занимают не православие и католицизм как наиболее давние, значимые и многочисленные конфессии Беларуси, многообразно представленные к тому же в ее социально-культурной жизни, а буддизм и ислам (аналогичная диспозиция, кстати, обрисовалась и анкетами педагогов). Такая расстановка акцентов объясняется черпанием сведений об этих религиях из активного информирования СМИ (ислам) и массовой культуры (буддизм). По мнению социолога, эти данные могут свидетельствовать либо о неотрефлексированности у респондентов собственного религиозно-культурного контекста, либо о несовпадении информационных пространств и стилей коммуникации христианских конфессий – и групп респондентов, представляющих светское население [3, с. 134-135].

В континууме современного медиапространства ознакомление школьников с религиозными идеями, традициями и мифологией во многом обеспечивает популярный у молодежи контент, транслируемый масс-культурой (кинематограф, фэнтезийная литература, комиксы, анимационно-графическая продукция азиатских стран). Однако характерная для этих источников высокая степень популяризации и эклектичности религиозных фабул способствует аморфности, фрагментарности, синкретичности, неотрефлексированности формируемых религиозно-мировоззренческих представлений, минимизации аксиологических, нравственных элементов в мировоззрении.

Літэратура

1. Каргина, И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И.Г. Каргина // Вестник МГИМО. – 2012. – № 2. – С. 186–194.
2. Дударенко, А.С. Сфера религиозного в условиях сетевого общества / А.С. Дударенко // Религиозная жизнь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religious.life/2016/03/dudaryonok-sfera-religioznogo-v-usloviyah-setevogo-obshestva/>. – Дата доступа: 01.02.2018.
3. Карасёва, С.Г. Предпосылки и перспективы включения курса о религии/религиях в школьную программу в Беларуси / С.Г. Карасева, Е.В. Шкурова // Социология. – 2014. – № 2. – С. 130-141.

УДК 2

АЛГАРЫТМІЧНАЯ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ І РЭЛІГІЙНЫЯ ПРАКТЫКІ

Крывалап Аляксей Дзмітрыевіч,

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт (г. Наваполацк, Беларусь)

У тэксце разглядаюцца спосабы канструявання культурнай ідэнтычнасці ў працэсе медыя-спажывання, якія могуць быць прааналізаваны з пункту гледжання алгарытмаў. Прапануецца новая алгарытмічная канцэпцыя для разумення практыкі спажывання новых медыя, якая параўноўваецца з алгарытмічнасцю рэлігійных практык.

Сучасная сітуацыя грамадства спажывання не пакідае альтэрнатывы індывідам для канструявання ўласнай ідэнтычнасці акрамя як пад час працэсу спажывання. Развіццё сродкаў тэлекамунікацыі прыводзіць да таго, што індывіды самі не ў стане апісаць сябе настолькі дакладна, як гэта могуць зрабіць алгарытмы, якія апісваюць паводзіны і асаблівасці спажывання новых медыя: дзе, з дапамогай якіх прылад і як доўга спажываецца тая ці іншая інфармацыя ў медыя, – усё гэта з максімальнай дакладнасцю фіксуецца і захоўваецца ў выглядзе пазбаўленай персаніфікаванай інфармацыі ў базах дадзеных. Калі для англамоўных даследчыкаў культуры выкарыстанне алгарытмічнай рамкі не выклікае здзіўлення, то айчыннай аўдыторыі неабходна зрабіць некаторыя уступныя тлумачэнні. Бо існуе цэлы пласт даследаванняў алгарытмаў ў сферы інфарматыкі і кібернетыкі, але культуралагічных тэкстаў, якія б закралі тэму алгарытмічнай ідэнтычнасці на беларускай і рускай мовах няма. Мэта тэксту – абгрунтаванне актуальнасці і неабходнасці выкарыстання тэрміна «алгарытмічная ідэнтычнасць» для павышэння зўрыстычных магчымасцей культуралогіі ў кантэксце інтэрпрэтацыі сучасных медыя-практык па аналогіі з алгарытмічнасцю рэлігійных практык.

Сеткавая тэорыя па-за межамі інфарматыкі актыўна даследуе невыпадковыя заканамернасці, якія і з'яўляюцца магчымымі элементамі пабудовы алгарытмаў, для апісання культуры і разумення сацыяльнай практыкі. Магчымасць пабудовы сацыяльнай графы, як профілю карыстальніка, не выклікае здзіўлення і шмат у чым грунтуецца на працах Альберта Барабашы, які прапанаваў канцэпцыю немасштабруемых сетак, самым яркім прыкладам якіх з'яўляюцца супольнасці ў інтэрнеце. Развіццё супольнасцей апісваецца з дапамогай алгарытму, які мае прамую залежнасць паміж дынамікай росту і пераважным далучэннем [1, с. 86-87] (людзі больш схвотна далучаюцца да вялікіх супольнасцей чым маленькіх). Аднак падобная практыка спрошчанага разумення сацыяльнага дзеяння і культуры не прэтэндуе на стварэнне ўніверсальнай матэматычнай формулы, якая б дэтальна апісвала карыстальнікаў. Асабліва калі ідзе гаворка пра рэлігійныя практыкі, бо далёка не наяўная колькасць вернікаў уплывае на выбар рэлігійнай прыналежнасці.

Прынцыповай праблемай для алгарытмічнага падыходу будзе стан карыстальнікаў, калі іх індывідуальная ідэнтычнасць можа быць заменена або рэдукавана да

алгарытмаў спажывання медыя. Бо што можа апісаць карыстальнікаў лепш, чым яны самі? Практыка, гэта значыць тое, якім чынам карыстальнікі робяць што-небудзь не на словах, а на самой справе. Алгарытмы спажывання медыя можна разглядаць як структуравальны прынцып сацыяльнай стратыфікацыі і арганізацыі. Як па аналогіі з тым, што недастаткова толькі даведацца да якіх канфесій належаць вернікі, неабходна зразумець іх штодзённыя практыкі і знайсці ў іх праявы рэлігійнасці.

Тэрмін «алгарытмічная ідэнтычнасць» быў прапанаваны Джонам Чэйні-Ліппольдам. На яго думку, «сеткавая інфраструктура інтэрнэта, якая валодае тэхналагічнымі магчымасцямі, каб адсочваць рух карыстальнікаў на розных вэб-сайтах і серверах, прывяла да з'яўлення індустрыі вэб-аналітычных кампаній, якія актыўна збіраюць інфармацыю аб фізічных асобах і тонка настрайваюць камп'ютарныя алгарытмы, каб здабываць сэнс з гэтых дадзеных. Прадуктам многіх і гэтых кампаній і з'яўляецца новая алгарытмічная ідэнтычнасць, якая фарміруецца з дапамогай матэматычных алгарытмаў для катэгарызацыі ананімных карыстальнікаў» [2, с.165]. Усё гэта прыводзіць да таго, што працэс ідэнтыфікацыі паступова пераносіцца ў віртуальную прастору. Д. Чэйні-Ліппольд піша пра лічбавую, а значыць, якая паддаецца вымярэнню і кантролю прастору. Калі такія істотныя параметры ідэнтычнасці, як пол, раса і класавая прыналежнасць вызначаюцца алгарытмамі аўтаматычна, то віртуальныя ідэнтычнасці карыстальнікаў існуюць аўтаномна ад іх фізічных цел. І гэта вельмі нагадвае ідэю Джона Барлоў з яго «Маніфеста незалежнасці кіберпрасторы», калі ён пісаў пра тое, што «мы жывём не там, дзе жывуць нашы фізічныя целы» [3]. Калі для Дж. Барлоў гэта была светлая мара і магчымасць аўтаномнага існавання, то праз дваццаць год пасля з'яўлення гэтага маніфесту – гэта гучыць як антыўтопія.

Алгарытмічны падыход да разумення працэсу ідэнтыфікацыі карыстальнікаў не разглядае фарміраванне ідэнтычнасці, зыходзячы з эсэнціялістычкіх уяўленняў. Хутчэй, наадварот, «алгарытмы дазваляюць перайсці да больш гнуткага і функцыянальнага вызначэння катэгорыі, якая ліквідуе неабходнасць гендэрнай ідэнтычнасці ў яго цэлесных і сацыяльных формах і вызначэннях» [2, с.170]. Іншымі словамі, калі па-за рамкамі алгарытмічнай ідэнтычнасці карыстальнік павінен быць адназначна аднесены да той ці іншай катэгорыі спажываўцоў (гендэрнай, рэлігійнай і г. д.), і гэты маркер застаецца з ім назаўжды, як быццам бы гаворка ішла аб вывятанні сацыяльна-дэмаграфічнага партрэта аўдыторыі, то ў рэчышчы прапанаванага алгарытмічнага падыходу ідэнтычнасць карыстальніка не фіксуецца адзін раз і назаўжды, а пастаянна перавызначаецца, дапаўняецца і абрастае новымі дэталямі і адметнымі характарыстыкамі. Ідэнтычнасць паводзін карыстальніка ўчора ўжо вывучана, сёння – размыта і знаходзіцца ў працэсе станаўлення. Што будзе заўтра? Фактычна, алгарытмы спажывання медыя «сёння» вызначаюць ідэнтычнасць карыстальніка «заўтра».

Пры гэтым дынамічны аспект алгарытмічнай ідэнтычнасці захоўвае ў сабе нямала непрыемных пытанняў для карыстальнікаў, таму што карыстальнікі не заўсёды могуць пераканаўча і рацыянальна растлумачыць усе ўласныя пошукавыя запыты ў Google, якія захоўваюцца ў гісторыі пошуку, або актыўны ўдзел у абмеркаванні тых ці іншых пытанняў на форумах, або лайкі пад пастамі з сумнеўнымі выявамі ў сацыяльных сетках.

Віртуальная алгарытмічная ідэнтычнасць першапачаткова валодае мінімальным уплывам на афлайн-практыку, але па меры таго, як карыстальнікі ўсё больш актыўна пакідаюць сляды ўласнай прысутнасці ў інтэрнэце (дапаўняюць свой алгарытмічны профіль), то яны пачынаюць залежаць ад яе, калі не карыстальнікі канструююць ўласную ідэнтычнасць, а за іх гэта робіць практыка выкарыстання медыя, канцэптуалізаваная ў выглядзе алгарытмаў спажывання, якая вызначае і прадпісвае ідэнтычнасць карыстальнікам.

На падставе вышэй агучанага магчыма зрабіць выснову, што алгарытмічная ідэнтычнасць карыстальнікаў не вырашае ўсіх наяўных праблем, звязаных з канструяваннем ідэнтычнасці, але дазваляе перайсці на больш высокі ўзровень дыскусіі аб узаемадзеянні карыстальнікаў анлайн і тэхналагічнай складнікам камунікацыі. Па аналогіі з тым, як кожны чалавек мае ўнікальныя і непаўторныя адбіткі пальцаў, так і наша індывідуальная практыка спажывання медыя, нягледзячы на абезасобленыя дадзеныя, дазваляе казаць пра ўнікальную практыку іх спажывання. Як і сярод шматлікіх наведвальнікаў храмаў ёсць як шчырыя вернікі, так і выпадковыя людзі, а адрознівае іх менавіта практыка. Алгарытмічнасць штодзённых практык вызначае нашу рэлігійную ідэнтычнасць, якая ўплывае і на практыкі спажывання медыя.

Літаратура

1. Barabási, A. L. *Linked The New Science of Networks*-Perseus Books Group / A. L. Barabási. – Cambridge, MA : Perseus Publishing, 2002. – 280 с.

2. Cheney-Lippold, J. *A New Algorithmic Identity : Soft Biopolitics and the Modulation of Control* / J. Cheney-Lippold // *Theory, Culture & Society*, 2011. – Vol. 28. – № 6. – С. 164–181.

3. Barlow, J.P. *A Declaration of the Independence of Cyberspace* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://homes.eff.org/~barlow/Declaration-Final.html>. – Дата доступа: 10.03.2018.

УДК 221.3-1+24-1

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ БЫТИЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЯХ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Лобанова Анастасия Ярославовна,

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

На современном этапе развития общества происходит зарождение альтернативной науки, которая сочетает в себе и религиозную, и естественнонаучную составляющие. Последние исследования в таких сферах, как физика, нейропсихология и др., возвращают нас к древним религиозным учениям. Изучение опыта, накопленного в течение нескольких тысячелетий адептами дальневосточных религий, может открыть современной науке новые горизонты.

Как отмечает американский физик Фридьоф Капра, главной целью восточных религий является «достижение такого мировосприятия, при котором все явления воспринимаются как манифестации одной и той же высшей реальности. В этой реальности восточные мистики видят первосущность Вселенной, лежащую в основе всего многообразия наблюдаемых нами предметов и явлений» [1]. Для постижения этой первосущности необходимо осознание иллюзорности бытия. В связи с этим возникает тезис о том, что жизнь представляет собой сон, создаваемый человеком.

Метафора сна, с одной стороны, иллюстрирует тезис о нереальности феноменального мира по отношению к некоей высшей действительности, «для указания на изменчивость и быстротечное непостоянство мира», с другой стороны, – тезис о порождающей функции сознания [2].

Данные идеи находят свое отражение в основополагающих памятниках даосской традиции. Так, в средневековом даосском тексте «Гуань иньцзы» сказано: «*Все люди видят сны, и эти сны различны. Сон одной ночи отличается от сна другой ночи. В сновидениях видят Небо, видят Землю, видят людей, видят вещи – и все это создано мыслью... Откуда же знать, что и эти Небо и Земля не созданы мыслью?! <...> Наличие или отсутствие объекта зависит от субъекта и не зависит от объекта. Таким образом, совершенномудрый человек не уходит от Неба и Земли, а уходит от своего сознания*» [3, с. 181].

Будда Шакьямуни также говорил об иллюзорной природе феноменального мира: «Сны представляют собой лишь один вид иллюзии. Вся Вселенная возникает и растворяется, как мираж. Все, что мы знаем о нас, даже самые просветленные качества, также являются иллюзорными. Нет ничего, что бы ни было погружено в сон. Поэтому засыпая, мы лишь переходим из одного состояния в другое» [4].

Один из основоположников буддийской йоги сна махасиддх Тилопа, передавая свое учение, пропел песнь, отражающую идею иллюзорности бытия: «Все явления в трёх мирах // Подобны иллюзиям, снам, миражам. <...> Так йогин созерцает двенадцать подобий // И постигает иллюзорность: // Истинное знание того, что все вещи нереальны» [5].

Для спящего человека сновидения, порождаемые сознанием, представляют собой объективную реальность, которая аналогична миру бодрствования. В результате работы разграничивающего сознания у людей возникает ощущение наличия дихотомии сон-бодрствование, реальность-иллюзорность. Такие выводы подтверждаются современной наукой. Профессор Стэнфордского университета Уильям Демент, стоявший у истоков развития сомнологии, основываясь на данных многочисленных исследований, пришел к умозаключению о том, что мозг во время фазы быстрого сна, когда возникает большая часть запоминающихся сновидений, проявляет такую же активность, как и во время бодрствования [6]. Профессор Нью-Йоркского университета Эллиот Вольфсон также указывает на то, с точки зрения нейропсихологии, восприятие объектов в состоянии бодрствования является аналогичным восприятию «реальности» сновидений и фантазий, то есть «состояние сновидения и реальность бодрствования – феномены одного порядка» [7].

Древние идеи религий Дальнего Востока переплетаются и с открытиями квантовой механики. В данном разделе теоретической физики особая роль отводится наблюдателю. Наблюдатель и объект наблюдения, погруженные в некоторую замкнутую систему, рассматриваются как взаимодействующие подсистемы, представляющие в сумме суперпозицию макроскопически различных состояний, особая квантовая форма которых получила название запутанных состояний. Они могут быть сопоставлены с различными фазами сна. «При всей рискованности таких сопоставлений они могут оказаться весьма продуктивными, т.к. именно пропорциями осознания субъектом восприятия – нашим сознанием той или иной информации о внешних и внутренних объектах и характеризуется специфика нашей мыслительной деятельности и соответствующих характеристик активности как мозга, так и всего человеческого организма в целом» [8].

В заключение стоит отметить, что сочетание достижений современной науки и знаний, накопленных в течение тысячелетий древними восточными религиозными традициями, могут приблизить нас к раскрытию механизмов функционирования человеческого сознания, пониманию того, какое место оно занимает в конструировании восприятия окружающего мира.

Литература

1. Капра, Ф. Дао физики / Ф. Капра // Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/KAPRA/daofiz.txt>. – 2018. – Дата доступа: 10.03.2018.
2. Торчинов, Е. А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) / Е.А. Торчинов // Познание запредельного. Современное востоковедение и духовные традиции Востока [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.torchinov.com/работы/статьи/китайская-картина-мира-и-буддизм/>. – 2018. – Дата доступа: 09.03.2018.
3. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 480 с.
4. Sherab, K. P. A Modern Commentary on Karma Lingpa's Zhi-Khro: teachings on the peaceful and wrathful deities. Padma Gochen Ling / Khenchen Palden Sherab, Khenpo Tse Wang Dongyal // Turtle Hill Sangha [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.turtlehill.org/khen/zhikhro.pdf>. – 2010. – Date of access: 14.03.2017.

5. Наропа // Абхидхарма Чой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://abhidharma.ru/AVGuru%20Mahasiddhi/Naropa.htm>. – 2017. – Дата доступа: 19.11.2016.

6. Фаза быстрого сна // Медицинская реабилитация [Электронный ресурс]. – 2011–2018. – Режим доступа: <http://reabilitaciya.org/anatomiya-fiziologiya/normalnaya/768-faza-bystrogo-sna.html>. – Дата доступа: 11.03.2018.

7. Романенко, К. Философ Эллиот Вольфсон: «Состояние сновидения и реальность бодрствования – феномены одного порядка» / К. Романенко // Теории и практики [Электронный ресурс]. – 2009–2017. – Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/6859-filosof-elliott-volfson-sostoyanie-snovideniya-i-realnost-boдрствovaniya-fenomeny-odnogo-poryadka>. – Дата доступа: 18.04.2017.

8. Графский, В.П. Магическая ткань сновидений / В.П. Графский // Квантовая магия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://quantmagic.narod.ru/volumes/VOL232005/p3301.pdf>. – 2017. – Дата доступа: 08.03.2018.

УДК 2

ФИЛОСОФСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛИГИИ ВОСТОЧНОГО РОМАНТИЗМА

Афаг Султан кызы Мамедова,

Азербайджанский государственный экономический университет
(г. Баку, Азербайджан)

Исследуется философское содержание религии Ближневосточного романтизма.

Романтизм в социокультурной жизни восточных стран возник в конце XIX – начале XX в. Подобно тому, как это было на Западе, романтизм на Востоке оказал большое влияние на все сферы духовной культуры, став неразрывной составной частью национальной культуры.

В романтической философии Джебрана Халила Джебрана (1883–1931) прослеживается диалектическая связь между творцами первой и второй природы. Первый (то есть Творец, Бог) видит себя, оценивает собственные возможности, открывает наиболее приемлемые способы посредством второго. Второй как избранная личность, как посланник, зачастую внутренне превращаясь в подражателя высшего творения, стоит над массами. Проявление в творчестве определенных иррациональных моментов, бессознательных состояний Джебран объясняет таинственностью природы, неявностью «божественных тайн». По его мнению, Творец как Абсолют, находясь над всеми существующими, присутствует в тоже время во всем и везде. Джебран пишет: «Все существующее есть в тебе и все существующее в тебе есть во всем сущем. ...В капле воды – все тайны моря, в песчинке – все частицы земли...» [2, с. 325]. В пантеистическом учении Джебрана выдвигаются суждения о мистическом единстве мира, тождестве творца и сотворенного. По его мнению, «Бытие созданных вещей есть не что иное, как бытие Творца, все вытекает из божественной сущности, для того, чтобы в конце к ней вернуться» [2, с. 161].

В романтической философии Джебрана обосновывается мысль о фундаментальном тождестве субъекта и объекта, сознания и бытия, духа и природы. Философ-романтик считает человека священным и выражает веру в проявление тайн бытия и Бога в духовном мире человека. По его словам, «Дух человека – это кусок, отделенный Богом от себя» [1, с. 71]. Познание природы и человека опосредованно способствует познанию Бога. Джебран пишет «Вся божественность размещается всегда в объятиях человека. В твоей душе есть все, что есть в мире» [1, с. 82].

Веру в Бога Джебран воспринимал как духовную нужду, как насущную человеческую потребность. Глубокие корни человеческой веры заложены прежде всего в

природе человека, в его психологии, поскольку независимо от уровня развития интеллекта и способностей у каждого человека имеется потребность не только понимать, познавать, но и просто верить. По Джебрану, вера в Бога и преклонение перед ним не ограничивается рамками той или иной религии; она не может быть определена догмами и границами конкретной секты. «Братья, кем бы вы ни были, где бы вы ... я вас люблю. Вы и я – дети одного человека, так как изменчивые пути религии – любимые объятия Высшего бытия, придающего всем нам душевную полноту и желающего принять всех нас» [1, с. 72]. «Ваши идеи защищают иудаизм, брахманизм, буддизм, христианство и ислам» [4, с. 32]. В романтической философии Джебрана природа наделена эстетической и мистической сущностью. По его мнению, в природе все священно, значимо и проявляет в себе единого Бога. Все тела в мире священны и в каждом теле мы находим признаки божественного.

В формировании философских взглядов представителя восточного романтизма Амина ар-Рейхани (1876–1940) наряду с творчеством западных романтиков существенную роль сыграла и суфийская философия. Влияние суфизма, идея всеединства, наиболее отчетливо проявляющиеся в поэзии философа-романтика, составляют стержневую линию многих его стихотворений, вошедших в «Песню мистиков» и другие книги. В «Песне мистика» ар-Рейхани пишет:

«Мы не преклоняемся ни перед полумесяцем, ни перед крестом
Не молимся ни Будде, ни Иисусу,
Мы не против мусульманина и еврея,
Мы свободны.
Мы – не Восток и не Запад,
Нет границы бытия наших корней,
Мы свободны» [5, с. 106].

В философии всеединства ар-Рейхани триада «Бог-природа-человек» в кругу любви составляют единство, общность. Бог растворяется в своей любви к природе и находит воплощение во всех природных процессах и явлениях, превращаясь в природу. Человек же своей любовью к Богу возвышается и достигает вершин святости, сливается с божеством. Своими милосердием, добротой, мудростью он обретает божественный лик.

Литература

1. Джебран, Х. Слова. – Стамбул: Ключевые книги, 1993. – 100 с. (на турецком языке).
2. Джебран, Х.Д. Избранное. – Л.: Худ. лит., 1986. – 520 с.
3. Gibran, K. The Prophet, New York, Alfred A. Knopf, 1998, 284 p.
4. Gibran, K. Sand and Foam, New York, Alfred A. Knopf, 2000, 82 p.
5. Rihani, A.F. Chant of Mustics and other Poems, Beirut, Rihani Hoys, 1970. 370 p.
6. Мамедова, А.С. Философия романтизма. – Баку, 2011. – 168 с.

УДК 2

РОЛЬ РЕЛИГИИ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ ИСПАНИИ

Немцева Ксения Игоревна,

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Рассматриваются основные этапы развития религиозного движения в Испании, в частности, христианства, мусульманства и иудаизма, а также их роль в культурном становлении страны.

Говоря об Испании, безусловно, следует делать акцент именно на христианстве как основной религии этой страны, тесно переплетающейся с историей становления государства. Страна прошла сложный путь, начавшийся с IX–VIII вв. до Р. Х., путь финикийской, греческой, карфагенской, римской колонизаций. Последняя колонизация, арабская, длилась около восьми столетий. Однако длительная освободительная борьба христиан страны против мусульман не помешала активному культурно-экономическому общению с завоевателями. Пример тому – идеологический словарь испанского лингвиста Хулио Касареса, где семантическая группа «Ислам» насчитывает 141 лексему, среди которых присутствуют названия блюд (*alcuzcuz*), виды налогов (*muna, azaque*), а также другие культурные реалии.

Постепенно завоеватели сменили первоначально терпимое отношение к христианству на политику религиозного преследования, что обострило отношения между маврами и местным населением. В этой борьбе главенствующую роль всегда играла религия, она нередко являлась «доминирующей силой, силой, определявшей успех борьбы и успех преобразований» [1, с. 5]. С тех времен в испанском языке осталась лексема *zalá* – *мусульманская молитва*, а также отрицательно маркированный фразеологизм с ее участием *hacerle la zalá a uno* (букв. *приносить мусульманскую молитву кому-л.*) – *лстыть кому-л.* [2]. Вместе с тем в стране создавались мусульманские сооружения, навсегда оставившие свой религиозный и культурный след на испанской земле: Кордовская мечеть (VIII в.), ансамбль Альгамбра в Гранаде (XIII–XIV в.), минарет бывшей мечети Хиральда в Севилье (XII в.) и многие другие.

Заметную часть населения страны составляли приверженцы иудаизма – испанские евреи. Сравнительно благоприятное социальное положение евреев во времена арабского правления обусловило научный и культурный расцвет, прославивший страну в науке и культуре. Это выражено памятниками Христофору Колумбу, Мигелю де Сервантесу, Моше Маймониду. Исторически известны также старый еврейский квартал и синагога в Кордове (XIV в.), синагога Девы Марии «Белой» в Толедо (XII в.).

Большой вклад в культурную славу своей страны внесли сами испанцы, христиане. Многие отмечают роль католической религии в историческом развитии Испании и повседневной жизни испанского общества (М. Дефурно, М. Кацнельсон, Ю. Рылов и др.). По сей день Дева Мария – одна из самых почитаемых святых в католической Испании. Восемь столетий борьбы с мусульманами, особая роль католической церкви в испанском обществе способствовали тому, что в сознании многих верующих христианские святые явились заступниками родины в борьбе с иноверцами, например, апостол Иаков и Святой Георгий. Особое место в этом сонме занимает и Богоматерь. Она считается заступницей истинных верующих, всей Испании.

Период наивысшего подъема Испании связан с деятельностью «католических королей» Изабеллы I Кастильской и Фердинанда II Арагонского. С их царствования начинается эпоха Золотого века Испании, продлившаяся вплоть до XVII века. Это время Эль-Греко и Веласкеса, Лопе де Вега и Кальдерона. Навсегда сохранились христианские великие сооружения: Кафедральный Собор в Толедо, Эскориал, дворец-монастырь, собор Святого Семейства в Барселоне и др.

Сочетавшись браком в 1469 году, Изабелла Кастильская и Фердинанд Арагонский объединили королевства Кастилии и Арагона воедино. Благодаря тесному сотрудничеству короны с церковной иерархией сформировалось новое государственное сознание, связавшее религиозные помыслы с государственной безопасностью, стабильностью и единством. В целях создания единой идеологии в 1478 году была введена Инквизиция, призванная преследовать ересь, то есть отклонения от христианского вероучения. Об испанской инквизиции написано немало книг (З. Плавский, Х. Контрерас, И. Григулевич и др.). До сих пор в испанском языке сохранились фразеоло-

логизмы, отражающие деятельность данного органа: *hacer la inquisición de algo* (букв. осуществлять инквизицию над чем-л.) – разбирать бумаги и отбирать ненужные на сжигание; *ser como la campana de la Inquisición (que nunca daba a tiempo)* (букв. быть как колокол Инквизиции, (который никогда не звонил вовремя) – говорить всегда некстати, невпопад [3].

Деятельность Инквизиции не была направлена против иноверцев, в ее юрисдикции находились только христиане. Особенно следили за новообращенными группами, в частности, за бывшими иудеями. В 1483 году Великим Инквизитором был назначен Томас де Торквемада. Между 1481 и 1490 годами в Кастилии были приговорены к смерти 2 000 человек, еще 15 000 новообращенных должны были покаяться. В Арагоне до 1500 года были казнены 38 человек, на 386 обвиняемых было наложено покаяние и 590 человек были осуждены заочно.

Процессы доводились до конца в Испании, а не в Риме; подсудимым не были известны обвинители (доносчики), имущество арестованных тут же отправлялось в казну короны, ухудшалось материальное положение членов семей обвиняемых, и страдала их репутация. Огромной выручкой Изабелла и Фердинанд покрыли расходы на войну с Гранадой и экспансию на Средиземном море. На эти деньги также строились и содержались приходские церкви, финансировались благотворительные учреждения, оказывалась помощь бедным. В 1492 г. из Испании были изгнаны евреи, а с 1609 до 1614 г. Испанию покинули практически все мориски (мусульмане, принявшие христианство).

Во время правления Карла V (1516–1556 гг.) инквизиция нашла новое поле деятельности в выступлениях против лютеран, алюбрадистов и эразмистов.

Во время царствования Филиппа II (1556–1598 гг.) испанской инквизицией был составлен список *Index librorum prohibitorum* – Список запрещенных книг, куда были занесены книги, считавшиеся церковью опасными и аморальными для католиков. В Европе подобные списки начали составляться католической церковью, начиная с XVI века, и утверждались самим папой римским (следы этой реалии можно увидеть во французском языке, где сохранился фразеологизм *mettre à l'index* (букв. включать в индекс) – 1) налагать запрет, запрещать (о вещах); 2) устранять (человека); 3) взять кого-л. на заметку как человека подозрительного; 4) бойкотировать [4].)

Роль Инквизиции в судьбе Испании часто переоценивается, но, несомненно, деятельность этого института оказывала существенное воздействие на интеллектуальный климат в стране до середины XIX века. В 1826 г. были совершены два последних аутодафе: жертвами Инквизиции стали отлученный от церкви масон Антонио Каро и школьный учитель Каэтано Риполь. По разным данным всего в Испании от деятельности Инквизиции пострадало от 341 021 до 348 900 человек [5, с. 269-270].

Литература

1. Кацнельсон, М. Испания – земля трех религий / М. Кацнельсон. – СПб.: Библиополис, 2002. – 94 с.
2. Diccionario de la lengua española. – Madrid : Espasa, 2014. – 23.^a ed. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-de-la-lengua-espanola>
3. Испанско-русский фразеологический словарь: 30 000 фразеологических единиц / Э. И. Левинтова, Е. М. Вольф, Н. А. Мовшович, И. А. Будницкая; под ред. Э. И. Левинтовой. – М.: Рус. яз., 1985. – 1080 с.
4. Французско-русский словарь активного типа = Dictionnaire Francais-Russe: Более 150000 слов и выраж. совр. фран. яз. / В. Г. Гак, Ж. Триумф, Г. Г. Соколова. – 2-е изд., испр. – Москва: Русский язык: Дрофа, 1998. – 1056 с.
5. Григулевич, И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.

ФЕНОМЕН МІСТИЧНОГО ОБ'ЯВЛЕННЯ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Розбицька Галина Петрівна,

Житомирський державний університет імені Івана Франка (м. Житомир, Україна)

У статті проаналізовано релігієзнавчі терміни для визначення феномену містичного об'явлення в християнській традиції. Уніфіковано значення понять, що формують лексичне вираження назви феномену. Представлені існуючі позиції та підходи щодо інтерпретації містичного. Сформульовано визначення «містичного об'явлення» в контексті християнської спадщини, визначено суть його концептуалізації як акту прагматичного впливу в когнітивному аспекті.

У християнстві важливу роль посідає феномен містичного об'явлення, який має значний, а найчастіше вирішальний когнітивний вплив на християн із початку виникнення християнської віри. Стрімкі темпи оприлюднення випадків його актуалізації дозволяють говорити про нього, як про потужний вид трансформуючої дії на свідомість віруючих, й відповідно на загальну когнітивну картину світу, що відображає стан свідомості людини в умовах сучасної глобалізації. Метою цієї публікації є уніфікація понять, що компонують назву феномену містичного об'явлення шляхом їх дефініцій, а саме: для визначення слова-поняття «містичний» використовуємо наявні в наукових джерелах формулювання визначень феноменів «містика», «містицизм», та поняття «об'явлення», лексема якого утворилася від «об'являтися», «об'явитися»; та як синонім слова «об'явлення» – «одкровення», що за тлумачним словником української мови означає «раптове осягнення істини, доступне лише обранцям у момент містичного об'явлення» [1, с. 631].

При визначенні понять «об'являтися» та «з'явлення» використовуємо «Публічний електронний словник української мови», а для дефініції слова «об'явлення» в значенні «одкровення» – значення англійського еквівалента. Слово «містика» походить від грецького *mystikós*, що означає «таємничий», «загадковий» стосовно «релігійних містерій». Інше етимологічне значення цього поняття – від дієслова – *muein* – означає «закрити очі і замовчати». Тоді як термін «містицизм» походить від древньогрецького слова *mysticos*, що означає «посвячений в містерії». Згідно академічного тлумачного словника української мови «містика – релігійно-ідеалістичні погляди, що визнають існування надприродних сил і можливість спілкування з ними людини» [2, с. 749], тоді як «містицизм – релігійно-ідеалістичний світогляд, заснований на містиці, схильність до містики» [2, с. 750].

Містицизм, як правило, пов'язаний зі святістю, а у випадку християнства може супроводжуватися надприродними фізичними проявами, що називаються чудесами, як, наприклад, стигми і такі парапсихологічні явища, як білокації. А містика є свого роду протагоністом наведених явищ. Зрозуміло, що містицизм позначає надзвичайно складний для сприйняття тип досвіду, відноситься до ірраціональних явищ. Такі монотеїстичні релігії, як зороастризм, іудаїзм, християнство, іслам, а також у деякі політеїстичні (індуїзм) характеризуються досягненням максимального ступеню з'єднання людської свідомості з надприродним. Щось подібне також показується в релігіях філософського спрямування, зокрема в буддизмі, де воно ототожнюється з максимальним ступенем досконалості свідомості.

Протягом історії християнства містицизм актуалізується особливо інтенсивно в XVI столітті, 1560–1600 рр. Так, у першому томі праці «Дослідження іспанських містиків» британський науковець Едґар Еллісон Пірс розписує сім найвизначніших містиків Іспанії епохи Відродження: святий Ігнасіо де Лойола, Луїс де Ґранада, Франциско де Осуна, свята Тереза, святий Хуан де ла Круз, Луїс де Леон, Хуан де Лос Анжелес.

Містика Золотої доби є остаточною у християнському вираженні і безпосередньо пов'язана з середньовічними надприродними та святоотецькими традиціями, хоча й інші потоки думки (неоплатонізм, ренесансні течії тощо) прямо вплинули на нього.

Найчіткіше відображаючими, на нашу думку, позицію саме римо-католицького світогляду є визначення понять у словнику італійської мови Сабатіні Колетті: «Містика є сектором богослов'я, який підтримує важливість аскетизму як засіб людини повернутися до Бога» [3]. А «містицизм – духовна позиція або релігійна чи філософська доктрина, на основі якої особисте спілкування з божественним, отриманим через аскетизм і внутрішню медитацію, формує досконалу свідомість» [3].

Питомі українські слова «об'являтися» та «з'явлення» визначимо за словником української мови: «об'являтися – виявляти себе, свою присутність, своє існування; відкриватися», «з'явлення – прихід, прибуття когось кудись» [1, с. 609]. «Об'явлення», в значенні «одкровення», «відкриття», за визначенням еквіваленту англійської мови «revelation» в словнику Мерріам-Вебстер – «акт виявлення або передачі божественної істини; щось, що Бог відкрив людині; акт передачі інформації для відома або оприлюднення; щось, що вже відкрито: просвітительське чи вражаюче відкриття шокуючих одкровень» [4].

Проаналізувавши вище викладену інформацію, формуємо визначення феномену містичного об'явлення в традиції християнства, розглядаючи його як цілісну сукупність суджень, що вже є характерною рисою концепту, який існує поза мовним простором і лише вербалізується в ньому. Визначимо явище наступним чином: містичне об'явлення – пізнання божественної присутності, актуалізованої задля вдосконалення свідомості особи чи осіб, що пізнають божественну присутність шляхом з'явлень, які несуть в собі інформацію щодо виявлення волі Бога людині.

Розглядаючи визначений феномен як концепт, що є «дискретним ментальним утворенням, базовою одиницею розумового коду людини, володіє відносно впорядкованою внутрішньою структурою, є результатом пізнавальної (когнітивної) діяльності особи і суспільства та несе комплексну енциклопедичну інформацію про відображуваний предмет чи явище, про інтерпретацію даної інформації суспільною свідомістю і ставлення суспільної свідомості до даного явища чи предмета» [5, с. 24], робимо висновок про високу значимість вивчення феномену-концепту містичного об'явлення, зокрема в християнській традиції з огляду на інтенсивність актуалізації феномену в християнстві та підкреслюємо важливість синергічного підходу в подальших дослідженнях феномену, який відіграє важливу роль у формуванні як індивідуального, так і суспільного світосприйняття.

Література

1. Словник української мови. Академічний тлумачний словник [Електронний ресурс] – ukrLit.org/slovnuk: в 11 томах: / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – К.: Наукова думка, 1970 – 1980. – Т. 5. – 1984. – Режим доступу до словника: <http://sum.in.ua> (дата звернення 05.03.2018 р.). – Назва з екрана.
2. Словник української мови. Академічний тлумачний словник [Електронний ресурс] – ukrLit.org/slovnuk: в 11 томах: / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – К.: Наукова думка, 1970–1980. – Т. 4. – 1973. – 840 с. Режим доступу до словника: <http://sum.in.ua> (дата звернення 05.03.2018 р.). – Назва з екрана.
3. Dizionario della Lingua Italiana il Sabatini Coletti [Electronic resource] – dizionari.corriere.it, Direzione dell' opera: Francesco Sabatini, Vittorio Coletti Italia, Milano, Rizzoli-Larousse, 2003-2007. Direzione dell' opera: Francesco Sabatini, Vittorio Coletti. – Mode of access: World Wide Web: dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/ (viewed on March 5, 2018). – Title from the screen.
4. Biblioteca Valentina compuesta por M.R.P.Fr. Joseph Rodriguez, Real Convento del Remedio de Valencia [Electronic resource] / Joseph Rodriguez, 1747. – 614 p. Mode of access: World Wide Web: <https://books.google.com.ua/books?id=v5UOMGnsdSgC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (viewed on March 5, 2018). – Title from the screen.
5. Попова, З.Д. Когнитивная лингвистика / З. Попова, И. Стернин. – Москва: АСТ: Восток-Запад, 2007. – 225 с.

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ О РЕЛИГИОЗНОМ СМЫСЛЕ ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

Чернова Галина Сергеевна,

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

В работе рассматриваются позиции Ф.М. Достоевского в журнальных дискуссиях об искусстве 1860-х гг. Отмечается не только эстетическая, но и идеологическая их обусловленность. Анализируется смысл трактовок писателем категорий «трагическое», «катарсис», «народность». Доказывается актуальность его выводов о значении для искусства высокого этико-эстетического идеала.

Острые журнальные полемики 1860-х гг., в которых решался «вопрос об искусстве», имели не только эстетическое, но и идеологическое значение. В русской критике эти споры отражали философские и общественно-политические взгляды представителей различных «литературных партий». Ф.М. Достоевский считал себя независимым «ни от одного из существующих направлений». Но, обсуждая те или иные эстетические вопросы, он доказывал, что человек не может жить без высшего нравственного образца, показать который обязан в своих произведениях каждый художник. В 1861 г. была опубликована статья Н.А. Добролюбова «Черты для характеристики русского простонародья», посвященная «Народным рассказам» М. Вовчка (М. Маркович). Эта публикация ведущего критика «Современника» послужила Достоевскому поводом высказать свое мнение о значении для искусства этико-эстетического идеала.

Анализ статьи Достоевского «Г-н ...бов и вопрос об искусстве» (1861) дает основание утверждать, что она была адресована не только Добролюбову, но и Н.Г. Чернышевскому. Достоевский оспаривал основное положение теоретического трактата «Эстетическое отношение искусства к действительности», автор которого утверждал, что «прекрасное есть жизнь», а потому оно имеет земные корни. По Достоевскому, прекрасное – это Вечная Красота, недостижимая гармония красоты и нравственности. Но относительны, историчны, формы ее выражения. «<...> Искусство никогда не оставляло человека, всегда отвечало его потребностям, его идеалу, всегда помогало ему в отыскании этого идеала – рождалось с человеком, развивалось с его исторической жизнью и умирало вместе с исторической жизнью», – подчеркивал автор статьи [1, Т. 18, с. 101].

Писатель не использовал термины «этика»-«эстетика». В своих рассуждениях он употреблял понятия «идеал»-«красота». Полемизируя с Добролюбовым и другими критиками-демократами, готовыми во имя «тенденции» «разрушить эстетику» (Д.И. Писарев), Достоевский заявил: «Красота <...> воплощает человеку и человечеству его идеалы» [1, Т. 18, с. 94]. Позже устами одной из героинь романа «Идиот» он провозгласит: «Красота спасет мир». Но в записных тетрадях 1867 г. обнаруживается продолжение этой, ставшей знаменитой, фразы: «Красота спасет мир... Два вида красоты» [1, Т. 10, с. 412]. Абсолютной, с точки зрения Достоевского, является «этическая красота», неразрывно связанная с «красотой эстетической». «Идеал, разумеется, Христос. Но человеку нужно встретить и распознать идеал и в реальной жизни», – писал он. В своих статьях об искусстве Достоевский неоднократно подчеркивал, что именно идея христианская определяет гуманистический и демократический пафос художественных произведений. В этом смысле он понимал вечность идеала, ориентируясь на который следует оценивать их содержание и форму.

Себя, как известно, Достоевский называл писателем «текущей действительности», которую характеризовал как «трагическую», «разорванную», «хаотическую». При этом он заметил в одном из писем к И.А. Гончарову, что «нельзя оставлять читателя при одной только грязи текущего». Достоевский не раз подчеркивал, что трагическое в искусстве объективно обусловлено. При этом понятие «катарсис» он определял в традициях И. Канта как «суд совести, прогремевший из сердца», как результат борьбы человека не только с внешними обстоятельствами, но и с самим собой, с его внутренним выбором добра или зла. Соответственно нравственное очищение писатель связывал с религиозным возрождением личности, т. е. обретением Христа. Этическую установку, исходя из которой Достоевский анализировал литературные явления, сформулировал С.Н. Булгаков: «Для него [Достоевского. – Г.Ч.] есть только одна правда жизни, одна истина – Христос, а потому и одна трагедия – не вообще религиозная, но именно христианская» [2, Т. 2, с. 501]. В этой связи интерес представляют суждения Достоевского о «Египетских ночах» А.С. Пушкина в статье «Ответ "Русскому вестнику"» (1861). Полная нравственная деградация – вот суть трагической вины личности и бездуховного общества, которое представляет Клеопатра. Соответствующее значение приобретает катарсис: «<...> вам становится понятно, к каким людям приходил тогда наш Божественный искупитель. Вам понятно становится и слово – Искупитель» [1, Т. 19, с. 137]. Нельзя не признать, что на такой уровень оценки произведения великого поэта в современной Достоевскому критике не поднимался никто.

Если принять во внимание этико-эстетический идеал Достоевского, то можно объяснить необычную для критики 1860-х гг. характеристику Базарова, героя романа И.С. Тургенева «Отцы и дети». С точки зрения автора статьи «Зимние заметки о летних впечатлениях» (1863), трагическая вина тургеневского героя состояла в том, что этот «демократ до конца дней» не смог слиться с народом и принять его идеал Христа. Принципы оценки писателем литературных явлений подробно проанализированы в работе «Ф.М. Достоевский – литературный критик» [3].

В статье «Г-н ...бов и вопрос об искусстве» Достоевский поднял вопрос, который в русской критике никогда не утрачивал актуальность: смысл понятия «народность». «<...> Г-н ...бов – теоретик, иногда даже мечтатель и во многих случаях плохо знает действительность; нагибает ее в ту и другую сторону, как захочет», – писал Достоевский [1? Т. 18, с. 81]. Его упрек Добролюбову основывался на ином, чем у критика-демократа представлении о народности. В статье «Книжность и грамотность» (1861) Достоевский заметил, что народность складывается из «политических, общественных, религиозных убеждений народа». Но «почему, с какой стати народность может принадлежать только простонародности? <...> Разве мы, образованные, уж и не русский народ?» – задавал он резонный вопрос [1, Т. 19, с. 14]. Писатель подходил к решению проблемы народности не с классовых, как Добролюбов, а национально-этических позиций. При этом Достоевскому хотелось верить в «бессознательную и чрезвычайную стойкость народа в своей идее, сильный и чуткий отпор всему, что ей противоречит, и вековечную, благодатную, ничем не смущаемую веру в справедливость и правду» [1, Т. 19, с. 18]. Легко понять, что имел в виду автор этих строк: идея – это «общечеловечность», «отпор» – нигилистическим западным веяниям, «вера» – в правду Христа. Так что понятие народности и у Достоевского тоже имело идеологический смысл, только в отличие от демократа Добролюбова, оно было религиозно обусловлено.

Оценивая суждения Достоевского об искусстве, необходимо учитывать, что частую они определялись конкретными обстоятельствами литературной борьбы и полемическими задачами. Но уроки автора «Идиота» и «Братьев Карамазовых», ориентировавшего писателей и читателей на абсолютный этико-эстетический идеал Добра и Красоты, оказываются весьма актуальными для искусства XXI столетия.

Литература

1. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / Ф. М. Достоевский – Ленинград : Наука, 1972. – 1989.
2. Булгаков, С. Н. Русская трагедия / С. Н. Булгаков // Сочинения: в 2 т. – Москва : Наука, 1993. – Т. 2. – С. 499–527.
3. Чернова, Г. С. Ф. М. Достоевский – литературный критик / Г. С. Чернова / Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2001. – № 4 (10). – С.123–130.

УДК 2

ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО МОНОДИЧЕСКОГО ПЕНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ПРАКТИКАХ НА МИНСКИХ ПРИХОДАХ

Чернова Екатерина Алексеевна,

ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы
Национальной академии наук Беларуси» (г. Минск, Беларусь)

Рассматриваются вопросы возрождения традиций монодического пения в современных богослужебно-певческих практиках на минских приходах.

Панорама богослужебно-певческих практик на минских приходах на современном этапе предстает чрезвычайно богатой и разнообразной в стилевых проявлениях. Характер певческого наполнения богослужебного чина дает возможность видеть не только репертуарные традиции клиросов как своеобразные «музыкальные лики» храмов, но и свидетельствует о том, что певческие традиции православной церкви в линейной последовательности своих стилей не имеют резких обрывов, а певческие стили, на первый взгляд «отжившие», не исчезают (хоть и утрачивают приоритетность), а продолжают пополнять и глубинно насыщать незримый фонд православной певческой культуры.

На рубеже XX–XXI столетий итогом активных поисков эталона православного церковного пения стало возвращение в обиходную богослужебную практику белорусских храмов (прежде всего столичных) коренных для православной певческой традиции пластов литургической монодии: одноголосное мелодическое пение, являясь основой богослужебно-певческого чина православной церкви, вновь стало актуальным и востребованным. Хоть такие «возвращения» в православном богослужебном пении возникали неоднократно, стремление как можно полнее проникнуть в суть православной певческой традиции, возродить и актуализовать ее «забытые» звучания – в определенном смысле «знак времени», свидетельствующий о стремлении к высоким духовным идеалам («духовной жажде») современного общества.

На многочисленных белорусских приходах во время богослужения зазвучали песнопения знаменного, византийского, болгарского, киевского и других монодических распевов. Чаще всего они представлены в богослужении фрагментарно и выступают своеобразными «вкраплениями»/«живинками». Такие включения, безусловно, отразили общую тенденцию возрождения древних церковно-певческих традиций, прежде всего культуры знаменного пения.

Первым известным нам примером исполнения всего богослужебного чина знаменным распевом явилось Всенощное Бдение в минском кафедральном соборе в честь Святого Духа, осуществленное хором учащихся Минского духовного училища под руководством о. Михаила (Фортунато) 5 марта 2000 года.

Богослужебно-певческие практики лишь немногих минских приходов свидетельствуют об устойчивости в певческом чине живой традиции монодического пения. Так, монодические распевы с 2007 года включаются в богослужебно-певческий чин в Свято-Елисаветинском монастыре г. Минска: праздничный хор (регент монахиня Иулиания (Денисова)) во время Литургии и Всенощного Бдения исполняет песнопения знаменного, византийского, греческого распевов в традиции пения с исомом. С февраля 2014 года песнопения различных певческих стилей монодической традиции Древней Руси звучат во время богослужения в минском храме Рождества Иоанна Предтечи (регент О. Суарес). В храме в честь Воскресения Христова с 2016 года регулярно проводятся богослужения, во время которых все песнопения распеваются мужским хором (регент П. Гонца) монодийно – византийский, греческий, болгарский распевы звучат с использованием исона.

Попытки возвращения выработанного столетиями древнего унисонного пения (в сущности, мелодически распетого слова) в современные практики православного богослужения абсолютно понятны. Как утверждает С. Аверинцев, любой обычный тип религиозности тяготеет к привычному и «культивирует поклонение перед тем, что заведено предками» [1, с. 505]. Вместе с тем, возвращение литургической монодии в богослужебно-певческие практики – процесс непростой, ставящий перед его участниками целый ряд вопросов. Казалось бы, он не должен создавать никакой сложности, поскольку одноголосное исполнение распевов (на первый взгляд достаточно удобных по мелодическому строению) по силам любому хоровому коллективу, с разным уровнем музыкального образования. Но тот факт, что включение одногласных распевов в богослужение носит преимущественно «точечный» характер (фактически «по настроению» регента), свидетельствует о существующей проблеме восприятия монодического пения как со стороны певчих, так и со стороны прихожан. В корне этой проблемы – соотношение архаического типа интонационного «означивания» (М. Бахтин) гимнографического слова с современным музыкальным мышлением.

Мнение о невозможности звучания в настоящее время во время богослужения монодических распевов на рубеже XX–XXI столетий высказывалось неоднократно. На существование серьезных препятствий на пути возрождения традиций монодического пения указывают прежде всего священники, которые отмечают несовпадение набожности современников с проявленной в древнем церковном искусстве набожностью XI–XVI веков. Так, сложность практического применения в богослужении знаменной мелодии протоиерей Борис (Николаев) связывает с её особым статусом высокой духовности [2].

Неадекватность (духовную неподготовленность) прихожан монодическому пению замечают не только священнослужители. Специалисты в области музыкальной социологии и культурологии убеждены, что музыка/пение не способны воздействовать на людей, если он уже социально и культурно не склонны к ней [3].

Следует отметить, что и концертный репертуар многочисленных певческих коллективов содержит монодические песнопения, что, безусловно, способствует пропаганде древних пластов православного певческого искусства. Среди тех, кто специализируется непосредственно на исполнении древних одноголосных распевов – праздничный хор Свято-Елисаветинского монастыря под рук. монахини Иулиании (Денисова), ансамбль древнерусского певческого искусства «Сретение» под рук. О. Суарес, ансамбль старобелорусского певческого искусства «Нябесны звон» под рук. Л. Шпаковской, белорусский византийский хор «Артос» под рук. П. Гонцы. В их программах звучат песнопения греко-византийского, болгарского и сербского напевов, а также уникальные песнопения из белорусских певческих рукописей конца XVI – XVII века.

Рассмотрение современных богослужебно-певческих практик на минских приходах свидетельствует о безусловной востребованности литургической монодии. Древние по происхождению пласты православной певческой культуры являются богатейшей сокровищницей, обращение к которой способно духовно обогатить и приблизить к пониманию неизменной истины бытия.

Литература

1. Аверинцев, С. Истоки и развитие ранневизантийской литературы / С. Аверинцев // История Всемирной литературы: в 9 т. / отв. ред. И. Брагинский. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – С. 501–515.
2. Николаев, Б. Богословские основы знаменного пения (фрагмент) / Б. Николаев // Музыкальная Академия. – 1995. – №3. – С. 137–145.
3. Blacking, J. Music, Culture and Experience: Selected Papers of John Blacking / J. Blacking. – London: University of Chicago Press., 1995. – 246 p.

УДК 291+[398.1::902.699]

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К МИФОЛОГИИ

Чуравский Роман Владимирович,

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

Рассматривается популярный в современной российской науке археологический подход анализа фольклорно-мифологического массива текстов. Подход предполагает отказ от попыток интерпретации фольклора и решение с помощью него историко-прикладных задач.

Научные штудии в отношении мифологии вплоть до начала XX в. исходили из понимания её как некоторого рода кода. Потому учёные, занимающиеся её изучением, стремились дать расшифровку и, тем самым, что-то узнать о жизни людей в древности. Исследователи исходили из того, что эти тексты – функциональны, что в них не имеется ничего лишнего, случайного, а сами они служат какой-то функции. Но такая точка зрения относительно мифов не является единственной, подтверждением чему может служить археологический подход. Само его название довольно-таки условно и призвано отразить цель направления: исследовать не сам по себе фольклор, а фольклор как средство, определённую категорию данных, позволяющую узнать что-то о прошлом. Такой подход ведёт к пониманию текстов не как зашифрованных массивов данных, а рассмотрению их так, как они есть, без необходимости их интерпретировать. Данное направление возникло в России относительно недавно и его основателем является фольклорист и археолог Юрий Евгеньевич Березкин. Однако определённые сходные моменты в отношении понимания мифа можно проследить и в трудах более ранних исследователей, среди которых стоит отметить Франца Боаса.

Ф. Боас – профессор антропологии, начавший свою карьеру как географ и физик, вскоре всецело посвятил себя фольклористике, лингвистике, этнологии, археологии, в которых стремился разобраться ввиду тогдашней размытости границ культурной антропологии. Особо дорогой областью для учёного была фольклористика, где он оставил после себя большой массив текстов индейцев, оформив их в базу данных [8].

В рамках этой базы, исследователь попытался сравнить тексты разных племён индейцев [4, с. 317]. В основу своей системы сравнения он положил наборы традиционных единиц, которые он назвал «элементы» [8]. Что это за единицы? Примерами таких элементов могут быть: «слепой возвращает зрение ныряя на спине гагары»,

«в лодку с путниками сажают собаку и она переводит их через океан» и т.п. [6]. Выделив в собранном им материале о мифах и сказках североамериканских индейцев элементы, Ф. Боас начинает их сравнение, с целью определить: являются ли они оригинальным происхождением во всех племенах или произошли заимствования традиции одного племени у другого. Сделать это ему, конечно, не удалось, по причине небольшой исследуемой территории, в пределах которой эти люди постоянно общались. Потому было совершенно нереально установить: является ли какой-то элемент независимым или он был создан в одном племени, а позже позаимствован другими. В итоге Ф. Боас оставил эти попытки.

Приблизительно в это же время, независимо и параллельно возникла ещё одна база данных фольклорного массива, получившая название система Аарне, в честь финского фольклориста Антти Аарне. В дальнейшем она подверглась обновлению американского фольклориста Стита Томпсона и немецкого фольклориста Ганса-Йорга Утера, став называться система Аарне-Томпсон-Утер (АТУ). Она базируется на выделении элементарных мотивов, которые похожи на «элементы» Ф. Боаса. Однако эти данные, как в случае и с базой Ф. Боасом, содержали информацию лишь по отдельным регионам. К тому же, обе помещались на бумажных носителях из-за отсутствия возможности электронной обработки, что вызывало сложности в их распространении и своевременном дополнении.

Перенос всех этих данных, а также их дополнение начал в середине 1990-х годов Ю.Е. Берёзкин, создав обширную электронную систему фольклорных мотивов, которая функционирует до сих пор, постоянно пополняясь новым материалом. На сегодняшний день объем данных, который там хранится, составляет порядка 50000 текстов, что не является пределом, т.к. практически ежедневно база редактируется и обновляется. Состоит она из двух частей: тематической классификации, представленной в форме каталога и картографической модели, где можно посмотреть, как распространены на карте те или иные мотивы из каталога [7]. В базу заносятся только те мотивы, которые встречаются в пяти или более традициях и, иногда, если мотив является надёжно опознаваемым, в трёх-четырёх [1, с. 11]. Всего в ней содержится более 2000 мотивов, которые разбиты на 11 тематических групп, по типу космогонические, приключенческие и т.п.

Возьмём для примера мотив под номером Н4. «Смена кожи как условие бессмертия». Если нанести этот мотив на карту, то мы увидим, что он довольно-таки популярен в Африке, Юго-Восточной Азии, Меланезии и Южной Америке [7]. Однако его практически нет в северной Евразии. Если сопоставить получившуюся картину с картиной миграций людей в первобытности, то окажется, что она накладывается на южный маршрут расселения людей современного типа из Африки: из Африки в Южную, Юго-Восточную Азию и Австралию, откуда потом в Северную и Южную Америки [2]. Как отмечает Ю.Е. Берёзкин, из этого можно сделать вывод о 50–70 тысячелетней истории этого сюжета. Опровергнуть эту гипотезу могут лишь два положения: либо такие сюжеты занесены сюда рабами из Африки, либо такой мотив возник независимо. Однако на первое автор отвечает, что в этот регион завозили рабов из района Африки, где не было этого сюжета. Относительно независимости он указывает, что в некоторых случаях сюжет включает в себя одну специфическую деталь – старых людей, которые когда-то давно сбрасывали кожу и омолаживались, но в ходе очередного раза их побеспокоили во время этого процесса, а потому они перестали это делать [2]. Такое сочетание деталей, по мнению учёного, делает идею независимого их возникновения маловероятной.

Косвенным подтверждением такой концепции исследователя, может служить другое исследование Ю.Е. Берёзкина, где с помощью математических методов

было доказано, что лингвистическое родство мало влияет на схожесть фольклорных мотивов. В итоге, мигрируя по планете, люди постепенно утратили языковое единство, но сохранили изначально одинаковые фольклорно-мифологические традиции [3].

Начиная с конца XIX в., когда господствует эволюционизм, и весь XX в., когда возникли психоанализ и школа структурализма, исследователи в основном считали мифы универсальными, предлагая разные интерпретации. Однако XXI век, когда активно развивается междисциплинарность естественных и гуманитарных наук, даёт возможность по-новому взглянуть на фольклорно-мифологический массив данных, привлекая их для решения конкретных историко-прагматических задач.

Литература

1. Березкин, Ю. Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе / Ю. Е. Березкин. – СПб. : Наука, 2013. – 320 с.
2. Березкин, Ю. Е. О чем говорили наши далекие предки? / Ю. Е. Березкин, С. А. Боринская // Природа. – 2014. – № 12. – С. 48–54.
3. Исследование фольклорно-мифологических традиций с использованием методов интеллектуального анализа данных / О. В. Сенько [и др.] // Сб. науч. тр. / МАЭ РАН. – СПб., 2010. – Вып. 4. – С. 97–108.
4. Клейн, Л. С. История антропологических учений / Л. С. Клейн. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – 744 с.
5. Неклюдов, С. Ю. Диалектность — региональность — универсальность в фольклоре / С. Ю. Неклюдов // Сб. науч. тр. / Научная книга. – Воронеж, 2012. – Вып. 4. – С. 8–38.
6. Система «элементов» Франца Боаса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://stepik.org/lesson/Система-элементов-Франца-Боаса-5812/step/2?course=Археология-фольклора-мифологические-массивы-на-карте-мира&unit=1140>. – Дата доступа: 27.02.2018.
7. Berезkin [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aethd.com/>. – Дата доступа: 18.04.2017.
8. Boas, F. Mythology and Folk-Tales of the North American Indians / F. Boas // The Journal of American Folklore. – 1914. – Vol. 27, №106. – P. 374–410.

УДК 903.2.02.(476.4)

ПЕЧНОЙ ИЗРАЗЕЦ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ХРАМА ИЗ КРИЧЕВА

Шуткова Надежда Петровна,

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

В статье рассматриваются типология, морфология и технология изготовления угловой формы пояскового изразца с изображением храма из Кричева. Предложены варианты семантики изображения. Даны хронологические рамки бытования изделия.

Уникальный печной изразец был найден в 2015 г. кричевским священником Андреем Игнатушко на приусадебном участке. Находка была передана для изучения на кафедру археологии и специальных исторических дисциплин Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова. В настоящее время артефакт хранится в фондах Кричевского районного краеведческого музея.

Типология: печной изразец – пластинчатый (P) – тип I – подтип B2 (угловая форма пояскового изразца) – вариант а (структурные элементы: лицевая пластина и румпа). Поясковые (поясовые) изразцы не меняли ярусность конструкции печи, но могли менять ее объем в пространстве. В зависимости от формы изгиба лицевой пластины на территории Могилевского Поднепровья выделены три варианта поясковых израз-

цов. Данный артефакт относится к варианту 2 (лицевая пластина не имеет изгиба (плоская)) [2, с. 3, 12].

Морфологические показатели. Фрагмент угловой формы пояскового изразца. Имеет размеры 9x12 см. Изразец покрыт зеленой поливой. Высота рельефа составляет 0,1-0,3 см. Одноступенчатая рамка шириной 0,8 см и высотой 0,3 см располагалась только внизу и верху пластины. Толщина лицевой пластины без учета рельефа составляет 0,9 см. Румпа сохранилась фрагментарно.

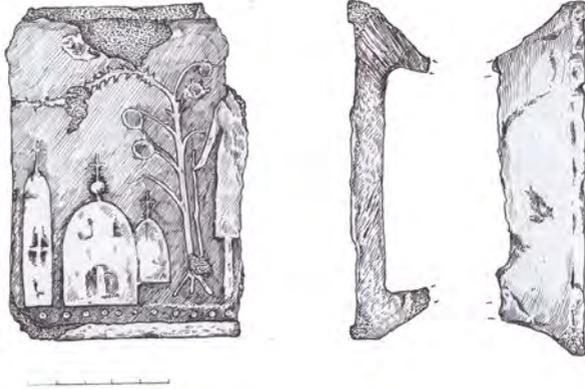
Технологические показатели. В формовочную массу добавляли примеси крупнозернистого песка. Для формовки лицевой пластины использовалась деревянная матрица, следы от которой заметны под поливой. Для создания угловой формы пояска брался целый изразец, с уже отформованной румпой, и обрезался под углом в 45° до нужных размеров. Он крепился к целому поясковому изразцу, предварительно с самого края срезанному под углом в 45°. Черепок изделия трехслойный на изломе, что свидетельствует о недостаточной температуре обжига. Орнаментальный сюжет и технология изготовления свидетельствуют о местном производстве изразца.

Семантика изображения. Необходимо отметить, что на лицевой пластине изразца сохранилось неполное изображение. Центральное место на целом экземпляре должно было занимать антропоморфное изображение с посохом в правой руке. На имеющемся фрагменте сохранилась только его половина. Один из вариантов трактовки сюжета – изображение Адама. Посох в его руке, опирающийся на ствол дерева, в данном случае можно трактовать как символ змея. На заднем фоне изображено дерево с очень крупными плодами, центральная ветвь которого склоняется в сторону храма, образуя своеобразную арку. Дерево может быть интерпретировано как «дерево познания».

Значительную часть пространства занимает православная церковь с колокольней. Изображение церкви очень реалистично. Она имеет один купол с возвышающимся над ним четырехконечным крестом. Справа к церкви примыкает притвор с шестиконечным крестом над ним. Левее церкви располагается колокольня, завершающаяся четырехконечным крестом. Храм может рассматриваться как символ Царства Божия или Рая. Вполне вероятно, что прототипом для его изображения мог служить действующий в тот период храм на Замковой горе, которая достаточно хорошо видна с места находки изразца. Письменных свидетельств о застройке Замковой горы XII – начала XVII в. нет. Археологические раскопки памятника проводили М.А. Ткачев и А.А. Метельский, однако территория рядом с действующим Свято-Николаевским храмом, построенным на месте старого масштабно не изучалась [1, с. 28, Мал. 32].

А.А. Метельский в своей монографии «Старадаўні Крычаў. Гісторыка-архелалагічны нарыс горада ад старажытных часоў да канца XVIII ст.» дает характеристику имеющихся инвентарей города [1, с. 36-39]. Согласно инвентаря 1673 г. территория Замковой горы была занята жилыми и хозяйственными постройками. Инвентарь 1682 г. упоминает церковь Святого Николая, сруб на костел из круглого дерева и двухэтажную постройку. В инвентаре 1694 г. отмечается церковь Святого Николая с колокольней [1, с. 37].

Таким образом, по технологии изготовления и морфологическим показателям изразец может быть датирован серединой – второй половиной XVII в. С учетом информации из инвентарей города, можно предположить, что изразец был изготовлен не ранее 1682 года. Следует также отметить оригинальность и редкость орнаментального мотива, что является показателем достаточно высокого уровня мастерства в изготовлении печных изразцов.



Угловая форма пояскового изразца (рисунок выполнила Е. В. Кузина)

Литература

1. Мяцельскі, А.А. Старадаўні Крычаў. Гісторыка-архелалагічны нарыс горада ад старажытных часоў да канца XVIII ст. / А.А. Мяцельскі. – Мінск.: Бел. Навука, 2003. – 167 с.
2. Шуткова, Н.П. Изразцовые печные наборы XV – XVIII вв. с территории Могилевского Поднепровья и Посожья (технология изготовления, типология, хронология): автореф. дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.06 / Н.П. Шуткова. – Могилев, 2017 – 23 с.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ. ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

УДК 2

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ И ЗАДАЧАХ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ШКОЛЬНЫХ УЧИТЕЛЕЙ ПО ПРЕДМЕТУ «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»

Бокова Ольга Анатольевна,

ГАОУ ВО ЛО «ЛГУ им. А.С. Пушкина» (г. Санкт-Петербург, Россия)

В статье рассматриваются некоторые проблемы и формулируются задачи повышения квалификации школьных учителей по предмету «Основы религиозных культур и светской этики». В своих рассуждениях автор опирается на опыт работы с учителями Ленинградской области.

Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования, утвержденный Приказом Минобрнауки России от 6 октября 2009 года, вводил предмет «Основы духовно-нравственной культуры народов России». Приказом Минобрнауки России от 18.12.2012 № 1060 были внесены изменения в ФГОС начального общего образования: название «Основы духовно-нравственной культуры народов России» было заменено на «Основы религиозных культур и светской этики», перечислялись шесть вариантов (модулей) предмета на выбор родителей (законных представителей) (основы православной культуры, основы иудейской культуры, основы буддийской культуры, основы исламской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики). С 2012/2013 учебного года распоряжением Правительства от 28.01.2012 № 84-р было утверждено преподавание этого предмета во всех субъектах Российской Федерации. В настоящее время ОРКСЭ преподается в 4 классе в количестве 34 часов.

Нормативные документы и сам учебный процесс диктуют необходимость подготовки кадров для преподавания модулей «Основ религиозных культур и светской этики». В большинстве случаев его ведут учителя начальных классов, реже – учителя истории, обществознания, литературы и русского языка. Рекомендуется привлекать к преподаванию этого предмета именно учителей младших классов, а не предметников старшей школы [1].

За несколько лет, в течение которых этот предмет входит в школьную программу, много сделано для создания методической базы его преподавания: существуют специализированный портал (<http://orkse.apkpro.ru/>), многочисленные методические разработки, изданы учебники, происходит обмен опытом между учителями, проходят посвященные этому комплексному учебному курсу конференции, издаются методические рекомендации по совершенствованию реализации курсов ОРКСЭ и ОДНКНР, выстроена структура методической помощи учителю с привлечением региональных властей, ведется работа по повышению квалификации учителей, преподающих этот предмет.

Автор настоящей статьи вместе со своими коллегами в 2016–2017 годах принимала участие в реализации программы повышения квалификации «Основы религиозных культур и светской этики» для учителей Ленинградской области, осуществляемой Ленинградским государственным университетом имени А.С. Пушкина. Этот опыт лежит в основе изложенного.

Как показал анализ качества реализации курса ОРКСЭ, осуществленный сотрудниками кафедры начального образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, основные проблемы, с которыми сталкиваются учителя, – это потребность в соответствующих знаниях и методическом обеспечении преподавания курса. Участвовавшие в опросе учителя в качестве критерия оценки качества преподавания курса на первое место поставили наличие определенных знаний о религиях мира и народов России, их традициях и ценностях (76,1%), следующими были указаны владение умениями и навыками работы с младшими школьниками (65,8%) и владение современными образовательными технологиями и методиками (57,1%) [1]. Отметим, что, на наш взгляд, уровень фактических знаний учителей-предметников выше уровня знаний учителей начальной школы.

В чем состоят задачи и каковы возможности повышения квалификации школьных учителей силами вузовских преподавателей, религиоведов и специалистов в области философии? Напрашивается рассуждение о двух возможных вариантах повышения квалификации. Первый максимально приближен к тем реалиям и проблемам, с которыми сталкивается учитель на уроках ОРКСЭ. Он предполагает методическое оснащение учителя, анализ конкретных учебных ситуаций, составление технологических карт уроков, привлечение арсенала знаний из областей возрастной психологии и педагогики. Изложение такого рода материала наиболее доступно специалистам в сферах педагогики и психологии. Однако правомерно предположить, что они не будут в должной степени компетентны в области религиоведения и этики.

Преподаватели религиоведения и философии, в свою очередь, будучи специалистами в этих областях знания, подготовлены к педагогической деятельности в средних и высших учебных заведениях, но не в младшей школе, и соответственно, отнюдь не всегда могут понять проблемы, возникающие у учителей младших классов, и помочь в их решении. Они способны профессионально изложить историю той или иной религии, раскрыть содержание религиозного комплекса (вероучение, культ, организация и проч.), ключевых этических категорий, проблематизировать понятия «религиозная культура» и «светская этика», прояснить сложности религиоведческой и философской терминологии. Все это, безусловно, расширяет знания слушателей и позволяет им овладеть навыками правильного использования терминологического аппарата религиоведения, избавиться от стереотипных и поверхностных представлений о религии, осмыслить проблемные вопросы, связанные с тематикой курса ОРКСЭ. Однако эти знания в полном объеме и неадаптированном виде непосредственно спроецировать в учебный процесс невозможно в силу в первую очередь возраста школьников, а также небольшого объема курса. Например, непростыми для понимания даже взрослого человека с гуманитарным образованием являются тонкости буддийской философии, которую можно рассматривать как составляющую буддийской культуры. Изучение влияния христианских идей на русскую литературу возможно лишь в старших классах, так как оно предполагает знание текстов Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и других классиков. В то же время эти обстоятельства не отменяют необходимость для учителей обладать определенной глубиной знаний о религиозных культурах и этике, не редуцированных сугубо к потребностям учебного процесса, что они сами и признают в опросах.

В то же время учителя начальной школы уже обладают навыками и владеют методиками обучения детей младшего подросткового возраста, а организованная система методической помощи (в том числе через информационно-методические центры) призвана помочь им восполнить недостающее. Поэтому вряд ли задачей преподавателя религиоведения или философии на курсах повышения квалификации является обучение учителей методике преподавания ОРКСЭ школьникам начальных классов. Введение курса ОРКСЭ ставит перед нами иные задачи методологического характе-

ра, ожидающие религиозной и философской рефлексии. Во-первых, серьезного концептуального осмысления требует содержание понятий «религиозная культура» и «светская этика», «религия», проблемы соотношения религии и культуры, религии и нравственности. Во-вторых, преподаватели религиоведения и философии способны грамотно изложить фактическое содержание истории религии и этики, религиозных культур, объяснить суть культурологического подхода в преподавании этого курса, обозначить критерии отбора качественной литературы для дальнейшего совершенствования знаний учителей. В пользу актуальности этих задач говорит тот факт, что сотрудники Института философии РАН дали отрицательные экспертные заключения на учебники по модулям курса ОРКСЭ, обнаружив в них фактографические неточности и ошибки, методологическую непродуманность, крайне низкий научный уровень и тенденциозность (заключения представлены на сайте ИФ РАН). Результаты религиоведческо-философской рефлексии и знания специалистов в этих областях можно было бы транслировать и в содержание курсов повышения квалификации, и в методическое сопровождение этого предмета (учебники, книги для учителей и проч.). На наш взгляд, такое наполнение курсов повышения квалификации пошло бы на пользу как учителям, так и методистам.

Литература

1. Аналитическая записка «Анализ качества реализации курса «Основы религиозных культур и светской этики» в 2015–2016 учебном году». – СПб., 2016.

УДК 2

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ У УЧАЩИХСЯ В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ИСТОРИИ В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ

Ващило Наталья Николаевна,

Могилевская государственная гимназия-колледж искусств
(г. Могилев, Беларусь)

В докладе обоснована необходимость формирования религиозной толерантности в современных условиях, определены понятия толерантности и религиозной толерантности и отношение к ним в постсоветском обществе, проанализирован религиоведческий компонент в школьных учебниках по истории, принципы, приёмы и средства преподавания с целью формирования религиозной толерантности.

Современное общество развивается в условиях процессов интеграции и глобализации. Возрастает мобильность населения, большинство стран превращаются в поликультурные и поликонфессиональные сообщества. Процесс взаимодействия и взаимопроникновения культур носит порою болезненный и конфликтный характер. Поэтому гармоничное развитие таких сообществ возможно только на основе признания равноправия и равноценности самых разных культур и религий, проведения политики толерантности.

Однако на постсоветском пространстве отношение общества к толерантности неоднозначно, ибо оно затрагивает вопросы политической стабильности. Либеральная часть общества безоговорочно принимает термин и саму политику толерантности. Другая же часть относится к толерантности как к составной части мировой глобализаторской политики Западной Европы и США. Для них толерантность идентична требованию терпимости к самым крайним проявлениям цинизма, попустительству пороку и безнравственности под обёрткой «общечеловеческих ценностей» в противовес «традиционным ценностям», прежде всего, христианским.

Слово «tolerantia» в переводе с латинского выражает несколько значений: «устойчивость»; «допустимое отклонение»; «терпимость». В русском языке при переводе часто используется слово «терпимость». Понятие религиозной толерантности выводится из общего определения толерантности – это «терпимое отношение к каким-либо религиям со стороны последователей других религий или неверующих» [1, с. 270].

Религиозная толерантность в белорусском обществе имеет глубокие исторические корни. Имеет она основания и в современном белорусском обществе. Сегодня в Республике Беларусь проживают представители 140 наций, часть из которых является адептами 25 религиозных конфессий и направлений, часть придерживается атеистических взглядов. В сложившихся условиях одной из главных задач государства является сохранение межконфессионального и межнационального мира, а одной из важных задач современного образования – формирование толерантности у подрастающего поколения.

Религиозная толерантность, может быть отнесена к числу социально-личностных компетенций, формируемых в процессе преподавания истории и обеспечивающих культурно-ценностную ориентацию личности учащегося [2, с. 203–204].

Курс всемирной истории в школьных программах предполагает знакомство с религиями мира с культурологических позиций. Учащиеся V класса знакомятся не только с языческими верованиями и культурами древних народов, но и с происхождением и особенностями существующих ныне иудаизма, индуизма, буддизма, христианства. Задаче формирования религиозной толерантности служит акцентирование внимания на общности нравственных и этических норм, заложенных в традиционных религиях. Учащиеся впервые узнают о фактах безболезненного взаимодействия религиозных традиций разных народов (Хеттское царство) и о фактах религиозной нетерпимости (к христианам в Римской империи).

История Средних веков и Нового времени предоставляет ещё больше фактов межрелигиозных и межконфессиональных конфликтов (раскол в христианстве, крестовые походы, события эпохи Реформации и Контрреформации в Европе, религиозная политика Османской империи среди немусульманских народов и т. д.). Изучая примеры религиозной вражды, следует проводить мысль о необходимости законодательного регулирования межрелигиозных и межконфессиональных отношений на основе идеи веротерпимости как единственного пути установления религиозного мира. И Новое время – период появления первых таких законодательных актов (Статут 1588 г., Нантский эдикт 1598 г.).

В истории Нового и Новейшего времени религиозный вопрос всё чаще затрагивается в политическом контексте. Например, геополитическая доктрина Московского государства «Москва – третий Рим» первоначально имела религиозную основу, а в дальнейшем широко использовалась для оправдания захватнических войн. Задачей учителя при изучении таких тем является показ недопустимости использования религиозного вопроса в политических целях. Говоря о национально-освободительных движениях, учащиеся усваивают положительную интегративную роль религии для формирования наций. В то же время в Новой и Новейшей истории немало примеров проявления дезинтегрирующей роли религии (например, распад бывшей Социалистической Федеративной Республики Югославии). Всесторонний и объективный анализ событий истории ведёт к осознанию учащимися религии как особого исторического, культурного, социального и психологического феномена, источника универсальных нравственных норм и ценностей, к необходимости рассмотрения её как средства взаимного обогащения, а не разобщения культур.

Историко-религиоведческий компонент в курсе истории Беларуси даёт не меньшие возможности для формирования религиозной толерантности. На примере Вели-

кого княжества Литовского учащиеся осваивают религиозно-этический модуль, в котором главное внимание уделено идее веротерпимости, которая нашла своё оформление в ряде юридических документов (привилей Сигизмунда II Августа 1563 г., акт Варшавской конфедерации 1573 г., Статут 1588 г.). Темы, посвящённые Контрреформации, конфессиональной политике на землях Беларуси после разделов Речи Посполитой, дают представление об использовании религии государственной властью как инструмента политического воздействия.

Достижению цели формирования у учащихся религиозной толерантности должна служить и методика преподавания предмета. Например, применение принципа мировоззренческого нейтралитета, принципиальный отказ от системы доказательств в пользу той или иной оценки религиозных и атеистических взглядов [3, с. 167]. В процессе преподавания целесообразно выбирать такие приёмы, средства и формы учебных занятий, которые позволяют давать учащимся полную, объективную и разностороннюю информацию, реализовать их право на выражение собственных убеждений и мнений, учить их уважать мнение оппонентов. С этой целью необходимо организовывать диспуты, деловые игры, экскурсии, поручать подготовку рефератов и презентаций [4, с. 185].

Таким образом, изучение истории дает чрезвычайно богатый материал по воспитанию религиозной толерантности у учащихся. Главная задача учителя – постоянно работать в этом направлении, проводя из урока в урок идеи терпимости, устойчивости, допуска и компромисса.

Литература

1. Толерантность религиозная // Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – 412 с.
2. Панов, С. В. Компетентностный подход в преподавании истории Беларуси: преемственность в реализации между средней и высшей школой / С. В. Панов // Высшая школа: проблемы и перспективы: 12-я Международ. науч.-метод. конф., Минск, 22–23 окт. 2015 г.: в 2 ч. Ч. 1. – Минск: РИВШ, 2015. – С. 200–206.
3. Гирина, В.Н. Методические основы факультативных занятий по религиоведению / В.Н. Гирина // Религия и общество – 6 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2011. – С. 167–169.
4. Гирина, В.Н. Дидактические основания изучения религии в системе общего среднего образования Республики Беларусь / В.Н. Гирина // Религия и общество – 7: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2012. – С. 184–186.

УДК 37.011

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Данилевич Сергей Александрович,

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

Рассматривается проблема развития религии и образования в информационном обществе. Исследуется понятие информационного общества, а также те проблемы, с которыми сталкивается современное образование в связи с необходимостью учёта религиозных предпочтений субъектов в сочетании с принципами мультикультурализма и плюрализма ценностей.

Информационная эпоха определяет сложность процессов становления мировоззрения современной личности. Переход от хаоса возможного и неопределённости раз-

вития к конструктивной упорядоченности деятельности опирается на представления индивидов о ценностях. Совокупность этих представлений составляет одну из основ развития социума. В рамках наличных идеологий и национальных культур в наши дни выделяются определенные виды ценностей: традиционные религиозные ценности, ценности свободы личности и частной собственности, ценности социальной справедливости и социальных гарантий. Ситуация осложняется тем, что в настоящее время в сознании людей сосуществуют неравнозначные по степени влияния культуры и, соответственно, ценности, различные по своей социальной и идеологической направленности, что в определенной степени затрудняет успешное протекание процессов аксиологического самоопределения современной личности и не способствует стабилизации ее мировоззренческих оснований. Д.И. Широканов и М.К. Буслова характеризуют эту проблему следующим образом: «Человек оказывается в постоянно изменяющемся мире, к которому, с одной стороны, вынужден приспосабливаться с большими усилиями, трансформируя ценностные ориентиры, но, с другой стороны, преобразовывать его в поисках новых возможностей для реализации своих духовных потребностей и индивидуальных наклонностей» [1, с. 128]. В этой связи особую значимость для наших современников приобретает образование как средство адаптации к новым условиям жизни, и, прежде всего, к её виртуализации. Последняя выражается в подмене осязаемых жизненных реалий особыми образами-симуляциями, что обусловлено утверждением новых способов мироотношения и управления в современном мире. Как полагает Д. Иванов, логика виртуальности основывается на том, что «в любого рода виртуальной реальности человек имеет дело не с вещью (располагаемым), а с симуляцией (изображаемым)» [2, с. 374–375]. При этом индивид воспринимает виртуальность всерьез в той степени, в какой ранее он относился к подлинной реальности, представавшей перед ним в форме осязаемых людей, вещей и отношений. Для погруженного в виртуальность индивида живые люди могут превращаться в элементарные объекты, образы виртуальной реальности, утрачивая свою «реальную» гуманистическую ценность, а это чревато кризисом индивидуальной и социальной идентичности. По мнению В. Хесле, основными причинами этого кризиса в современную эпоху можно считать «отрицание символов, распад коллективной памяти, представленной традициями, а также утрату веры в общее будущее, дисгармонию между описательным и нормативным образами себя, прерывность в истории, несоответствие между представлением культуры о самой себе и ее образами в других культурах, наконец, чувство неполноценности относительно более совершенной культуры» [3, с. 121]. Все перечисленное усугубляется негативным влиянием, которое современная технология способна оказывать на индивида. Результатом часто становится отказ от традиционных моральных ценностей, признание значимости которых определяет становление человека как зрелой ответственной личности.

Освоение основных положений религиозных доктрин традиционных и нетрадиционных конфессий является в современном мире одним из существенных условий самоидентификации и культуротворчества личности. Так, например, практическую базу для освоения диалога религий может составить опыт соотнесения дзэнских коанов с основополагающими принципами самосознания белорусского народа, которые оформились во многом под влиянием христианской традиции. Между двумя названными выше культурно-образовательными традициями имеется определенное сходство. Так, в частности, как считает В.Ф. Мартынов, белорусская культура может рассматриваться как культура «эмпатическая», основанная на живом сопереживании, сочувствии, душевной чуткости, любви к природе [4, с. 23]. Е.М. Бабосов полагает, что «в традиционной для белорусского народа ценности доброжелательности есть немало общих элементов с толерантностью» [5, с. 218]. Так же, как отмечает этот выдающийся белорусский ученый, «толерантность включает в себя настроенность на взаимопонимание с другим че-

ловеком (другими людьми, другой культурой, религией), на доброжелательный диалог с ними, на признание и уважение их права на отличие» [5, с. 218]. Подобные черты присущи менталитету японцев, который во многом опирается на традицию дзэн-буддизма и синтоизма. Парадоксальные, на первый взгляд, высказывания мастеров дзэн-буддизма, позволяют ученику отрешиться от себя как закрытого для эмпатии субъекта и выйти на новый уровень саморазвития. Целесообразно привести пример подобного диалога: «Однажды Ти-чуань, принимая у себя в гостях ученика Пао-фу, задал ему вопрос: «Как ваш учитель учит вас буддизму?» «Наш учитель, – отвечал монах, – говорит нам, чтобы мы закрыли глаза, дабы не видеть дурного, заткнули уши, дабы дурного не слышать, приостановить умственную деятельность, чтобы не формировать ложных идей». Ти-чуань сказал: «Я не прошу тебя закрыть глаза, ибо ты ничего не увидишь, я не прошу тебя заткнуть уши, ибо ты ничего не услышишь. Я не прошу прекратить умственную деятельность, ибо ты не сумеешь сформировать вообще никакой идеи» [6, с. 285]. В дзэн-буддизме эмпатийность, обращенность вовне видятся наставником как условие обращения внешнего опыта во внутренний, в основу для выхода к абсолютной истине Бытия. В данном примере использование опыта дзэнских парадоксальных диалогов (особенно в ходе преподавания курсов «Религиоведение» и «Философия») будет не только способствовать освоению студентами религиозных взглядов народов Дальнего Востока, но и развитию мировоззренческой эмпатии, создаст условия для возникновения межрелигиозного диалога с традиционными для нашей республики христианскими конфессиями, а это в целом позитивно повлияет на развитие творческого начала в деятельности студентов. Такой способ освоения принципа диалогической взаимодополнительности и плюрализма религий и религиозных духовных ценностей является не только путём подготовки студентов к осознанию культурного плюрализма и необходимости межрелигиозного диалога, но и стимулирует развитие культуротворчества личности в условиях информационного общества.

Литература

1. Широканов, Д.И. Информационные ценности в контексте процессов глобализации / Д.И. Широканов, М.К. Буслова // Грядущее информационное общество / А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Беларус. наука, 2006. – С. 97–130.
2. Иванов, Д. Общество как виртуальная реальность / Д. Иванов // Информационное общество: сб. – М.: АСТ, 2004. – С. 355–427.
3. Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
4. Мартынов, В.Ф. Белая Русь: В поисках культурной идентичности / В.Ф. Мартынов // Магистраль адукацыя і культура. – 2006. – №1. – С. 22–25.
5. Бабосов, Е.М. Основы идеологии современного государства / Е.М. Бабосов. – 3-е изд., перераб. и доп. – Мн.: Амалфея, 2007. – 480 с.
6. Гийон, Э. Философия буддизма / Э. Гийон; пер. с фр. И. Борисовой. – М.: Астрель: АСТ, 2004. – 159, [1] с.

УДК 2

РЕЛИГИЯ И СИСТЕМА ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Кондратенко Антон Викторович,

ГУО «Межисетская средняя школа» (Могилевский район, Беларусь)

Рассматривается взаимоотношение религии и системы общего среднего образования стран Западной Европы и Республики Беларусь.

В современной системе образования Республики Беларусь происходит множество изменений. Возрождение духовной жизни в нашей стране, осмысление отечественных религиозных и образовательных традиций свидетельствует о необходимости образования и воспитания полноценно и всесторонне развитого в культурной, нравственной, интеллектуальной и духовной областях человека, что невозможно без знания отечественной и мировой духовной культуры, корнящейся в том числе в вековых религиозных традициях. Объективная потребность общества в традиционном духовном воспитании и образовании находит отражение в том, что религиозное образование предоставляется не только в конфессиональных образовательных учреждениях, все большее распространение оно получает в системе светской школы. Рассмотрим религиозное взаимодействие со школой в странах Западной Европы.

В Германии отношения между религиозными организациями и государством регламентирует Конституция, статья 4 устанавливает индивидуальную и коллективную свободу религии. Статья 7 устанавливает право на религиозное образование, ответственность несут земельные органы власти (статья 140). Представители церкви имеют право на заключение соглашений с каждой конкретной землей, что приобрело большое значение в новых землях после объединения Германии. Федеральные земли заключают соглашения с земельными Евангелическими церквями, а с Католической Церковью – конкордаты.

С 12 декабря 1999 г. в Гамбурге действует закон, согласно которому религиозный предмет является обязательным для изучения. В Баварии уроки религии также являются обязательным предметом во всех общеобразовательных школах. Обычно на уроках религии класс разделяют на католиков и протестантов. Отличительным является религиозное взаимодействие в Берлине. Согласно статье 13 закона Берлина о школах от 26 января 2004 г., проведение религиозных занятий является делом тех или иных Церквей или религиозных общин. Школьники могут добровольно принимать в них участие.

Согласно Акту о школьных стандартах 1998 г. и Акту об образовании 1996 г., все школьные программы должны содержать религиозный компонент. Наряду с указанными актами религиозное образование в светских школах урегулировано специальными законами, в том числе Законом о реформе образования 1988 г. Современная Англия является местом прибытия множества эмигрантов, что повлияло на образовательный процесс. В 2004 г. министр образования Великобритании Чарльз Кларк объявил о выпуске новых методических рекомендаций по изучению и преподаванию религии в школах и колледжах, предполагавших изучение христианства на всех уровнях среднего образования, а также возможность изучения учащимися по их добровольному выбору других вероучений (ислама, иудаизма, буддизма, индуизма и сикхизма).

В Польше иная ситуация – там религиозный предмет «Закон Божий» является в школе таким же обязательным, как польский язык или математика. При этом преподавание осуществляется на альтернативной основе. Эта система напоминает, в частности, испанскую, но с тем отличием, что если в Испании в школе преподаются на альтернативной основе те религии, общины которых достигли соглашения с государством, то в Польше все зависит от численности учеников той или иной конфессии, обучающихся в классе. Таким образом, католический «Закон Божий», преподается во всех школах, а религиозные предметы иных общин – в зависимости от наличия в классах приверженцев соответствующей конфессии.

Франция относится к государствам с так называемой сепарационной моделью государственно-конфессиональных отношений, для которой характерно равномерное правовое регулирование деятельности различных конфессий. Равноудаленное

отношение государства ко всем религиозным общинам, что проявляется в соответствующих правовых актах и правовом регулировании. Так, в государственной системе образования строго соблюдается принцип отделения школы от религии. А в 2004 г. был принят закон, запрещающий носить одежду или предметы, подчеркивающие религиозную принадлежность, но постановляющий в то же время, что каждый случай должен рассматриваться отдельно

Конфессиональная ситуация в Западной Европе характеризуется таким образом. Религиозное образование в школе контролируется церковными организациями, они несут ответственность за обучение и выбор преподавателей, составление учебных программ. Это страны: Австрия, Бельгия, Польша, Чехия, Испания, Португалия. В ряде европейских стран религиозные организации вместе решают задачу взаимодействия в системе образования. В таком случае изучение носит факультативный характер. Это страны: Италия, Венгрия, Латвия, Литва, Финляндия. При этом учащиеся могут отказаться от изучения данного предмета, хоть он и является обязательным в системе образования. И пример Англии, где система образования является «смешанной», и участие религиозной организации зависит от спонсорской поддержки.

В Республике Беларусь процесс образования регламентируется Кодексом об образовании. Статья 2 «Основы государственной политики в сфере образования» изложены принципы, которыми руководствуются учреждения образования. Законодательство закрепляет светский характер государственной системы образования. Закон «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г. запрещает устанавливать в качестве обязательной для граждан идеологию религиозных организаций, в статье 9 акцентируется внимание на принципах взаимоотношений образования и религии. Устанавливается, что «национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии».

Взаимодействие религиозных организаций и системы образования европейских стран является повсеместной. Контакты белорусской школы с представителями церкви свидетельствуют, что в скором времени могут быть разработаны нормативные акты о включении церкви в образовательный процесс. Это обусловит множество вопросов и проблем. Главный из них – в дилемме религиозоведческого или религиозного образования.

Литература

1. Понкин, И. В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования / И. В. Понкин // Религиозная культура в светской школе. – М., 2007. – С. 6-38.
2. Степанова, Е. А. Религия и образование в Европе: дебаты о взаимной совместимости / Е. А. Степанова // Известия УГУ. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. – 2011. – № 3 (92). – С. 6-15.
3. Старостенко, В.В. Теология в образовательном пространстве Республики Беларусь и обеспечение свободы совести / В.В. Старостенко // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7-9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 4. – Владимир, 2016. – С. 312-326.
4. Старостенко, В.В. Религия в светских учреждениях образования: религиозоведческо-правовые аспекты проблемы / В.В. Старостенко // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы: мат. междунауч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 27–28 мая 2014 г. – Минск: Право и экономика, 2014. – С. 254-257.
5. 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. Сeryя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, фіналогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.
6. School Standards and Framework Act 1998/URL: <http://www.opsi.gov.uk/acts/acts1998/19980031.htm>.

ФОРМИРОВАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ УЧАЩИХСЯ СРЕДСТВАМИ ШКОЛЬНОГО ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Копейченко Андрей Иванович,

ГУО «Средняя школа № 25 города Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

Анализируются особенности формирования толерантности учащихся общеобразовательной школы. Отмечается, что важнейшей предпосылкой формирования толерантности является включение учащихся школы в активную познавательную деятельность, осмысление ими личностного опыта на основе поиска форм и методов взаимодействия в процессе учебной деятельности на уроках обществоведения.

Современный мир отличается ускорением процессов интеграции, что усиливает интенсивность взаимодействия различных государств и культур. Становление информационного общества способствует расширению масштабов межкультурного взаимодействия, что определяет важнейшую роль факторов коммуникабельности и толерантности. В таких условиях усиливается потребность в формировании толерантного сознания учащихся школы. Предметное содержание школьного курса обществоведения открывает значительные возможности не только для раскрытия сущности толерантности, но и для формирования толерантного сознания, осмысления учащимися личного опыта толерантного поведения. Уроки обществоведения позволяют организовать межкультурный диалог на ученическом уровне, что способствует коммуникативной открытости участников данного процесса.

Толерантность представляет собой достаточно широкое понятие, поэтому в процессе изучения в курсе обществоведения вопросов, связанных с формированием толерантности важно заинтересовать учащихся, создать на уроке проблемные ситуации, требующие от учащихся мыслительной деятельности, что способствует четкому осознанию важности принципов толерантности в современном обществе.

Декларация принципов толерантности, утвержденная резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г., утверждает, что толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Толерантности способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений.

Преамбула Декларации принципов толерантности ссылается на Всеобщую Декларацию прав человека, провозглашающую, что «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии» (статья 18), «на свободу убеждений и свободное выражение их» (статья 19) и что «образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами и религиозными группами» (статья 26) [1].

В соответствии с Концепцией непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи, поликультурное воспитание в Республике Беларусь направлено на формирование толерантного отношения к представителям других культур, национальностей, вероисповеданий; на формирование у учащихся умения жить в поликультурном мире. Поликультурное воспитание основывается на принципах толерантности, уважения к другим народам [2].

Планируя и реализуя деятельность по формированию толерантности учащихся школы, учителю необходимо учитывать условия поликультурного воспитания, которые связаны с: учетом современной национальной и конфессиональной ситуации;

освоением технологий формирования навыков конструктивного взаимодействия, включающих такие формы и методы работы как диалог, дискуссия, моделирование, социальное проектирование; организацией исследовательской и проектной деятельности в сфере поликультурного воспитания; вовлечением учащихся в обсуждение особенностей культурной самоидентификации, причин межкультурных конфликтов.

Учащиеся 9 классов в ходе изучения учебного предмета обществоведение ориентируются учителем на усвоение культуры своего народа, знакомство с культурой и обычаями других народов, формирование представлений о миролюбии, вере, толерантности и формирование опыта межкультурного взаимодействия. Учащиеся подводятся к пониманию, что толерантность белорусского народа имеет конкретные исторические корни. Деятельность учащихся осуществляется с учетом того, что белорусы долгое время жили в составе многонациональных государств, что содействует осознанию школьниками в процессе учебной деятельности того, что толерантность выступает в качестве важной черты менталитета белорусского народа.

Организация деятельности учащихся 10–11 классов на уроках обществоведения направлена на формирование национального самосознания, дальнейшее развитие ценностных ориентаций на формирование культуры межнационального и межконфессионального диалога, организацию межкультурного взаимодействия. В данных условиях важной составляющей является изучение школьниками Национальной и конфессиональной политики. Деятельность учащихся строится на основании того, что на территории Беларуси проживают люди различных национальностей, представители различных конфессий, а белорусская нация формировалась в условиях постоянного взаимодействия с другими нациями. Учащиеся, взаимодействуя в процессе обсуждения данных вопросов, получают возможность самостоятельно определить причины преобладающей этнической толерантности белорусов.

Целесообразно, при работе с документами, обратить внимание учащихся на конституционные нормы. Конституцией Республики Беларусь устанавливается, что государство регулирует отношения между социальными, национальными и другими общностями на основе принципов равенства перед законом, уважения их прав и интересов (статья 14 Конституции) [3].

Осознанное освоение учащимися учебного предмета обществоведение формирует готовность уважительно относиться к другим людям, вести диалог, достигать взаимопонимания и находить общие цели, сотрудничать для их достижения. Организация сознательной познавательной деятельности учащихся, поиск информации из различных источников и ее критическое осмысление, умение анализировать и интерпретировать полученные данные становятся основой для формирования толерантной личности.

Таким образом, толерантность следует рассматривать в качестве необходимого условия общения людей разных культур, этнических и межконфессиональных общностей. В сфере образования толерантное сознание личности – способность сформировать соответствующие качества и человека, и общества. Поэтому задачей общества и общеобразовательной школы является формирование толерантного отношения к представителям различных национальностей и религий, что является важнейшей предпосылкой отсутствия межнациональных и межконфессиональных конфликтов. Толерантное сознание – следствие высокой духовности и нравственной культуры, на основе которой формируется способность к диалогу, сотрудничеству и взаимопониманию.

Литература

1. Декларация принципов толерантности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml. – Дата доступа : 25.02.2018.

2. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://adu.by/wp-content/uploads/2015/umodos/koncept-vospit-detej-i-molodioji.doc>. – Дата доступа: 25.02.2018.

3. Конституция Республики Беларусь 1994 года : с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. – Минск : Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь, 2013. – 64 с.

УДК 2

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ У СТУДЕНТОВ

Кудрявцев Василий Васильевич,

Белорусский государственный педагогический университет им. М. Танка
(г. Минск, Беларусь)

Анализируется роль религиоведения в системе гуманитарного знания в формировании мировоззрения студентов.

Современная Беларусь представляет собой трансформирующееся общество, в котором пока еще не сформирована в полной мере целостная система мировоззренческих ценностей, приемлемых для граждан нашей республики, находящихся «на взлome», в эпоху «великих перемен».

В современных условиях белорусское общество нуждается в консолидирующей системе идей, сплачивающих различные слои населения, определяющих их ценностные ориентации, моральные нормы, определенный образ жизни, их социальную активность. Фундаментальной основой этих процессов является гражданское общество.

Концентрированным выражением демократизма гражданского общества (образования и воспитания) является принцип свобода совести, т.е. право каждого гражданина исповедовать какую угодно религию или не исповедовать никакой, быть свободомыслящим, атеистом. При этом демократическим гарантом в вопросах свободы совести служит – свобода выбора, обеспечивающая духовную суверенность личности. Свобода выбора – это своего рода механизм реализации свободы совести, исключающая всякое принуждение.

Религиоведение как раз и призвано через систему своих принципов, подходов и категорий дать возможность на основе религиоведческого знания сделать этот свободный выбор учащимся. Свобода выбора обеспечивается тем, что исходным концептуальным методологическим началом религиоведения является положение о том, что в мировой и национальной истории культуры существуют две мощных традиции: религиозная и свободомыслие. В принципе они выступают как альтернатива мировоззренческого выбора личности, но в каких-то состояниях (социальном, культурологическом и т.п.) могут иметь точки соприкосновения.

При формировании мировоззрения у студенческой молодежи (религиоведческий аспект) необходимо освободиться от устаревших форм и псевдонаучных идеологических стереотипов в толковании религии и церкви, свободомыслия и атеизма.

Современный процесс обучения предполагает коренное изменение статуса религиоведения, его внутренней логики. Приоритетными являются собственно религиоведческие компоненты: философия религии, социология религии, история религии, психология религии, феноменология религии, свободомыслие по отношению к религии, основные разновидности религии, в том числе применительно к религиозной ситуации в Беларуси.

Учитывая, что преподавание религиоведения ориентировано на светский характер образования в Республике Беларусь (Кодекс об образовании, Закон «О свободе совести и религиозных организациях»), необходимо не допустить изоляцию учащихся от ценностей конфессиональной культуры, в том числе от нравственно-дидактических, художественно-эстетических и других достоинств религии, священных книг той или иной конфессии, что позволяет преодолеть существенный пробел образования. Речь идет о приобщении молодежи к основам религиоведческих знаний, которые являются важной частью мировой культуры. Без этого немислимо становление в развитии подлинной духовности, приобщение к общечеловеческим ценностям. Всем этим и занимается светское религиоведение. Методологической основой формирования мировоззрения у студенческой молодежи (религиоведческий аспект) являются следующие подходы: аксиологический, праксиологический, культурологический, герменевтический.

Существенным моментом в формировании мировоззрения у молодежи является положение религиоведения в системе социально-гуманитарных дисциплин. Оптимальные междисциплинарные связи, особенно с курсами философии, истории, культурологии, этики, аксиологии в религиоведческом плане способствуют усилению мировоззренческого и культурологического потенциала названных дисциплин, помогают учащимся сделать свой мировоззренческий выбор.

Одновременно религиоведение дает возможность высветить ту сторону действительности, которая специально не рассматривается ни в одной из изучаемых дисциплин, а, следовательно, помогает более полно реконструировать историю культуры, отдельные ее страницы и т.д.

В настоящее время происходит что-то непонятное, настораживающее в процессе подготовки педагогических работников, а именно основные смыслоформирующие мировоззрения учителя и его культуру предметы (этика, эстетика, логика, религиоведение, философия) либо ликвидированы, либо доведены по объему преподавания практически к нулю. Обращает на себя внимание, что религиоведение рассматривается как факультативная дисциплина (по выбору), а не обязательная в системе подготовки педагогических работников. По сути дела произошла ликвидация религиоведения как самостоятельной учебной дисциплины, участвующая в формировании мировоззрения педагога, его культуры.

Необходимо напомнить, что в качестве учебной дисциплины «Религиоведение» выполняет, прежде всего, общекультурную функцию, поскольку вооружает студента знаниями о становлении, развитии и функционировании религий, ее взаимосвязи и взаимовлияние на культуру в целом и отдельные элементы в частности.

«Религиоведение» дает возможность студентам активно усваивать категориально-понятийный аппарат, методы исследовательского анализа и основные теоретические модели религиоведения. Курс религиоведения дает возможность будущему специалисту гуманитарии (учителю, педагогу) получить знания, необходимые в профессиональной деятельности, научиться практически применять полученные религиоведческие знания для анализа современной религиозной ситуации, включая проблематику межрелигиозного диалога, религиозных конфликтов и формирования толерантности в обществе. Курс способствует выработке у студентов навыков исследовательской работы, служит подготовке широко образованных, творческих и критически мыслящих специалистов в области образования, умеющих анализировать и прогнозировать сложные процессы в сфере религии и имеющих научное представление о методах религиоведческих исследований. Но главное способствует формированию научного мировоззрения у молодежи, способных вести конструктивный диалог религий и культур в белорусском обществе, а также инициирует развитие

духовно-нравственной позиции студента. Содержание курса «Религиоведение» позволяет будущему специалисту получить знания, необходимые в профессиональной деятельности, научиться практически применять полученные знания для анализа современной нетрадиционной религиозности, консультировать, разъяснять религиозную проблематику всем участникам педагогического процесса.

Важно еще раз отметить, что религиоведение является самостоятельной философской дисциплиной, позволяющей выявлять сущностные и смысловые характеристики религии и ее отдельных феноменов и является методологией для других областей гуманитарного знания, в которых рассматриваются проблемы и вопросы религии и ее взаимосвязь с культурой. А это требует обязательного включения в систему образования будущих учителей и педагогов религиоведения, истории философии, этики, эстетики, философии культуры – как обязательный философско-гуманитарный цикл общественных дисциплин, что позволит создать необходимый фундамент для формирования мировоззрения молодежи, расширить культурные горизонты учителей и педагогов. Поэтому важно вернуться к определению места и роли гуманитарных дисциплин (религиоведения в частности) в процессе подготовке учителей и педагогических работников в высшей школе.

УДК 2

РЕЛИГИЯ, ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ

Лакрисенко Алла Михайловна,

ГУО «Средняя школа № 11 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В Республике Беларусь наблюдается повышенный интерес к религии, особую значимость приобретает поиск путей взаимодействия светского и религиозного образования и воспитания, определение объема и формы интеграции знаний о религии в образовательный процесс с учетом ценностей мировоззренческого плюрализма, свободы совести и вероисповедания.

В последнее время в Республике Беларусь наблюдается повышенный интерес к религии. Это можно объяснить несколькими факторами. Во-первых, в современных условиях для значительной части белорусского общества привлекательным фактором в религии является то, что она ставит в центр внимания общечеловеческие ценности. Существует убеждение, что опору морального поведения, культурных традиций, возрождения общества необходимо искать в религии. Во-вторых, повышение внимания к религии связано со сложностями в современной социальной жизни. Проблемы в экономике, чувство потерянности в мире, неуверенности в завтрашнем дне, материальные трудности приводят людей в церковь.

Реализуя конституционный принцип свободы совести о праве каждого «самостоятельно определять свое отношение к религии», [1, с. 24] законодательство Республики Беларусь закрепляет светский характер государственной системы образования. Статья 9 Закона об образовании определяет, что «национальная система образования Республики Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Государственная система образования и воспитания должна носить в отношении религии мировоззренческий нейтральный характер, предполагает «ознакомление с религиозными традициями», не отдает предпочтение и не предполагает обучения какой-либо атеистической или религиозной идеологии; не направлено на вовлечение обучающихся в религиозные организации; не включает в себя культовые практики и исключает вмешательство ре-

лигиозных организаций в деятельности государственных образовательных учреждений [4, с. 313-314; 5; 6].

В Конституции Республики Беларусь закреплён светский характер государственной системы образования и при этом подтверждено право граждан на равные возможности доступа к образованию независимо от их отношения к религии. Утверждая данный принцип, белорусское государство допускает и приветствует возможность взаимодействия учреждений образования с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их «влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа».

Целью образования и воспитания в Республике Беларусь является формирование разносторонне развитой, нравственно зрелой, творческой личности. Чтобы достичь этой цели существует потребность качественного обновления социально-гуманитарного образования. Для этого необходимо опираться на традиционные ценности, богатое историко-культурное и духовное наследие народа, а также комплексное и эффективное решение задач духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания молодежи. Следует подчеркнуть, что религиозные общины играют важную роль в реализации государственной молодежной политики.

В наши дни особую значимость приобретает поиск путей взаимодействия светского и религиозного образования и воспитания, определение объема и формы интеграции религиозного содержания в образовательный процесс с учетом ценностей мировоззренческого плюрализма, свободы совести и вероисповедания. Существуют несколько приоритетных направлений такого сотрудничества:

1. Улучшение процесса духовно-нравственного воспитания, задачами которого является формирование морального отношения к ценностям, стремление к справедливости и демократии, любви и преданности Родине, трудолюбие, уважительное отношение к людям и чувство собственного достоинства. Эти ценности поддерживает Православная церковь и может использовать в процессе воспитания нравственной личности.

2. Сотрудничество в гражданском и патриотическом воспитании. Для поднятия духа народа и национального самосознания во времена тяжелых испытаний Православная церковь использовала идеи патриотизма.

3. Участие в решении ряда социальных проблем. Это пропаганда ЗОЖ, профилактика ВИЧ/СПИДа, наркомании, алкоголизма. Пропаганда брака и семьи [3, с. 26].

По мнению Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко «Мы всегда опирались на идеи церкви, выработанные тысячелетиями. По сути, выбрали её главным идеологом белорусской государственности. И мы в этом не ошиблись» [2]. Церковь, сотрудничая с государством, улучшает нравственное состояние в обществе. Кроме этого формируется веротерпимость, чувство уважения к семье и Родине. Достигается такая цель, как противодействие распространению наркомании и иных зависимостей, профилактика асоциального поведения и преступности, формирование у молодого поколения высоконравственных социальных идеалов, гражданственности и патриотизма. Религиозные традиции во все времена были важным носителем и генератором общечеловеческих ценностей. В учениях всех традиционных религий, чей духовный опыт и откровения входят в сокровищницу культуры человечества, достойное и определяющее место занимают идеалы и ценности любви к Родине, гражданской добродетели, достоинства человека и уважения к другим людям, семейного благонравия, доброты, честности и терпимости. Обращение к этим ценностям в жизненной практике каждого человека – ключ к достижению лучшего будущего для всех людей, наций и государств.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Минск: Амалфея, 2005. – 48 с.
2. Государство и Церковь решают одну и ту же задачу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.president.gov.by/press47062.print.html>.
3. Сухотский, Н. Школа и Православная церковь: пути и методы взаимодействия / Н. Сухотский // Веснік адукацыі. – 2008. – № 2. С. – 24-28.
4. Старостенко, В.В. Теология в образовательном пространстве Республики Беларусь и обеспечение свободы совести / В.В. Старостенко // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7-9.10.2016, Владимир, ВлГУ): в 6 т. Т. 4. – Владимир, 2016. – С. 312-326.
5. Старостенко, В.В. Религия в светских учреждениях образования: религиозно-правовые аспекты проблемы / В.В. Старостенко // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы: мат. Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 27–28 мая 2014 г. – Минск: Право и экономика, 2014. – С. 254-257.
6. 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.

УДК 78.06:37

КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОЙ ЛИЧНОСТИ

Макаревич Диана Александровна,

Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

В статье представлена позиция обучающихся молодых людей в вопросе отношений с церковью, религией, верой. Духовная личность одухотворяет культурную среду, в то время как культурная среда есть источник формирования духовной личности. Эти две составляющие рассматриваются в контексте взаимовлияния и взаимодействия.

В рамках международного обсуждения очень важных вопросов, посвященных религии, вере, актуальным проблемам современной церковно-исторической науки, современному богословию, мы представляем позицию современной обучающейся молодежи. Здравый смысл подсказывает, сколь сложными могут быть отношения нынешнего поколения молодых людей и церкви, веры, религии. Наш отклик на эту актуальную проблему продиктован несколькими причинами: во-первых, личной заинтересованностью в обсуждении и нахождении компромиссов сосуществования; во-вторых, направленностью научных изысканий в рамках научного кружка по вопросам истории музыки «Знатоки музыки» (руководитель – Сорока-Скиба Г.И.). Эта тема в нашем понимании охватывает не только узкоспециализированные исследования по проблемам изучения современного богословия, религиозоведения, библеистики, но и позволяет охватить и более широкий круг для обсуждения. А именно – включением системы светского образования в лице его непосредственных представителей – обучающихся. Изучение научных источников по интересующей теме показало, насколько многовекторными являются представленные работы. В ряде трудов освещаются представления: чему отдать предпочтение – личности или обществу? Казалось бы, совершенно очевидно, что надо начинать с личности. Она самодостаточна, а присутствие других людей представляет для нее некоторое ограничение. Однако чело-

век реализует себя не в пустом пространстве, но социальном. И как следствие это означает, что личность, не вобравшая в себя социальные задатки, не может быть полноценной. «Гипнотиками коллективизма» называл Соловьев людей, отвергавших идею личности. Подобный взгляд на человеческое существование через призму сугубо общественных масс есть ограниченный и бесперспективный: «...что это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество человеческое?» [6, с. 231].

Человек рождается и умирает. Личностью же, полагал Н.А. Бердяев, не рождаются. Личность, по его мнению, творится Богом или самим человеком. Рассуждая о личности, следует комплексно исследовать биологическую и психологическую составляющие. «Личность, – писал Н. А. Бердяев, – есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью. Индивид может совсем не обладать такой целостностью и единством, может быть разорванным и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью...» [2, с. 408].

Социально-культурная среда является важной сферой формирования личности. Наше нынешнее окружение и статус «обучающихся» позволяет сделать некоторые выводы относительно «духовной личности». Одни, при стремлении добиваться высоких результатов по отдельным дисциплинам и оставляя прочие вне «поля внимания», выглядят не вполне «личностями». Им словно чего-то не хватает. Личность – это работа, которая не должна прекращаться, это путь развития, это постоянный рост. Н.А. Бердяев рассматривал проблему личности как основную для философии. Когда человек рождается, он осознает себя индивидом и может сказать о себе: «Я». Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет, «Я» – это изначальная данность. Личность же, по мнению Бердяева, складывается, развивается, обогащается, становится собою [2].

В настоящий момент мы задаемся важнейшим вопросом: может ли культурная среда быть условием формирования духовной личности? Этот вопрос сложен и однозначному простому ответу не подлежит, т.к. собственно само понятие «культурная среда» также оценивается по-разному. В стенах педагогического университетского колледжа в рамках образовательно-воспитательных мероприятий мы окружены высокообразованными, культурными личностями преподавателей. Их пример (поведенческий, ситуативный) очень часто копируется учащимися. Нередко мотивацией к изменению: внутренним и внешним – становится именно образ педагога как личности высоко духовной и творческой.

Утверждают, что творчество возможно только тогда, когда условия являются подходящими и несут системный характер. Но процесс формирования имеет две стороны – внешнюю и внутреннюю. Можно анализировать лишь видимую часть, в то время как глубинные процессы (погружение, чувствование) субъективны.

По терминологии П.В. Симонова, существуют две разновидности потребностей (биологических, социальных, идеальных): «потребности нужды» и «потребности роста». «Эти две разновидности потребностей обусловлены диалектикой сохранения и развития, присущей процессу самодвижения живой природы, включая человека и общество. Примером нужды в сфере биологических потребностей может служить голод. Овладение уже имеющимися сведениями удовлетворит нужду познания. Потребность роста применительно к познавательной деятельности побуждает искать принципиально новое, отсутствующее в современной науке!» [4, с. 153]. Это значит, что человеку необходимо превращаться в активного, познающего, творческого. Важно, если рядом находится тот, кто знает технологию (как, в какой последовательности, какими средствами добиваться результатов). Академик В.П. Симонов предлагает следующую гипотезу: «На вершине иерархической пирамиды потребностей мы встречаем мотивации, которые

обслуживаются почти исключительно положительными эмоциями. Такова потребность познания и ее разновидность – трудно формулируемая словами потребность в создании и восприятии произведений искусства, так называемая эстетическая потребность. Творчество всегда окрашено положительными эмоциями на этапе возникновения гипотез. Механизм этой закономерности хорошо объясняется информационной теорией эмоций. Ведь новая догадка, предположение, замысел субъективно повышает вероятность достижения цели, вплоть до момента, когда логическая или экспериментальная проверка установят их истинную ценность» [5, с. 154-155].

Таким образом, духовная личность одухотворяет культурную среду, в то время как культурная среда есть источник формирования духовной личности. Эти две составляющие могут рассматриваться в контексте взаимовлияния и взаимодействия и этим далеко не исчерпывается их изучение.

Литература

1. Альтшуллер, Г.С. Как стать гением: Жизненная стратегия творческой личности / Г.С. Альтшуллер, И.М. Верткин. – Минск: Беларусь, 1994. – 479 с.
2. Бердяев, Н.А. Философия свободы: Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
3. Зобов, Р.А. Человечествоведение: самореализация человека / Р.А. Зобов, В.Н. Келасьев // Социология культуры: опыт и новые парадигмы. – СПб., 2008. – Т. 20, ч. 1. – С. 59.
4. Симонов, В.П. Мотивированный мозг / В.П. Симонов. – М.: Наука, 1984. – С. 153.
5. Симонов, В.П. Эмоциональный мозг / В.П. Симонов. – М.: Наука, 1986. – 201 с.
6. Соловьев, В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 567 с.

УДК 2

МОЛОДЕЖЬ И РЕЛИГИЯ: ПО МАТЕРИАЛАМ МЕЖДУНАРОДНОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОПРОСА

Маслова Ирина Ивановна,

Пензенский государственный университет архитектуры и строительства
(г. Пенза, Россия)

Представлен анализ результатов международного социологического опроса молодежи, позволяющий выявить мировоззренческие ориентиры студентов, а также их отношение к преподаванию религиоведения в современном университете. Опрос охватывал около 2000 человек и был проведен в России, Республике Беларусь, Украине и Японии.

Религия в настоящее время сохраняет своё влияние на формирование мировоззренческих установок людей и их поведение. Особенно это видно на примере молодежи, которая отличается от более старших поколений стремлением к поиску новых идеалов, в том числе и религиозных. Кроме того, реальностью современной эпохи являются вспышки религиозного экстремизма и фанатизма, разжигание межконфессиональной и международной розни, использование авторитета религиозных организаций и групп в политических целях. Для многонациональных и многоконфессиональных стран это недопустимо. Важным средством стабилизации общественного сознания может служить просвещение по религиозным вопросам. Например, учебная дисциплина «Религиоведение» имеет большое образовательное значение, т.к. нацелена на изучение основных концепций теории религии, рассмотрение происхождения, развития и функционирования различных вероучений. Религиоведение, будучи комплексным знанием о сложном и изменчивом предмете, носит системный характер, содержит основы истории, антропологии, социальной психологии, социологии, этнографии.

Современная студенческая молодежь, изучающая эту дисциплину, получает возможность проанализировать состояние современных мировых религий, проблему взаимодействия религии, государства и общества. Задачами курса также являются определение места религии в истории духовной культуры, формирование о роли религии в истории человеческой цивилизации, обсуждение дискуссионных вопросов жизни современных конфессий.

В результате изучения религиоведения студенты должны узнать, что собой представляет религия как форма общественного сознания, ее структуру, особенности вероучений и культов основных национальных и мировых религий. Воспитательное значение курса заключается в том, что студенты приобретают навыки толерантного межконфессионального диалога. Данный курс призван воспитывать уважение религиозных убеждений и чувств других людей. Изучая в высшем учебном заведении этот курс, студент получает возможность овладеть искусством понимания других людей, чьи мировоззренческие позиции являются иными.

Все проблемы курса должны излагаться под углом зрения обеспечения прав человека, достижения гражданского мира и межнационального согласия. Необходимо обеспечить соблюдение принципов толерантности, научности и светскости, не допускать пропаганды какой-либо религии или атеизма, а также уделять дополнительное внимание анализу традиционных для данного региона конфессий, особенности которых нашли отражение в культуре и истории населяющих регион народов.

Чтобы ответить на вопросы о том, оказывает ли религия влияние на мировоззрение современной студенческой молодежи, есть ли заинтересованность у студенчества в изучении религии, в 2013-2014 годах был проведен опрос мнений около 2000 студентов России, Украины, Республики Беларусь и Японии. Из них приблизительно поровну женщин и мужчин. Средний возраст опрошенных – 20 лет.

В Российской Федерации были опрошены студенты отдельных вузов четырех округов, а именно: Южного, Сибирского, Центрального, Приволжского. В анкетировании участвовали студенты Москвы (Российский университет дружбы народов), Краснодар (Кубанский государственный аграрный университет), Кемерово (Кемеровский государственный университет), Нижнего Новгорода (Нижегородский государственный университет), Пензы (Пензенский государственный университет архитектуры и строительства). В анкетировании также приняли участие студенты Могилевского государственного университета имени А.А.Кулешова (Республика Беларусь), Киевского государственного университета (Украина), Hokkaido information University, Sapporo Gakuin University (Япония).¹

Чтобы понять, насколько активно студенты вовлечены в религиозную сферу жизни, им были заданы различные вопросы, а именно: относят ли они себя к какому-либо вероисповеданию; посещают ли храмы и как часто; приняли религиозный обряд крещения или нет; исполняют ли основные обряды и предписания своей конфессии; отмечают ли регулярно религиозные праздники; молятся ежедневно или нет?

Как много молодых людей сегодня верят в Бога? Конечно, с математической точностью дать ответ на этот вопрос невозможно. Наше исследование основано на самоидентификации респондента, на субъективной оценке уровня своей религиозности. В связи с этим может происходить некоторое искажение объективной реальности в сторону завышения или занижения оценки степени собственной религиозности, причём часто это происходит произвольно.

¹ Автор выражает признательность религиоведам, которые помогли организовать данный опрос, а именно: профессору В.В. Старостенко, доценту О.В. Дьяченко, доценту О.Н. Шиманской, профессору А.В. Горбатову, профессору М.И. Даниловой, профессору Н.В. Потаповой, профессору Н.В. Володиной, профессору А.Н. Киридон.

Исходя из результатов опроса, можно сделать вывод, что большинство опрошенных в России, Республики Беларусь и Украины – более 70 % считают себя православными, приняли крещение еще больше – свыше 90 %. Но исполняющих православные каноны среди студентов не более 10-15 %. Не считают себя верующими около 12-13 % [1, с. 366].

Выяснилось, что каждый третий опрошенный в России не посещает службы, а 67 % посещают, правда, с разной частотой. Хотя прошли обряд крещения более 90 %. Приблизительно такая же активность в Республике Беларусь и Украине. Но в Японии молодежь вообще не посещает культовые храмы.

Диаметрально противоположные результаты в Японии. Самоидентифицировали себя как буддисты только 10 %, менее 1 % – как католики, остальные 90 % не определили свою религиозную принадлежность вообще. Опрошенные японские студенты не посещают храмы, не исполняют религиозные предписания, но 17 % отмечают религиозные праздники. Подавляющее большинство респондентов назвали себя неверующими – 84 % [1, с. 366].

Однако молодежь интересуется религиозной сферой жизни. Около половины опрошенных в указанных странах изъявляют желание изучать религиоведение в университетах. Респонденты не изучали дисциплину «Религиоведение (История и теория религии)». Опрос был проведен без какой-либо предварительной подготовки, без объяснения значимости данной дисциплины и ее пользы. Данная аудитория была выбрана преднамеренно. Как правило, после изучения этой дисциплины абсолютное большинство студентов подтверждает необходимость введения курса в учебные программы вузов. Нам хотелось узнать мнение неинформированной аудитории.

Отношение студенчества к изучению религиоведения в университете

Страна	ДА	НЕТ
Украина	46 %	54%
Республика Беларусь	45%	55%
Россия	44%	56%
Япония	40%	58%

Итак, религия в настоящее время сохраняет своё влияние на формирование мировоззренческих установок молодежи и ее поведение.

Конечно, проведенное исследование не претендует на какую-либо фундаментальность, однако некоторые выявленные тенденции все же кажутся достаточно интересными. Прежде всего, это некоторое несоответствие между собственной оценкой своей религиозности и объективными показателями.

Кроме того, удалось выяснить, что независимо от религиозных предпочтений каждый второй опрошенный имеет желание изучать религиоведение в светской высшей школе.

Думается, что студенты должны овладеть искусством межконфессионального диалога посредством освоения программы религиоведческого просвещения, позволяющей стабилизировать общественное сознание. Тогда станет возможным избежать межконфессиональных конфликтов в будущем, когда сегодняшние студенты станут определять историческую судьбу планеты.

Литература

1. Маслова, И.И. Актуальные проблемы преподавания религиоведения в высшей школе / И.И. Маслова // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты : сборник статей / Российское объединение исследователей религии ; [ред. кол.: М.И. Одинцов (гл. ред.), О.П. Федирко, С.М. Дударенко, Н.В. Потапова]. – Вып. 11. Владивосток : Дальневост. федерал. ун-т, 2015. – С. 363-368.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ УРОКОВ ИСТОРИИ В СРЕДНЕЙ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЕ

Моргунова Ирина Александровна,

ГУО «Средняя школа № 37 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

В работе указывается на актуальность и необходимость религиоведческого компонента в средней общеобразовательной школе. Краткий экскурс в историю религиоведческого компонента в образовательном процессе подтверждает необходимость введения в систему современного школьного образования ряда тем из области религиоведения. Светская педагогика, лишённая в советский период религиозно-христианских начал, в настоящее время возвращает в поле исследований христианскую православную педагогику, т.к. игнорирование христианских заповедей и норм в воспитании молодого поколения способствовало падению нравственности, деградации личности. Приложение к работе анализирует содержание религиоведческого компонента, изучаемого в 5 классе на уроках истории.

Современные социокультурные условия ставят перед нашим обществом новые задачи. Выпускнику современной белорусской школы необходимо уметь самостоятельно ориентироваться не только в вопросах личного бытия, но и в жизни общества, государства, а также в событиях, происходящих в мире. Историческое образование является одним из важнейших факторов формирования гражданственности, патриотизма, национального самосознания учащейся молодёжи. Оно готовит молодёжь к жизни в постоянно меняющемся мире с учётом накопленного человечеством опыта, воспитывает гражданина и патриота своего Отечества, человека, уважающего культуру и историю других народов. Системные преобразования и глобальные перемены, происходящие в мире, оказывают огромное влияние на процесс обучения истории и обществоведения в общеобразовательных учреждениях Республики Беларусь [1].

В течение нескольких последних лет в обществе ведутся оживлённые, порой острые дискуссии о преподавании в школе религиоведческих дисциплин, факультативных занятий, таких как «Основы православной культуры», «Основы религиоведения», «Культура и религия», «Библия как памятник истории и литературы». Необходимость изучения религии в рамках изучения истории или культуры, с точки зрения современных научных подходов, мало у кого вызывает сомнения. Многочисленные факты истории культуры свидетельствуют, что именно религиозные представления определяют менталитет представителей той или иной культуры, цивилизации, народа. Даже самыми активными критиками изучения религии в школе не подвергается сомнению, например, необходимость изучения религий Древнего Египта, Месопотамии, Древней Греции и др., без понимания которых картина истории этих цивилизаций предстанет либо неполной, либо существенно искажённой. Таким же образом обстоит дело не только с ушедшими, но и с действующими культурами, вряд ли возможно понимание современной западной цивилизации без изучения католицизма и протестантизма, культуры арабского мира – без ислама, а восточнославянской культуры – без изучения православия, многовековая история которого обусловила многие особенности белорусской, русской и украинской культуры.

Аргументы в пользу преподавания религиоведческих знаний указывают на то, что современному человеку необходимо и полезно иметь знания из области религиоведения, но именно знания о религиях, а не знания о Боге. Увы, конкретные вопросы методики реализации религиоведческого содержания в курсе истории в средней общеобразовательной школе, пока не стали предметом отдельного исследования, не конкретизированы методи-

ческие пути эффективной реализации религиозного компонента предмета «Всемирная история. История Беларуси», не определена глубина религиозного компонента.

Если совершить краткий экскурс в историю религиозного компонента в образовательном процессе, то можно отметить, что именно преподавание религии (Закон Божий), имел место в Российской империи (в состав которой входили и белорусские земли), был обязательным предметом в школе. Светский (научный) характер советской школы был закреплён в январе 1918 г. декретом СНК об отделении церкви от государства и школы от церкви. Антирелигиозное воспитание было противопоставлено религиозному. Если до революции на уроках Закона Божия воспитывались и формировались определённые качества православного христианина, то новая власть добивалась удаления религиозных «предрассудков» из сознания учащихся. Методика обучения строилась с точностью до наоборот – существование религии опровергалось и разоблачалось. Новые деятели образования исключили из школьной программы и такой предмет как история, опасаясь, что учителя будут использовать старую досоветскую буржуазную литературу. Зато вместо истории вводились новые предметы – обществоведение и политграмота, которые должны были объяснять религию как «невежественное истолкование материальных фактов». «Марксизм должен явиться на смену старого религиозного миросозерцания» [3, с. 204]. Целью всей антирелигиозной работы было осуществление задач: «разоблачение классово-религиозной сущности религии, пробуждение в учащихся стремления к борьбе с религией, и вооружение их для этой цели материалистическим мировоззрением». Игнорирование христианских заповедей и норм в воспитании молодого поколения способствовало в последующие десятилетия росту цинизма, нигилизма у части советской молодёжи, падению у неё нравственных идеалов, вело к распущенности нравов. Молодёжь уже не знала библейских, христианских предписаний и запретов, у неё размывались нравственные идеалы, росла вседозволенность в личной, интимной жизни. Об этом процессе убедительно писал в своих рассказах и очерках в 1960-е гг. А. И. Солженицын [3, с. 206].

В послевоенные годы продолжается процесс формирования научно-атеистических взглядов подрастающего поколения. Методика преподавания религиозного компонента содержания всемирной истории предусматривала противопоставление атеистическому восприятию того отношения, которое ученик мог встретить в другой, «чуждой для советского человека» среде верующих, и воспитать в ученике критическое отношение к религии и религиозности. Также рекомендовалось отмечать, что «только невежественные люди могут ещё верить в домовых и леших, в которых верили первобытные народы» [2, с. 178].

Характерно, что светская педагогика, лишённая в советский период религиозно-христианских начал, в настоящее время возвращается в поле исследований христианскую православную педагогику. Современная школа отделена от Церкви, но это не означает, что в школьном образовании не может быть религиозной проблематики. Религиозный компонент не предполагает внесения в школу каких-либо религиозных атрибутов, речь идёт о сохранении культурных традиций, о возрождении патриотизма. Православная культура призвана решить очень непростую задачу – научить детей разбираться в истинных и мнимых ценностях, помочь им в выборе своего жизненного пути, в формировании своего духовно-нравственного начала.

Литература

1. Концепция учебного предмета «Всемирная история. История Беларуси». – Минск: НИО, 2009.
2. Люшин, Н.А. Подходы к реализации религиозного компонента содержания истории древнего мира в советской школе / Н.А. Люшин // Вектор науки ТГУ. Серия: Педагогика, психология. – 2013. – № 2.
3. Яшина, М.А. Антирелигиозное образование и воспитание в СССР в 1920-е годы: уроки истории и современность / М.А. Яшина // Вестник ЧГПУ. – 2011. – № 3.

РЭЛІГІЙНЫ ПЛЮРАЛІЗМ У ГРАМАДЗЯНСКА-ПАТРЫЯТЫЧНЫМ ВЫХАВАННІ: ГІСТАРЫЧНЫ АСПЕКТ

Шчэрбін Марына Міхайлаўна,

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

Разглядаецца ўплыў рэлігійнага плюралізму на грамадзянска-патрыятычнае выхаванне ў педагагічнай думцы Беларусі XVI–XVII стст. На падставе аналізу гістарычных крыніц вызначана дэтэрмінаванасць рэлігійна-канфесійнымі працэсамі як ментальна-светапоглядных каардынат, так і выхаваўчых інтэнцый у фарміраванні асобы, адданай свайму народу і Радзіме.

У сучасных умовах рэлігійная свабода з'яўляецца важным асобасным правам, захаванне якога прадугледжвае прызнанне такога ж права за іншымі. Рэлігійная сітуацыя на беларускіх землях гістарычна развівалася ў рэчышчы агульнаеўрапейскіх тэндэнцый. Аднак аб'ектыўныя рэаліі суіснавання ў межах поліканфесійнага і полікультурнага грамадства вымушалі да пошуку кампрамісу, што аказала істотны ўплыў на грамадскія, этнічныя і нават педагагічныя працэсы. Ідэі Рэфармацыі і Контр-рэфармацыі садзейнічалі, шмат у чым, грамадскаму зацвярдзенню і заканадаўчаму замацаванню свабоды веравызнання на беларускіх землях у XVI ст. У такіх умовах запатрабаванай якасцю асобы выступала цяжкімасць, праяўленне талерантнасці, якая мела значны грамадзянска-патрыятычны патэнцыял.

Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. быў замацаваны ў Статуце ВКЛ 1588 г. і заклікаў “мир между разными религиями оберегать” [4, с. 258]. Яго складальнікі, падкрэсліваючы выключную ролю дадзенай пастановы, адзначалі, што “... старались тщательно о том на съезде Варшавском, как бывало примером своих предков, сами между собой мир, справедливость, порядок и оборону Речи Посполитой удержать и сохранить могли” [4, с. 259]. Грамадскія дзеячы вызначалі цяжкімасць галоўнай крыніцай захавання міру сярод падданных княства. Памяркоўнасць набыла распаўсюджванне і як каштоўнасць, і як спосаб урэгулявання грамадска-палітычных праблем, што паўплывала на ментальныя асаблівасці беларусаў, знайшло замацаванне ў грамадзянска-патрыятычным выхаванні. Прыярытэт цяжкімасці садзейнічаў замацаванню на беларускіх землях талерантных асноў жыццядзейнасці з яркім грамадзянска-патрыятычным вектарам. Ідэі яднання і згоды на аснове цяжкімасці з'явіліся больш значнымі, чым грамадска-палітычныя і канфесійныя супярэчнасці, што прадвызначыла развіццё талерантна-гуманістычнай накіраванасці грамадска-педагагічнай думкі XVI ст.

Развіццё прававой сістэмы на беларускіх землях у акрэслены перыяд забяспечыла замацаванне талерантнасці і згоды на заканадаўчым узроўні. У якасці асноўнага крытэрыю захавання грамадскага дабрабыту Радзімы, на думку прававедаў, выступала прававое рэгуляванне ў тым ліку і канфесійных адносін (Л. Сапега, А. Волан). Менавіта закон павінен забяспечыць, каб “... никакого раздора между собой не чинить и не допускать никакого разъединения” [4, с. 260]. У гэтым былі ўпэўнены складальнікі Статута 1588 г. Значнай заваёвай грамадска-прававых адносін канца XVI–першай паловы XVII ст. выступала перакананне, што для прававога грамадства канфесійная прыналежнасць не з'яўляецца прычынай знявагі, крыўды, а тым больш здзекаў, што было замацавана заканадаўча: “... мы, которые являемся разными в вере, мир между собой сохраняют, а в связи с разностью веры и отличия в церквах крови не проливать и не наказывать” [4, с. 260]. Трывалы правыя пачатак канфесійнай свабоды

садзеінічаў падтрымцы талерантных настройў у грамадстве, абумовіў прыярытэт законнасці і цярпімасці ў выхаванні патрыёта і грамадзяніна ў нашых продкаў.

Ідэі выхавання цярпімасці і талерантнасці знаходзяць падтрымку і ў рэлігійнай палеміцы канца XVI–першай паловы XVII ст. І калі католікі і ўніяты адстойвалі ідэі монааркхоўнага грамадства, то для праваслаўных палемістаў па гэтым пытанні была характэрна эвалюцыя поглядаў. Як падкрэслівае Н.А. Кутузава, менавіта праваслаўныя аўтары пад уплывам унутрыпалітычных абставін жыцця ВКЛ канца XVI–XVII ст. прыйшлі “да прызнання роўных правоў іншых народаў і патрэбы ў мірным існаванні розных культур і народаў” [1, с. 47]. Ва ўмовах рэлігійнай дыскусіі “ідэя грамадзянскага міру на аснове верацярпімасці” [1, с. 44] з’яўлялася вызначальнай для грамадскага дабрабыту і насіла ярка выражаны патрыятычны характар у сувязі з тым, што была накіравана на захаванне цэласнасці Радзімы [2; 3].

Літаратура

1. Кутузова, Н.А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII в.: / Н.А. Кутузова. – Минск: Право и экономика, 2005. – 100 с.
2. Майхрович, А.С. Становление нравственного сознания: из истории духовной культуры Беларуси / А.С. Майхрович. – Минск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 206 с.
3. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз / С.А. Падокшын. – Минск: Беларуская навука, 1998. – 111 с.
4. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. камент. / Беларус. Сав. Энцикл.; рэдкал.: І.П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Минск: БелСЭ, 1989. – 576 с.

РЕЛИГИЯ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 2

RELIGIJNOŚĆ DOBY OŚWIECENIA NA PRZYKŁADZIE „PAMIĘTNIKA O STANIE DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO POLSKIEGO I INNYCH WYZNAŃ W POŁOWIE XVIII WIEKU” HUGONA KOŁŁĄTAJA

Halina Aleksiejuk,

Chrześcijańska Akademia Teologiczna (Warszawa, Polska)

W XVIII wieku w Polsce duchowieństwo rzymskokatolickie odgrywało ogromną rolę w polityce wewnętrznej i zewnętrznej, miało wpływ na edukację, kulturę i mentalność społeczeństwa. 40% społeczeństwa należało do stanu duchownego, wiele było zakonów, osób duchowych na różnych szczeblach władzy państwowej. Państwo zdecydowanie faworyzowało rzymski katolicyzm, natomiast w odniesieniu do innowierców przejawiano skrajną nietolerancję. Wręcz negowano istnienie Kościoła prawosławnego. Wiernych zmuszano do wyznawania katolicyzmu, a jedyną ostoją były klasztory i bractwa cerkiewne.

W Polsce duchowieństwo kształtowało politykę wewnętrzną i zewnętrzną kraju w sposób bezpośredni i pośredni, miało wpływ na stosunki społeczne, w znacznej mierze formowało edukację w wszystkich jej szczeblach, jak i wpływało na kulturę, obyczaje i mentalność różnych warstw społeczeństwa. Obraz stworzony przez Kołłątaja daje nam pojęcie o ogólnym poziomie religijnym społeczeństwa w Polsce w XVIII wieku.

H. Kołłątaj m. in. opisał edukację w seminariach w latach 1750-1764. Seminararia misjonarzy były zorganizowane według porządku francuskiego. Dostęp do bibliotek był bardzo utrudniony, natomiast bardziej pilnowano obrządków, a ponadto odbywano praktyki w kościele i w chórze. Edukacja w seminariach trwała maksymalnie trzy lata, jednak zazwyczaj znacznie krócej.

Najwięcej duchowieństwa wywodziło się z ubogich mieszczan i rolników, a szczególnie z gór. Wśród bogatych kleryków byli synowie szlachty mającej i mieszczan z miast znaczniejszych. W XVIII wieku w Polsce istniała wielka ilość klasztorów oraz zgromadzeń męskich i żeńskich. Wynikało to z zacofania i rozkładu systemu państwowego i społecznego. Dzieci szlacheckie, by nie rozdrabniać podupadłych fortun, wdziewały pod przymusem rodziny suknie duchowne [1, s. 149]. Przykładem duchownego takiego pochodzenia jest choćby Ignacy Krasicki [1, s. 141]. Duchownymi często zostawali ludzie przypadkowi, nawet niezainteresowani służbą kapłańską. Bogatych kleryków wyświęcano albo na gotowe beneficja, albo udawali się na dalsze nauki do Akademii Krakowskiej lub do Włoch.

Pamiętnik H. Kołłątaja skupia się raczej na duchowieństwie łańskim, tylko z rzadka wspomina Kościół „Ruski” (tj. unicki) i ormiański. W tamtym okresie Kościół unicki seminarium nie posiadał, biskupi wybierani byli spośród bazylianów, ich wychowanie i edukacja była zakonna [2, s. 17]. Przygotowanie do stanu duchownego polegało na tym, iż młodzież, nauczyszysy się przy cerkwi czytać i pisać, przysługując księdzu i śpiewając z diakami, nabywała wprawy w celebrowaniu obrządków kościelnych. W większości kandydat poziomem wiedzy i wykształcenia nie różnił się od swoich rówieśników we wsi. Dopiero biskup Rudnicki założył seminarium dla księży świeckich, kształcenie polegało jednak tylko na dwóch tygodniach nauki, a prócz tego zajmowano się zlatynizowaniem ich wyglądu zewnętrznego. Później już wymagano przebycia rocznej próby, a w tym czasie uczono teologii. Również w przypadku duchowieństwa prawosławnego większość nie miała należytego przygotowania, za wyjątkiem tych, którzy kształcili się na terenie Rosji, głównie w Kijowie.

Duchownym przyznawano ważne stanowiska w życiu kraju. Prymasa, arcybiskupów, biskupów polskich król mianował, a papież konfirmował [2, s. 24]. Tenże prymas pełnił w razie potrzeby funkcję interreksa. Duchowieństwo łacińskie należało do wielu części rządu, biskupi mieli pierwsze miejsce w senacie. Urząd kanclerzy i podkanclerzy koronnych pozostawał w ręku duchowieństwa świeckiego. Wszyscy księża wyjęci byli spod władzy sądów krajowych, a podlegali tylko własnym sądom, do których należały sprawy o dziesięciny wszelkie zapisowe i testamentowe. Każdy pleban miał wpływ na domowe interesy właścicieli, nawet jeśli chodzi o sprzedawanie ziemi innowiercom, budowanie przez tych ostatnich swoich własnych obiektów kultu i chowania przez nich zmarłych. Księża mogli też udzielać kar fizycznych, aprobowali wydawanie książek, ale i ingerowali w prawa krajowe. Rósł zarówno fanatyzm, jak i niechęć do księży i obojętność wobec religii [2, s. 36-37].

Biskupi polscy łacińskiego obrządku byli senatorami. Z tego powodu praktycznie ich rolę w zakresie sprawowania sakramentów i obrzędów wypełniali sufragani [2, s. 24]. Arcydiaconi spełniali funkcję wizytatorów. Hierarchia miała niewielki kontakt i wgląd w życie wiernych. Zakonnicy chodzili od parafii do parafii, jak gdyby wśród pogan i heretyków, odprawiali msze, nauczali lud nic nie umiejący, w tej mierze wprawiali go do praktyk, nabożeństwa itd. [2, s. 39]. Kazania dobre głosili także zakonnicy, spowiadać się też lud chodził do kościołów zakonników.

Okolo 40% ludzi oświeconych tego okresu stanowili duchowni. To oni przyczynili się do przeprowadzenia reform w systemie oświaty, prowadzili i wykładali w Akademii i kolegiach. Na wszystkich szczeblach edukacją zajmował się Kościół i zakony, nawet istniały szkoły klasztorne dla młodzieży żeńskiej pochodzenia szlacheckiego i mieszczańskiego [4, s. 189-195]. W końcu XVII i w XVIII w. zakony intensywnie rozwijały się przede wszystkim na ziemiach wschodnich, gdzie w ramach szerokiej akcji oświeceniowej i rozbudowy struktur kościelnych prowadziły energiczną działalność misyjną. Okolo połowy XVIII w. w niektórych klasztorach doszło do pewnych prób reform i pogłębienia życia wewnętrznego, o lokalnym jednak znaczeniu. Od początku lat 1770-ych datuje się stopniowy upadek zakonów, idący w parze z nasilającą się krytyką, dotyczącą zwłaszcza zgromadzeń kontemplacyjnych. Przeciw zakonom występowały sejmy i sam król Stanisław August Poniatowski [4, s. 187-188]. Analizując *Monachomachię* I. Krasickiego, M. Klimowicz wyjaśnił jej genezę historyczną, a mianowicie stwierdził, iż oprócz jezuitów i pijarów, którzy próbowali iść z duchem czasu, reformowali swoje szkoły, włączali się do prac nad modernizacją państwa, większość klasztorów, zwłaszcza tzw. żebraczych, pozostawała wroga ideom oświecenia. W okresie rozwoju działalności Komisji Edukacji Narodowej i prac nad tzw. kodeksem Zamoyskiego (1776-1780), który zawierał nowelizację prawodawstwa, m.in. ograniczenie przywilejów duchowieństwa, z klasztorów wychodziły głosy opozycji i zaciekle ataki [1, s. 149-150].

Pod koniec XVIII wieku do masonerii wstępują nawet niektórzy biskupi i księża, zachwiała się powierzchowna religijność sarmacka, nastąpiło rozchwianie obyczajów, osłabienie autorytetu rodziny i postawy libertyńskie [4, s. 214].

Największy odsetek parafii prowadzonych przez kler zakonny znajdował się na ziemiach litewsko-ruskich, czyli na terytoriach w dużym stopniu jeszcze w XVIII w. misyjnych [4, s. 209]. Na Litwie panowie i duchowieństwo musieli przymuszać „serca ozięble do oddawania chwały Bożej w domach świętych”. W niektórych parafiach wierni mieli po kilkadziesiąt kilometrów do kościoła... Negowano wręcz samo istnienie Kościoła prawosławnego, zmuszano lud do przystąpienia do unii, ale nie można było ich skłonić do chodzenia do kościoła...

Obraz ten można uzupełnić jeszcze informacjami o sytuacji innowierców w Polsce. W latach 1717-1736 i w 1764, kiedy na Zachodzie zaczynało wkraczać na szeroką drogę

tolerancji religijnej, prawa innowierców (prawosławnych i protestantów) w Rzeczypospolitej zostały mocno ograniczone. Prawo zezwalało polskim innowiercom tylko na nabożeństwa w domach prywatnych, bez kazań i śpiewu [4, s. 214]. Przez całe XVIII stulecie władze polskie dążyły do całkowitej likwidacji Cerkwi *greckiej* [5, s. 463]. H. Kołłątaj nie wspomina nawet o prawosławnych, jak gdyby nie istnieli. S. Litak mówi o działalności „misyjnej” w Wlk. Księstwie Litewskim, a przecież chrzest Rusi Kijowskiej miał miejsce w 988 roku, przed podpisaniem unii brzeskiej w 1596 roku Kościół prawosławny w Polsce składał się z dziesięciu diecezji... Dlatego życie religijne Kościoła prawosławnego za panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego opierało się głównie na ośrodkach zakonnych. Klasztory wykazały dużą odporność i zachowały wyznanie prawosławne w większym stopniu aniżeli parafie świeckie [5, s. 455]. Ważną rolę odgrywały bractwa cerkiewne, mające za zadanie obronę duchowych i materialnych interesów Kościoła prawosławnego [4, s. 214]. W drugiej połowie XVIII wieku Kongregacja Pińska zdecydowała o objęciu szkolnictwem dzieci duchownych, szlachty i mieszczan, a nawet dzieci chłopskich zgodnie z prawem krajowym. Obowiązek zorganizowania i utrzymania szkół parafialnych mieli proboszczowie i przełożeni monasterów. Władze cerkiewne rozpoczęły przygotowywanie podręczników do nauki religii i materiałów pomocniczych. Wprowadzone reformy przyczyniły się do rozwoju oświaty wśród społeczności prawosławnej, ale przeszkodziły to wybuch wojny polsko-moskiewskiej i rozbiory [5, s. 461].

Brakowało konsekwentnej polityki państwa w stosunku do innowierców. Faworyzowanie wyznania katolickiego jako religii panującej doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec prawosławnych i protestantów. Taka postawa władz polskich przyczyniła się do objęcia opieki nad innowiercami w Wielkim Księstwie Litewskim przez Rosję i Prusy. [5, s. 463]. Ostatecznie stosunek państwa do Kościołów w Rzeczypospolitej uregulować miał pierwszy artykuł Konstytucji 3 Maja, który uznawał katolicyzm za wyznanie panujące, a odstępowanie od niego uznawał za przestępstwo, co zresztą wynikało z żywionej przez Stanisława Augusta obawy przed masową konwersją ukraińskich chłopów greckokatolickich na prawosławie. Jednocześnie jednak Konstytucja 3 Maja zapewniała niekatolikom wszystkich wyznań swobodę wyznania i kultu, potwierdzając w tym zakresie, już bez zewnętrznego nacisku, oświeceniowe zasady tolerancji wyznaniowej wprowadzone w latach 1767-1768. Uchwalono w maju 1791 r. generalne zasady regulujące relacje państwo-kościół, jednak w wyniku dramatycznego dla państwa rozwoju wypadków politycznych w następnych latach miało się okazać pozbawione praktycznego znaczenia [3, s. 660].

Religijność w dobie oświecenia była bardziej formalna, powierzchowna, obrzędowa, pozornie bez głębszej wiedzy o treści wiary i Tradycji, z duchowieństwem i klasztorami częściowo niezainteresowanymi i niezaangażowanymi w życie religijne. A przy tym trzeba przyznać, że kiedy Europa Zachodnia bardziej lub mniej świadomie krytykowała, odrzucała czy wręcz zwalczała i religię, i Kościół, Polska wiary nie straciła, utrzymała się przy chrześcijaństwie i jego wartościach moralnych.

Bibliografia

1. Klimowicz M. Oświecenie. – Warszawa: PWN 1977. – 548 s.
2. Kołłątaj H. Pamiętnik o stanie duchowieństwa katolickiego polskiego i innych wyznań w połowie XVIII wieku. – Poznań: 1840.
3. Kriegseisen W. Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-Kościół między reformacją a oświeceniem. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2010. – 710 s.
4. Litak S. Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994. – 264 s.
5. Mironowicz A. Kościół prawosławny w Polsce. – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2006. – 917 s.

ТЭМА ПАКУТ ПРАЗ ВОБРАЗ ХРЫСТА Ў БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ

Бароўская Ірына Анатольеўна,

Гомельскі дзяржаўны медыцынскі ўніверсітэт (г. Гомель, Беларусь)

Многія беларускія паэты, задумваючыся над праблемай трагедыйнасці ў лёсе беларусаў, звярталіся да Біблейскіх матываў. Паняцце 'пакуты' выступае ў праваслаўі вельмі важным, калі пачынаецца размова аб выратаванні. Аўтар на прыкладзе твораў Н. Арсенневай звяртаецца да вобраза Хрыста, да паняцця 'пакут' і робіць вывад аб неларыўнай сувязі гісторыі і будучыні

Трагедыя беларускага народа, яго гісторыі хвалювала і хвалюе прадстаўнікоў літаратуры і культуры. Многія беларускія паэты, задумваючыся над праблемай трагедыйнасці ў лёсе беларусаў, звярталіся да Біблейскіх матываў. Паняцце 'пакуты' выступае ў праваслаўі вельмі важным, калі пачынаецца размова аб выратаванні. Гасподзь наказвае чалавеку праз пакуты пачынаць жыць па Боскіх законах. Гісторыя Сусвету пачалася з грэхпадзення Адама і Евы, пасля чаго ў наш свет увайшла варожасць, і пачалася барацьба Добра і Зла. Тайну Сусветнага Зла раскрывае Біблія, распавядаючы аб ролі сатаны, які бязлітасна не адпускае ўсё чалавецтва, адводзіць людзей ад Бога, ад пакаяння, залівае крывёю і слязьмі усю зямлю. Прафесар І. Штэйнер у артыкуле «Цар бязлітасны», разважаючы над канцэптам 'голад' ў беларускай і сусветнай літаратуры, ахоплены моцным уражаннем, прыводзіць успаміны Н. Арсенневай, якая, адказваючы на пытанне «Чаму ў Вашых творах так многа смутку?», адказала так: *«На гэта мела ўплыў само жыццё ў Вільні. Жылі мы ў вельмі цяжкіх умовах, што і адбілася на маіх вершах. Сястра памерла ў дарозе, пакуль мы ехалі, бацька захварэў, маці таксама была хворая, працы не было. Калі я вучылася ў беларускай гімназіі, дык вельмі часта мы клаліся спаць, не еўшы, ішлі ў гімназію. Усё гэта мела падсвядомы ўплыў на творчасць»* [1, с. 277].

У сваёй творчасці Наталля Арсеннева апісвала вялікае свята Ўваскрасення Хрыстова ў вершах «Уваскрэсьні», «Дай, Добры Кон», «Святая Уваскрасення», «Ён граць ня сьціхне», «Радасьць», «І была там вясна...», дзе яскрава праступае матыў 'Ўваскрасення-Адраджэння': уваскрасае Хрыстос – уваскрэсне і край беларускі. У аснове – ўсеахопная радасць, якая ў гэты дзень запайняе прыроду і душу чалавека. Літаральна ў кожным з гэтых твораў сустракаем глыбокую веру ва ўваскрасенне Беларусі, таму што ўваскрос Хрыстос: *...Ускрэсьне Край, бо ў Ён ускрос! Мацней за смерць, за ўсё, каханьне зямлі, дзе ад дзіцяці ўзрос... Устань-жа, ўстань, ускрэсьні сяньня, мой Край, як уваскрос Хрыстос!* [2, с. 236]

У вершы «Асення дарога» сіла жыцця перамагае смерць, сіла духу пераадоўвае пагібель: *«Сьвет ёсьць, дык ёсьць чалавек! А пакуль ёсьць чалавек — можна з крыві і руінаў веліч ідэяў снаваць, найпрыгажэйшых за ўсё, можна натхнёна гарэць за чалавецтва... і гінуць, каб на руінах жыцця зноў красавала жыццё!»* [2, с. 86]. Апошнія радкі яскрава перадаюць матыў Уваскрасення Хрыста, які праз пакуты прыняўшы смерць, загінуў за ўсё чалавецтва, даў надзею на перамогу над смерцю. Вясновыя лозы ў свята Вербнай Нядзелі, што пачынае тыдзень вялікіх пакутаў Хрыста, «яны, жывыя, набрынялыя сокамі вясны, падрываваныя, каб паўстаць ахвярай, аддаць сваё цела, як Ісус Хрыстос, каб смерцю сваёй аднавіць надзею на вечнае жыццё» [3, с. 248]: *...Даць ахвярнае цела На нясьцярпную сьмерць, пад нажы, Каб у ладаных Вербнай Нядзелі Серабранай вярбою аджыць* [2, с. 248].

Вяршыняй духоўнай паэзіі Наталлі Арсенневай стаўся знакаміты гімн «Магутны Божа!» (у 1947 годзе тэкст быў пакладзены на музыку кампазітарам М. Равенскім),

дзе ў палымяным, шчырым звароце да Бога людзі аб'ядноўваюцца ў адзіным душэўным парыве ўносіць малітву за лёс Беларусі, за шчасце, мір і спакой роднай Бацькаўшчыны:

*Дай урадлівасць жытнёвым нівам,
Учынкам нашым пашлі ўмалот.
Зрабі свабоднай, зрабі шчаслівай
Краіну нашу і наш народ* [2, с. 115]

У вобразе безыменнага вандроўніка ў вершы «Ён дайшоў» праступаюць рысы Хрыста – адзінокага, выгнанага з родных мясцін: «*Ён ішоў па росах, па жарсьце, Ногі ранамі крывавамі зайрэдзелі, Вецер стрэчны вочы прыгасіў*» [2, с. 181]. Праз радкі яркава праступае вобраз беларуса, які, як і Хрыстос – блудны сын, вандроўнік, выгнаннік. Чаканы прытулак, родны дом, які ў мроях паўставаў раем, раптам з'явіўся змрочнай карцінай разбурэння.

Паслядоўнае адстойванне хрысціянскіх ідэалаў было характэрна для Наталлі Арсенневай на працягу ўсёй яе творчасці. Тэма адраджэння Беларусі стала амаль галоўнай у творах паэтаў беларускай эміграцыі.

Вяртаючыся да вобраза Хрыста ў беларускай паэзіі, успомнім верш «Ён дайшоў» [2, с. 69] Н. Арсенневай. Тая ж духоўная слепата, якая не знікае з зямлі, што і не дае прыняць і спазнаць з'яўленне Сына Божага. «*Старая, як свет, праўда і непакісьныя ў сваёй духоўнай слепаце людзі, якія не ведаюць, што твораць*» [3, с. 65].

«*Історыя для нас – пророк і апостол*» [4, с. 104]. Мы часта спрабуем схавацца ад яе ў сваіх палітычных і жыццёвых справах. А чалавецтву неабходна ўглядацца ў з'явы, якім мы сталі сведкамі ў прамежак свайго часу і збіраць усё, што выступае сутнасцю гістарычнага працэсу. «*В знаках и символах каждого времени открывается Слово, к нам обращенное. Только ради его торжества дается человеку жизнь и человеческая история*» [4, с. 104].

Літаратура

1. Штэйнер, І. Цар бязлітасны *Канцэпт голаду ў беларускай і сусветнай літаратуры* с. 277 Дзеяслоў: Літ.-маст. часоп. / заснав. – М-ва інфарм. Рэсп. Беларусь. – 2009, жнівень. – Мн. : Медысонт, 2016. – № 2 (81).
2. Арсеньнева, Н. Між берагамі. Выбар паэзіі / Н. Арсеньнева. – Нью-Ёрк ; Таронта : БІНІМ, 1979. – 350 с.
3. Петрушкевіч, А. Наталля Арсеннева : шлях да Беларусі : манаграфія / А. Петрушкевіч. – Мн. : Кнігазбор, 2013. – 179 с.
4. Тайна слова / По благословению Высокопреосвященного ИОАННА, Архиепископа Белгородского и Старооскольского, председателя миссионерского отдела Московской патриархии. – Санкт-Петербург, Москва : «Диоптра», «Лествица», – 2002. – 191 с.

УДК 821.161

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАРТИНИАНА БЕЛОЗЕРСКОГО XVIII ВЕКА: СТРУКТУРА И АРХЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

Ожогин Михаил Владимирович,

ФГБОУ ВО «Вологодский государственный университет» (г. Вологда, Россия)

В статье анализируется, введенная нами в научный оборот вторая редакция жития преподобного Мартиныана Белозерского, показано посмертное почитание преподобного Мартиныана и исцеления прошедшие у мощей преподобного. Также анализируется первая и вторая редакции жития преподобного Мартиныана Белозерского.

Летом 2018 года Богородице – Рождественский Ферапонтов монастырь празднует 620-летие со дня основания. Расцвет обители приходится на время игуменства преподобного Мартинаиана Белозерского. Преподобный Мартинаиан - ученик Кирилла Белозерского, отданный ему на воспитание в возрасте 10 лет. После преставления преподобного Кирилла Белозерского Мартинаиан, ушел за сто верст от монастыря на остров в озере Воже. В скором времени ему пришлось занять пост игумена Ферапонтова монастыря. В 1447 он помог Василию Темному вернуть Московский княжеский престол. Преставился преподобный Мартинаиан 12/25 января 1483 года. Вероятней всего, что преподобные Ферапонт и Мартинаиан и были канонизированны на одном из Макарьевских соборов.

Житие преподобных Ферапонта и Мартинаиана было написано неизвестным иноком Ферапонтова монастыря. Житие преподобного Мартинаиана как бы продолжает житие преподобного Ферапонта. Тексты имеют ряд общих особенностей и одну общую Похвалу в конце. Житие Мартинаиана существует в нескольких редакциях, отметим то, что вторая была написана практически сразу за первой. Во второй версии имеется ряд дополнений, связанных с чудесами у гроба преподобного [2,196]. Вторая редакция жития была опубликована в 1993г., а затем в 2014 г.

Однако в фонде Вологодского музея-заповедника хранится неопубликованный список жития преподобного Мартинаиана Белозерского XVIII века. Вероятней всего, что это вторая версия жития XVI века, но с добавлением еще некоторых чудес. Если в житии XVI века 9 чудес преподобного, то в исследованном нами списке уже 16 чудес.

Чудеса, сотворенные у гроба чудотворца по житию XVI века: «Чудо 1, О Павме» – исцеление от телесного недуга; «О болевшем животом» – исцеление от телесного недуга; «О расслабленном» – исцеление от телесного недуга; «О беснующейся женщине» – исцеление от беснования; «О другой беснующейся женщине» – исцеление от беснования; «О другой беснующейся женщине» – исцеление от беснования; «О беснующемся юноше Никифоре» – исцеление от беснования; «О беснующемся дьяке Симеоне» – исцеление от беснования; «О больном юноше» – исцеление телесного недуга.

В архивном деле также хранятся: «Доношения игумена Ферапонтова монастыря о раскрытии гробницы преподобного Мартинаиана»; «Житие и чудеса преподобного Мартинаиана Белозерского и др.» Дело начато 10.12.1745 года и окончено 11.12.1745. Исходя из этого, можем сделать вывод, что список жития XVIII века был создан в 1745 году, в годы правления Елизаветы Петровны. Это может свидетельствовать о политике «Защитницы Церкви» в лице императрицы Елизаветы после тяжелого положения церкви в годы правления Анны Иоанновны.

Житие преподобного написано на 42 согнутых листах размером 440х700 мм., 7 разными почерками: Лист 1 – почерк 1; Лист 2 – почерк 2; Лист 3 – 9 – почерк 3; Лист 10 – 17 – почерк 4; Лист 18 – 25 – почерк 5; Лист 26 – 32 – почерк 6. На 1 листе изложена ведомость из Духовной консистории Вологодской епархии об обретении мощей преподобного в 1513 году, а также что у его гроба происходят чудеса. Со 2 по 32 листы – это список жития XVI века, но с добавлением новых чудес, сотворенных в XVII – XVIII веках. Лист 39 – 41 – почерк 7: на данных страницах опись чудес преподобного Мартинаиана, написанная седьмым почерком, примерно по такому типу: *Имя – недуг – приход в Ферапонтов монастырь к гробу чудотворца – «и с того дня здрав быв».* Таким образом, делаем вывод, что список жития писался несколькими людьми. В XVII-XVIII веках были добавлены следующие чудеса, приведем два случая чудес преподобного Мартинаиана Белозерского из редакции XVIII века.

ЧУДО 11 *Чудо сонное юноше быть в расслаблении*

«Некий юноша Федор. Сия в расслаблении лежаще многая время явися ему старец светлаго образа седее, яко в сонно видении на чал [сын] аще хощений здрав пой-

ди в ФерAPONTOB монастырь к преподобному Мартиниану, помоляся будешь здрав, яко посла глас ему Господь. В ФерAPONTOB монастыре [...] помолился чудотворцу Мартиниану обещани положи и Бога благодаря. И поиде смиренне [...] тох вообитель пречистыя Богородицы, чудотворца Мартиниана молебное пение совершив у чудотворца гроба помолился [...]. Радовася благодаря Бога, Богородицу и чудотворца Мартиниан Бысть это #ЗРНЗ».

Сонное чудо расслабленному юноше

Некий юноша Федор долгое время лежал в расслаблении. Явился ему во сне старец светлого образа и сказал: «Если хочешь исцелиться, то иди в ФерAPONTOB монастырь к преподобному Мартиниану и помолись. И пошел он смиренно в обитель Пресвятой Богородицы и чудотворца Мартиниана. Совершил молебен и помолился у гроба. Радовался он и благодарил Бога, Богородицу и чудотворца Мартиниана. Было это в 7157 году.

Это первое чудо, описанное в житии XVIII века на 25 (27) листе. Год сотворения чуда – 1649, спустя 136 лет после обретения мощей преподобного и начала первых чудес у его гроба.

В качестве второго текста приведем один из случаев в «описи чудес» с листов 39-41.

ЧУДО 14 Текст:

«169 В 7 Земледелец веси Цыпины Иоанне [...] и ведома его [...] и преподобного [...] певшее молебныя и моляся приходя ко гробу три дни [и здрав встав]».

Перевод: Земледелец из деревни Цыпино Иоанн [...] пел молитвы и три дня к гробу ходил и здоров стал. Чудо описано на листе 27(29), произошло в 1691 году.

Таким образом, нам удалось ввести в научный оборот позднюю редакцию жития преподобного Мартиниана Белозерского XVIII века. Доказали, что чудеса преподобного зафиксированы не только в XVI веке, но и в XVII–XVIII вв., что говорит о небесном заступничестве святого. Установили, что большинство чудес – это исцеление бесноватых людей по житию XVI века (5 из 9 чудес о бесноватых). В добавленных чудесах поздней редакции эта тенденция продолжается. Итак, по чудесам обеих редакций мы делаем вывод, что преподобный Мартиниан помогает в исцелении беснующихся и от телесных недугов.

Литература

1. ВГИАХМЗ, ф.2, оп.1, д.27. XVIII в.
2. «Преподобные Кирилл, ФерAPONTOB и Мартиниан Белозерские». Серия «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях» Статьи, тексты, перевод с древнерусского, комментарии. – СПб., «Глаголь», 1993. – 309 с.

УДК 81.432.4-7+81.002.1

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЯЗЫК В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИСТИКЕ КАК ОБЪЕКТ СОЦИОЛОГИИ ЯЗЫКА И КВАНТИТАТИВНОЙ СЕМАНТИКИ

Плисов Евгений Владимирович,

Нижегородский государственный лингвистический университет
им. Н. А. Добролюбова (г. Нижний Новгород, Россия)

В работе рассматриваются различные аспекты языка религии, религиозного дискурса, религии как социального института, анализируются возможности изучения этих явлений с позиций социологии языка и квантитативной лингвистики в современной германистике.

В проблемном поле язык и религия возможно выделение нескольких объектов и направлений научного поиска. Одним из перспективных подходов является изучение

религиозного языка с позиций социологии языка и квантитативной лингвистики [1]. В рамках этого направления религия осмысливается как социальное явление, соответственно, отношения религии и социальной структуры и их языковые особенности могут стать предметом изучения социологии языка [2]. На начальном этапе работы этого направления предметом изучения стал церковный язык. В. Дале и М. Рексин делают свои лингвосоциологические наблюдения над церковным языком на примере проповедей на радио [3], это одно из самых первых эмпирических исследований в указанном ключе. По их мнению, социальные группы и институты, в том числе церкви, развивают свой специфический язык, который облегчает коммуникацию членов группы и создает дистанцию по отношению к другим общественным группам [4]. Проповеди, в которых цитируется современная художественная литература, упоминаются марки автомобилей, ключевые слова из области политики, экономики, культуры, техники, с лингвосоциологической точки зрения являются приметой того, что церковь приспособливает свое коммуникативное поведение к формату среднестатистического гражданина. В языке проповеди проявляется понимание идеологии общества, которое может быть описано в категориях «традиционное» и «консервативное». Ученые указывают, что почти в каждой второй проповеди в связи с политическими событиями употребляются существительное *Katastrophe* и прилагательное *katastrophal*. Таким образом происходит уподобление природных катастроф и политических катастроф, которое может привести к тому, что христиане принимают войны как нечто неизбежное или как вмешательство Бога, и, как следствие, происходит утрата обществом ответственности за происходящее.

В рамках отдельных лингвосоциологических наблюдений возникает необходимость обращения к методам квантитативной семантики и компьютерной лингвистики, чтобы с помощью формализованных способов представить языковое и социальное значение церковной проповеди. Например, с помощью контент-анализа возможно объективное представление содержательной структуры: анализ частотности распределения всех слов, частоты употребления определенных ключевых слов или тем может дать информацию о тенденциях и языковых предпочтениях в определенный период времени, прогнозировании воздействия на адресата и т.д. К.-Г. Лютке предлагает обзор контент-ориентированных исследований религиозного языка [5], отмечая при этом включение контент-анализа в теологическую дисциплину – гомилетiku.

С помощью методов квантитативной лингвистики Х. Мозель изучает интенции и смысловые структуры общества, под этим он понимает процесс использования темпорально и локально обусловленного развития смысла, который можно определить, проанализировать и сконструировать с помощью языка [6]. В качестве текстового массива автор использует 2700 пастырских посланий католических епископов Германии. Единицей содержательного анализа явилось предложение, на основе формализованных предложений было создано контекстуальное поле и определено информационное ядро. Автор проанализировал значение для социальной системы того смысла, который заключен в информационном ядре. Для полноты анализа учитывались внешние факторы (региональные особенности, возраст, происхождение и профессиональный путь).

Материалом исследования становится и язык конфессиональной общности. Например, Э. Фишер при анализе языка Исповеднической церкви Германии опирается не только на методы контент-анализа ключевых документов, но и на более широкий дискурсивный подход [7]. В фокусе исследователя находятся вопросы трансформации и рекуррентности на различных этапах деятельности этого сообщества. В качестве сопутствующих методов привлекаются также конверсационный и интерпретативный анализ, например, при изучении духовных бесед [8]. Однако не до конца решен-

ным остается вопрос «легитимности» изучения религии социологическими методами, например, с помощью контент-анализа, наблюдения, социометрического и экспертного опроса, эксперимента, а также интерпретации результатов такого анализа.

В последних работах религия и конфессия оцениваются, с одной стороны, как важный социолингвистический фактор [9], который требует исследования в аспекте формирования индивидуальной, групповой и национальной идентичности, в том числе как сообществообразующий фактор в ситуации языкового и религиозного меньшинства или диаспоры. С другой стороны, на материале корпусов исследователи изучают степень религиозности и пытаются делать выводы о зависимости секуляризации и присутствия «религиозного» в речи, а также о десаκραлизации, а иногда о намеренной профанации исконно религиозных языковых единиц [10].

Работы по социологии языка и квантитативной семантике в отношении религиозной коммуникации способствуют дальнейшему осмыслению религии как социального явления. Использование понятийно-терминологического аппарата лингвистики способствует обогащению религиоведения и теологии, помогает глубже понять и точнее описать механизмы коммуникации в религиозной сфере и аспекты социального конструирования в религиозном дискурсе.

Литература

1. Плисов, Е.В. Язык и религия в проблемном поле германистики: научные мероприятия и направления поиска / Е.В. Плисов, Ю.Н. Зинцова // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. – 2013. – № 23. – С. 164–168.
2. Alheit, P. Soziolinguistik / P. Alheit // Sprachwissen für Theologen / Hg. von H. Fischer. – Hamburg: Furchе-Verlag, 1974. – S. 55–58.
3. Dahle, W. Im Gefängnis des Gruppenjargons? Sprachsoziologische Probleme der Kirchensprache, erläutert an Beispielen aus Berliner Rundfunkpredigten / W. Dahle, M. Rexin // Medium: Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit. – 1964. – № 1. – S. 265–282.
4. Kopperschmidt, J. Kommunikationsprobleme der Predigt / J. Kopperschmidt // Die Fremdsprache der Predigt: Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung. – Düsseldorf: Patmos-Verl., 1970. – S. 30–57.
5. Lütcke, K.-H. Contentanalyse / K.-H. Lütcke // Sprachwissen für Theologen / Hg. von H. Fischer. – Hamburg: Furchе-Verlag, 1974. – S. 82–96.
6. Mosell, H. Sprache im Computer, ein Weg zur Gesellschaftsanalyse? Eine Untersuchung der Möglichkeiten automatisierten Inhaltsanalyse anhand der Wahlhirtenbriefe des deutschen Episkopates seit 1946 / H. Mosell. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. – 211 S.
7. Fischer, E.K. Zur Sprache der bekennenden Kirche (1934–1943): eine soziolinguistische Untersuchung / E.K. Fischer. – New York; San Francisco; Bern; Baltimore; Frankfurt am Main; Berlin; Wien; Paris: Lang, 1993. – 213 S.
8. Hauschildt, E. Alltagsseelsorge: eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburts-tagsbesuches / E. Hauschildt. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. – 461 S.
9. Huppert, A. Kommunikationsporträts zweier Bibelkreise. Konversationsanalytische Fallstudien zur konfessionellen Identitätsbildung / A. Huppert. Diss. – Mannheim, 2007. – 514 S.
10. Jost, M. Säkularisierung des Profanen oder Profanisierung des Sakralen? Die Religiosität junger Frauen aufgezeigt am Beispiel ihres sprachlichen Ausdrucks zum Begriff der Religion / M. Jost // Profan – sinnlich – religiös: theologische Lektüren der Postmoderne. – Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Lang, 2005. – S. 401–418.

УДК 2

АДНОСТРАВАННЕ РЭЛІГІЙНЫХ АДНОСІН НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У РАМАНЕ У. КАРАТКЕВІЧА “КАЛАСЫ ПАД СЯРПОМ ТВАІМ”

Самалазава Наталля Міхайлаўна,

ДУА “Сярэдняя школа № 1 г. Круглае” (г. Круглае, Беларусь)

У рабоце зроблена спроба адлюставаць рэлігійныя адносіны на беларускіх землях у перыяд з канца X да сярэдзіны XVIII ст. на падставе рамана У. Караткевіча “Каласы пад сярпом тваім”.

У рамане У. Караткевіча “Каласы пад сярпом тваім” рэлігійныя адносіны не з’яўляюцца асноўнай тэмай. Аднак без іх шматлікія палітычныя і сацыяльныя працэсы тагачаснага грамадства засталіся б незразумелымі.

У кнізе першай “Выйсце крыніц” пан Юры распавядае сыну пра будаўніцтва магільні Загорскіх : “... Тут было паганскае капішча... Якому богу яны маліліся – ніхто не ведае. Бо з іх не ўцалеў ніхто... Яны пакінулі гэтыя камяні і гэты серп маладзіка і зніклі, як аблогі. Тут яны збіраліся, а гэты камень і чаша на ім былі, відаць, ахвярнікам. Колькі год так было – невядома. А потым з Полацка прыйшоў Дняпром бліжні дружыннік Глеб, і тады гэтыя людзі ўбачылі кроў... Капішча шукалі доўга. І знайшлі... І вось пад гэтымі камянямі загінулі ўсе яго абаронцы. Да аднаго.” [3, с. 74]. Ва ўр’юку размова ідзе пра адзін з самых неадназначных перыядаў гісторыі Старажытнай Русі – хрышчэнне. Дакладных звестак аб прыняцці хрысціянства на беларускіх землях пісьмовыя крыніцы не захавалі. Хутчэй за ўсё, далучэнне беларускіх зямель да новай рэлігіі ішло мірным шляхам. Але аўтар дапускае некаторае адступленне і пераносіць падзеі, якія адбываліся на поўдні і поўначы Старажытнарускай дзяржавы ў беларускае Падняпроўе. Сапраўды, насельніцтва Кіева ў канцы X ст. стала хрысціянскім пад прымусам князя Уладзіміра. Аб чым сведчаць радкі з “Аповесці мінулых гадоў”: “Аще не обрящеться кто завтра на рѣць, богатъ ли, убогъ, или нищъ, или работень – противникъ мнѣ да будетъ” [4]. Недабраахвотна ішло распаўсюджванне новай веры і сярод жыхароў Ноўгарада. Аб тых падзеях захавалася нават прыказка, што “Пучята хрысціў іх мячом, а Дабрыня агнём” [5, с. 115].

Наступныя словы пана Юрыя характарызуюць час, калі хрысціянства толькі замацоўвалася ў грамадстве: “... Тут было раней два рады каманёў. Вонкавы ўзялі і залажылі ў падмурак будынка. Але потым Глеб раздумаў. ... Таму ён проста загадаў асвяціць галоўны камень вобразам пастыра, але тых каманёў з падмурака не выняў.” [3, с. 75]. Язычніцтва мела на беларускіх землях вельмі глыбокія карані. На працягу тысячагоддзяў яно з’яўлялася цэнтрам светапогляду чалавека, давала адказы на пытанні аб паходжанні свету, розных прыродных з’яў. Адрозна знікнуць яно не магло. На Русі хрысціянства само засвоіла шэраг язычніцкіх уяўленняў і абрадаў. Так язычніцкія святы былі трансфарміраваны ў хрысціянскія, а на месцы былых капішчаў узніклі царквы. А саму сітуацыю, у якой апынулася славянскае насельніцтва, характарызуе паняцце дваяверства [2, с. 283].

Наступны ўрываек характарызуе больш позні час і адлюстроўвае няпростыя адносіны паміж хрысціянскімі канфесіямі. Пасля таго, як манахі звянчалі дачку Вежы з афіцэрам, той загадаў абстраляць з гармат праваслаўны манастыр. На зваротным шляху ваякі “... ўзялі без бою, толькі выламаўшы браму, каталіцкі кляштар і за суткі выпілі ў ім усе віны і лікёры... Манахі, узрадаваныя ганьбе канкурэнтаў, самі частавалі ваякаў. Чорт з імі, з лікёрамі! Будуць яшчэ. Але ж пан схізматыв поперал...” [3, с. 175]. Далейшы аповед, яшчэ больш паглыбляе разуменне складанасці сітуацыі: “Калі нарадзіўся другі ўнук — ён ажывіўся. ... Бацькоўскай уладай ён загадаў, каб унука хрысцілі ў касцёле... Народ раздзялілі гэтай верай. Сварацца, як быццам не адной маці дзеці. І кожны лічыць, што мае рацыю, калі гыркае. Дык няхай хаця два браты будуць іншай веры.” [3, с. 185]. Пасля расколу хрысціянскай царквы ў 1054 г. насельніцтва беларускіх зямель не адрозна адчула на сабе супярэчнасці паміж двума канфесіямі. Першыя вялікія князі літоўскія аднолькава ставіліся да розных рэлігій, не перашкаджалі іх распаўсюджванню. Напрыклад, Гедзімін, застаючыся язычнікам, праяўляў сапраўдную рэлігійную талерантнасць. Пад час яго кіравання будаваліся як праваслаўныя, так і каталіцкія храмы [5, с. 117]. Яго пераемнікі прытрымліваліся традыцый верацярпімасці

аж да пачатку княжання Ягайлы. Сітуацыя змянілася пасля выдання прывілея 1387 г. Толькі феадалы каталіцкага веравызнання атрымалі неабмежаваныя правы па распараджэнні сваёй уласнасцю. У далейшым такое становішча было падмацавана Гарадзельскай уніяй 1413 г. Згодна з яе ўмовамі права займаць дзяржаўныя пасады, удзельнічаць у абранні вялікага князя маглі толькі вернікі-католікі [1, с. 495].

Вынікамі такой дыскрымінацыі ў адносінх да прадстаўнікоў праваслаўнай канфесіі стала парушэнне адзінства дзяржавы. Пад час грамадзянскай вайны 30-х гг. XV ст. рэлігійнае пытанне было разменнай манетай у барацьбе за ўладу. Праваслаўная царква і свецкая значь дамагаліся таго, каб атрымаць аднолькавыя з католікамі правы. І толькі ў 1563 г. вялікі князь літоўскі Жыгімонт Аўгуст адмяніў Гарадзельскі прывілей, ураўноўваючы ў правах усю шляхту незалежна ад веравызнання. А Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г. заканадаўча зацвердзіў палажэнні аб верацярпімасці [1, с. 112].

Аднак гэтага аказалася недастаткова, каб прымірыць праціўнікаў. Рэфармацыя, а затым і Контррэфармацыя не толькі не палепшылі становішча праваслаўнай царквы, але і ператварылі яе нароўні з пратэстантамі ў аб'ект праследвання. У такіх умовах заключэнне Берасцейскай уніі выглядала заканамерна. Католікі імкнуліся пашырыць колькасць сваіх вернікаў і атрымаць саюзніка ў барацьбе з Рэфармацыяй, а праваслаўная царква жадала пашырэння сваіх правоў [1, с. 316].

У XVII–XVIII стст. рэлігійная сітуацыя абвастрылася да такой ступені, што ўзнікла так званая “дысідэнтскае пытанне”, якое дало падставу Расіі ўмяшацца ва ўнутраныя справы Рэчы Паспалітай і ажыццявіць яе падзелы.

З далучэннем беларускіх зямель да Расійскай імперыі насельніцтва сутыкнулася з новай для сябе рэлігійнай сітуацыяй. У дзяржаве, дзе палітыка выражалася формулай “Праваслаўе. Самадзяржаўе. Народнасць”, каталіцкая царква страціла сваё дамінуючае становішча [5, с. 134].

У пытанні вывучэння рэлігійных адносін прыцягвае ўвагу асоба старога Вежы. Яго адносіны да рэлігіі аўтар перадаў адным трапным выказваннем: “...3 нешматлікімі сябрамі ён замкнуўся ў маёнтку, стварыўшы нешта накшталт братэрства, філосафам якога быў Эпікур, а рэлігіяй – Вальтэр.” [3, с. 184]. Вежа – адлюстраванне веку. Ён нарадзіўся і сфарміраваўся як асоба ў другой палове XVIII ст. Гэты час адзначаны росквітам ідэй Асветніцтва і вольнадумства. Свабода думак распаўсюджвалася не толькі на палітычнае, але і на рэлігійнае жыццё. Пасля рэлігійнага засілля Контррэфармацыі і барацьбы з атэізмам, Асветніцтва дало далейшы штуршок для фарміравання свабоды веравызнання. Вежа не з'яўляецца ў прамым сэнсе атэістам. Аднак кожны яго ўчынак, кожнае выказванне – гэта пратэст супраць рэлігійных устояў.

Такім чынам, у рамана У. Караткевіча “Каласы пад сярпом тваім” адлюстравана эвалюцыя рэлігійных адносін на беларускіх землях, паказаны асноўныя этапы развіцця свабоды веравызнання.

Літаратура

1. Вялікае княства Літоўскае : энцыклапедыя : у 2 т. Т. 1 : Абаленскі – Кадэццыя / рэдкал. : Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2007. – 688 с. : іл.
2. Гісторыя Беларусі : у 6 т. Т. 1. Старажытная Беларусь : Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. / рэдкал. : М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Экаперспектыва, 2000. – 351 с. : іл.
3. Караткевіч, У. Каласы пад сярпом тваім : роман : у 2 кн. Кн. 1. Выйсце крыніц / Уладзімір Караткевіч. – Мінск : Ураджай, 2002. – 398 с. : іл.
4. Повесть временных лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869>. – Дата доступа: 19.02.2018.
5. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси : очерки истории : монография / В. В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 272 с. : ил.

**ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ
ПОКОЛЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ НА ПРИМЕРЕ УНИКАЛЬНОГО
ПАМЯТНИКА НАЦИОНАЛЬНОГО ГИМНОГРАФИЧЕСКОГО ИСКУССТВА –
РУКОПИСНОГО ПЕВЧЕСКОГО ИРМОЛОЯ КВАДРАТНОЙ ЛИНЕЙНОЙ
НОТАЦИИ КОНЦА XVII – НАЧАЛА XVIII в.**

Сорока-Скиба Галина Ивановна,

Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

Рассматривается рукописный певческий Ирмолрой квадратной линейной нотации конца XVII – начала XVIII века под шифром 11Rk922k из собрания отдела рукописной и редкой печатной книги НББ.

Духовная сокровищница белорусского народа поистине кладезь мудрости, источник вдохновения и эмоционального познания Божьей мудрости. В ряду самых важных и достоверных материалов прошлого на почётном месте находятся рукописные памятники. Рукописи, сохранившиеся и «дожившие» до наших дней, – это бесконечно ценный материал, как для исследователей прошлого и настоящего, так и для исторического процесса в целом. «Следует почти с уверенностью сказать, что просмотр всей рукописи обязательно поможет выявить дополнительный материал для исследования, раскрыть особенности создания рукописи» [1, с. 18-19].

Презентация манускрипта через призму нашей темы не предполагает полное и всестороннее его представление, но обязывает ответить на важный вопрос: чем она привлекла? Ирмолрой 11Rk922k, взятый в качестве объекта исследования, до сих пор не введён в научный обиход. Как верно заметила белорусский учёный-медиевист Л.Ф. Костюковец, «он таит в себе массу загадок для музыковедов-медиевистов» [2, с. 22]. Описание авторитетного украинского учёного Ю.П. Ясиновского в его каталоге украинских и белорусских нотопевиных ирмолоев XVI-XVIII столетий – краткое, умещается в 25 строках печатного текста [3, с. 236]. Основные факторы музыкально-палеографического описания учтены: формат, листаж, орнамент, водяные знаки, маргиналии, содержание, напевы, тип рукописи. Вышеназванные факторы подчас требуют уточнений, дополнений весьма важных на наш взгляд деталей. У Ю. Ясиновского данная рукопись даётся под №385, обозначена шифром 091/126. Исходя из его описания, Ирмолрой написан на бумаге, датируемой 1692 годом. Исторические события времени написания нашей рукописи, о чём свидетельствуют маргинальные записи, связывают историю сборника с городом Могилёвом. Очень важным является вопрос о судьбе нашего Ирмолроя, его авторе, владельце. Анализ всего рукописного текста приводит к мысли о том, что первый автор оставил некоторые недоработки. Но помимо его почерка на полях перед некоторыми песнопениями даны указания позднейшего времени («Олге», «О Полтавской битве»). О местонахождении сборника гласит маргинальная запись, повествующая о Могилёвской домовој ризнице в 1858 году (монастырь Троице-Сергиевой лавры – Г. С.-С.). До этого времени Ирмолрой хранился именно там или в другом храме, монастыре Могилёвщины. Попытки выяснить дальнейшую судьбу рукописи привели к тому, что удалось уточнить поступление нашего сборника в отдел комплектования 17.05.2005 года (по одним данным); зав. отделом комплектования Н. Н. Маримуха заявила, что рукопись «заинвентаризирована в 1947 году»; также есть место и факт регистрации исследуемого Ирмолроя в 2009 году.

Ценность данного сборника заключается в его формате – «в лист». Количество листов – 1+636+ IV. Из всех певческих рукописей, хранящихся в НББ, он – самый мас-

штабный. И можно утверждать с полной уверенностью, что певческий сборник, именуемый Ирмолом, является ценнейшим манускриптом, своего рода энциклопедией гимнографических певческих жанров. Сохранность рукописи демонстрирует сильные повреждения – расколота вдоль пополам обложка (лицевая и оборотная стороны).

Внутренний облик Ирмолая подчеркнут киноварью. Основной текст очень хорошо читается, занимая всю площадь страницы, имея со всех четырёх сторон поля. В целостной организации Ирмолая важное место принадлежит титульным листам. Увы, в нашей рукописи и титульный, и первый листы отсутствуют. Ирмолой написан полуунциальным письмом с элементами курсивного, что вызвано характером словесного текста, стремлением к ускорению процесса письма, характерным для XVII века. Помимо собственно авторского певческого текста в рукописи находим маргинальные записи, о чём выше было сказано. Яркой страницей Ирмолая является его художественное оформление. Изысканный декор играет не последнюю роль в организации основного текста. Такое «кубранство» формировало художественный и эстетический вкус церковных певчих и дьяков, учеников и учителей церковного пения. Ирмолой 11Рк922к является многожанровым певческим сборником, вобравшим в себя гимнографические песнопения различных богослужебных нотолинейных книг византийского обряда. Как пишет И. Вознесенский, «юго-западные ирмологи составлены главным образом в приложение к праздничному богослужению и к наиболее торжественным при богослужении песнопениям» [4, с. 9].

Жанровый состав Ирмолая разнообразен. Особый интерес представляют напевы (напелы), нами изучается белорусский столповой роспев – именно он занимает в сборнике доминирующее положение. В своей статье «Стихира на пострижение монахов «Да познаем, братие» из белорусского рукописного ирмолая квадратно-линейной нотации 11Рк922к» Л.Ф. Костюковец констатирует факт полного отсутствия этой важной информации в исследовании украинского учёного, а также о необходимости серьёзно заняться разработкой данной темы: «Белорусский столповой напев требует особого самостоятельного исследования и сравнения его со столповым роспевом Московской Руси» [5, с. 149-154].

Таким образом, Ирмолой 11Рк922к – уникальный памятник гимнографического искусства конца XVII века, вобравший в себя всё лучшее из христианских норм и ценностей. Яркие особенности, выявленные в процессе исследования, позволяют отнести его в самостоятельную группу певческих книг. «История – лучшая учительница...» Как не согласиться с этим мудрым замечанием автора «Толкового типикона» Михаилом Скабаллоновичем [6, с. 7]. Она отсеивает преходящее, оставляя потомкам крупницы знаний, мудрости, истины. Истинное знание заключено в рукописных источниках, что является самым лучшим стимулом к продолжению исследования, дальнейшему изучению и проникновению в огромный, до конца не познанный, мир христианских ценностей.

Литература

1. Гусейнова, З.М. Русские музыкальные азбуки 15-16 веков / З.М. Гусейнова. – СПб, 2006. – С. 18-19.
2. Костюковец, Л.Ф. Стихира на пострижение монахов «Да познаем, братие» из белорусского рукописного ирмолая квадратно-линейной нотации 11Рк922к / Л.Ф. Костюковец // Весці. – 2010. – С. 22.
3. Ясіновські, Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ирмолої XVI-XVIII століть / Ю. Ясіновські. – Львів, 1996. – С. 236.
4. Вознесенский, И. Церковное пение православной Юго-Западной Руси по нотной-линейным ирмологам XVII и XVIII веков / И. Вознесенский. – Киев, 1890. – С. 9.
5. Касцюкавец, Л. Беларускі рукапісны ірмалой / Л. Касцюкавец // Помнікі мастацкай культуры Рэспублікі Беларусь. – Мінск, 1989. – С.149-154.
6. Скабаллонович, М. Толковый типикон / М. Скабаллонович. – Москва, 2004. – С. 7.

РЕЛИГИОЗНОЕ ИЛИ ДУХОВНОЕ НАЧАЛО КЛАССИКИ: ДИАЛОГ ИЛИ КОНФРОНТАЦИЯ

**Сорока-Скиба Галина Ивановна, Кортышевская Ольга Степановна,
Волковысский колледж УО «Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)**

Классическая музыка формирует личность, которая благодаря «вписанности» в контекст современности и её повседневности, наделяется высокими чувствами, вызванными духовным началом, культурным уровнем и гармоничным мироощущением. Молодые люди в основном не подготовлены к восприятию серьезной музыки, однако это означает постепенную деградацию.

Процесс восприятия классической музыки – занятие довольно сложное, предполагающее «включение» в контекст непростых образов, музыкальных форм, средств выразительности. Современный слушатель не всегда духовно, эмоционально, морально, образовательно готов к «потреблению» этой многосоставной «пищи». На протяжении XIX–XX вв. классическое музыкальное наследие позиционировалось как элитарное, сложное, недоступное массам. При том, что в период своего бытования эта музыка (некоторые ее жанровые разновидности) была звучащим фоном летних парков, т.е. имела повсеместное звучание. А исполнителями такого рода произведений часто становились отнюдь не лица царского происхождения [1].

Для преподавателей дисциплин эстетического цикла проблема приобщения к классическим образцам музыкальной культуры, включения классических произведений в свое жизненное «поле», понимание их роли для себя лично животрепещуща. По глубокому убеждению, благодаря включению музыкальной классики в свою жизнь молодой человек может моделировать свой имидж. Не секрет, что правильное восприятие, умение анализировать звучащие образцы, привлекательны как социально, так и культурно. Это в некотором смысле прекрасная одежда (оболочка), под которой подразумевается прекрасное содержание. Суетливый мир не всегда комфортен для приобщения к классическим шедеврам, поскольку требует жертв в виде значительных затрат времени. Большая загруженность обучающихся в колледже позволяет лишь поверхностно знакомиться с жизнью, творческим наследием композиторов и тем более – слушать музыкальные произведения в их полноформатном качестве.

Отвечить на вопрос: «Какой диалог наши современники ведут с наследием прошлого?» – затруднительно в силу многих объективных обстоятельств. Сегодня многие исследователи констатируют появление таких особенностей использования классической музыки как заполнителя «пустого» времени, включение её на правах фона в процесс работы и в различные контексты «живого» общения [3]. Сколь жарко не пришлось бы спорить, но, к большому сожалению, темпоритм нашей жизни настолько высок, что редко удается уделять специальному слушанию прекрасной музыки достаточно времени. И – соответственно – качество понимания страдает. Но нынешнее поколение меломанов нашло свой путь приобщения к прекрасному посредством технических новинок, позволяющих «не расставаться» с музыкой ни на минуту, – всевозможных виртуальных музыкальных открыток и звуковых сигналов мобильных телефонов. Нередко это становится средством межличностной коммуникации [6, с. 70].

Личная заинтересованность педагога в успешном становлении подопечных становится подчас краеугольным камнем и не допускает внутреннего расслабления. В широком понимании искусство (как и вообще креативность) – нечто, к чему человека толкает его собственная природа, и что выходит за пределы полезного. Об этом

высказывался древнегреческий философ Аристотель: «Имитация – один из инстинктов в нашей природе. Далее, имеется инстинкт гармонии и ритма, а также соразмерности, в которой, в частности, выражается чувство ритма. Начиная с этого природного дара, личность развивает в себе склонности к поэзии, чтобы от грубых импровизаций постепенно возвыситься до истинного искусства» [2].

Можно констатировать такую особенность современного человека как недостаточную силу воображения. Согласимся, что не все профессии требуют проявления таких особых качеств личности. Однако профессионал, которому предстоит обучать, воспитывать, развивать в детях их лучшие стороны, непременно должен обладать хорошо развитым воображением. Музыкальное классическое искусство предлагает различные способы проявлять себя невербальным способом. В отличие от словесных форм искусства музыка допускает интерпретацию образов, форм, средств выражения понятным слушателю образом. И даже если эта интерпретация не соответствует действительному положению (тому, что «заложил» в произведение автор), она имеет право на свое существование в контексте восприятия конкретного человека.

Хотелось бы привлечь внимание к такой проблеме, как включение в интонационный контекст для подрастающего поколения музыкальных шедевров, не знакомых широкой аудитории и не причисленных к классическим образцам в силу их узкоспециализированного назначения. Речь идет о музыкальных памятниках далеких эпох, когда символом высокого искусства, глубокой духовной содержательности становились церковные песенные образцы [4, с. 158]. Этот музыкальный (певческий) материал не просто наполнен духом своего далекого времени, но связан еще более прочными узами со своим прошлым. Образцы белорусской монодии не станешь «закачивать» в мобильный телефон, они не включаются в озвучку игр и рингтоны, но по возможности мы открываем для наших детей и для себя более широкий мир звуковых красок и учим их понимать классические «приметы» музыки на века – музыки, делающих их более возвышенными в чувствах, благородными в поступках, открытыми миру и счастливыми в жизни [5, с. 276].

Таким образом, резюмируя, отметим: в современном мире классическая музыка утратила в некотором смысле своё значение. Ей на смену пришла современная музыка, новые технические новинки, позволяющие не расставаться с музыкой ни на минуту. И, несмотря на большую загруженность обучающихся в колледже, мы должны уделять классической музыке должное внимание ввиду её влияния на человека.

Литература

1. Адорно, Т. Избранное: Социология музыки / Т. Адорно. – М., 2008. – 231 с.
2. Аристотель. Этика; Политика; Риторика; Поэтика. Категории / Аристотель. – Мн.: Литература, 1998. – 1392 с.
3. Леви, М. Музыка для жизни. Функциональная музыка как явление современной культуры – сравнительный анализ зарубежного и отечественного опыта / М. Леви // <http://www.levi.ru>
4. Сорока-Скиба, Г.И. Истинные ценности белорусской культуры: очерк о рукописных певческих памятниках / Г.И. Сорока-Скиба // Актуальные проблемы мировой художественной культуры: сб. науч. тр.: в 2 ч. Ч. 1: мат-лы VII международной научной конференции, посв. памяти профессора УД. Розенфельда, Гродно, 16-17 окт. 2014 г. / УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы»: гл. ред. Т.Г. Барановская. – Гродно, ГрГУ им. Я. Купалы. – С. 272-278.
5. Сорока-Скиба, Г.И. Исследование старинных манускриптов как средство приращивания профессиональных и личностных компетенций учёных, педагогов и учащихся / Г.И. Сорока-Скиба // Воспитание подрастающего поколения в современных социокультурных условиях: проблемы и перспективы развития: сб. мат-лов Междунар. науч.-практ. конференции, 22-23 октября 2013 г. / Министерство образования Московской области, Академия социального управления. – Москва, АСОУ, 2013. – С. 158-163.
6. Франтова, Т. Какие музыки мы слушаем сегодня / Т. Франтова // Музыка и музыкант в меняющемся постсоветском пространстве: сб. ст., сост. А.М. Цукер. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 68-85.

БИБЛЕЙСКИЙ МОТИВ В ОДНОЙ ИЗ ГЛАВНЫХ СЮЖЕТНЫХ ЛИНИЙ РОМАНА АЛЕКСАНДРА ДЮМА «ТРИ МУШКЕТЕРА»

Харитонов Александр Михайлович,

Тихоокеанский институт географии ДВО РАН (г. Владивосток, Россия)

Одной из главных сюжетных линий романа А. Дюма «Три мушкетера» является линия Атос – Миледи. Мы обратили внимание на то, что эта линия по своему развитию напоминает библейский сюжет, более известный в православии и католицизме, но словно вывернутый наизнанку в духе современных голливудских блокбастеров.

Персонажи романа А. Дюма «Три мушкетера» (1844) удостоились чести попасть даже на страницы Википедии. Атос (Athos) он же Оливье, граф де Ла Фер, фр. Olivier, comte de La Fère (ок. 1599–1661) – персонаж всех трех романов Дюма о приключениях королевских мушкетеров. Его псевдоним совпадает с названием горы Афон в современной Греции, что упоминается в 13-й главе романа «Три мушкетера» [3]. Титул графа де Ла Фер существовал и в действительности. Но оставим пока в стороне сведения исследователей по истории создания романа и прототипах его главных героев [4].

Нас будет интересовать только история взаимоотношений Атоса и отрицательной героини романа «Три мушкетера» Миледи. Как известно, брак Миледи и графа де Ла Фер длился не очень долго. Пытаясь смыть позор после обнаружения клеюма на ее плече, граф собственноручно повесил жену на ближайшем дереве.

Но Миледи сумела выжить и в дальнейшем немало напакостила мушкетерам. На ее совести убийство Констанции Бонасье, участие в заговоре с Фелтоном в убийстве Бекингема, а также в попытке отравления д'Артаньяна и т.п. преступлениях, за которые мушкетеры, выступившие в качестве присяжных, осудили ее на смерть.

Смерть Миледи наступила путем усекновения головы палачом и это навело нас на странную библейскую аналогию. В православии и католицизме распространен сюжет о Юдифи, которая отрубила голову некоему полководцу Олоферну. Последнее имя несколько напоминает имя графа де Ла Фер. Интересно также, что данный сюжет в тексте самой Библии у протестантов отсутствует. Но библейский сюжет в романе как будто вывернут наизнанку: гибнет в романе Дюма героиня, а не герой, как в Библии.

Сами имена де Ла Фер и Олоферн мы сопоставляем с известным титулом фараон, который широко распространен в тексте Библии. Любопытно, что одно из имен Миледи – Анна де Бейль взято у графини де **Море**. Между тем на Ближнем Востоке существовал некогда народ **амореев**. Все это не совсем похоже на простое совпадение.

Имя Юдифь есть женский вариант имени Иуда. И чем больше мы исследуем сюжет у Дюма, тем больше находится аналогий! Ведь по преданию сам Иуда повесился на дереве после своего предательства.

История Юдифи относится к ветхозаветной неканонической (славянская и русская Библии) или второканонической (в католицизме) книги Юдифи [1; 2]. В протестантизме книга о Юдифи является апокрифической. Оригинал на иврите у книги нет, она сохранилась только в греческом переводе.

А ведь одно время в России в 90-е и начале 2000-х гг. на полках книжных магазинов стояли почти исключительно протестантские версии и толкования той же Библии. Так и автору данной работы пришлось даже обегать несколько торговых точек, чтобы найти Библию с книгой Юдифи, необходимую для работы.

Сама Юдифь – еврейская вдова, которая спасла свой родной город от нашествия ассирийцев. Впрочем, у Дюма Миледи также помешала очередному вторжению

англичан во Францию, уничтожив их военачальника. Образ Юдифи пользовался широкой популярностью в искусстве, начиная с эпохи Возрождения.

Одним из наиболее известных произведений на эту тему является полотно Джорджоне «Юдифь», которое даже удостоилось чести попасть на советский почтовый блок 1977 г. Чтобы отличать Юдифь от Саломеи с головой Иоанна Крестителя на блюде, ее обычно изображают со служанкой или собакой (символ преданности).

Историками книга Юдифи скорее считается историческим романом, чем описанием подлинных событий. Об этом свидетельствуют многочисленные анахронизмы, выявляемые историками в тексте.

Да и имя главной героини в Библии, как и Олоферна, вряд ли являются именами собственными. Юдифь, скорее всего, простой этноним – иудейка, тогда как Олоферн скорее титул – Лапарнас (Табарна) у хеттов. Последний титул мы [5] сопоставляем с более широко известным египетским титулом фараон.

Можно предположить, что история Юдифи родилась из неудавшейся попытки хеттского царевича стать египетским фараоном во времена сразу после смерти фараона-реформатора Эхнатона. Царевич этот как раз и был убит во время свадебной поездки в соседнее государство. Но согласно современным историческим данным это невозможно, т.к. хетты считаются очень древним народом, а история Юдифи носит более поздний характер. Возможно, перед нами древний «плагиат» сюжетов весьма характерный для исторических хроник, на котором частенько пытаются спекулировать последователи академика Фоменко.

Впрочем, во времена Дюма хетты науке были известны только по текстам Библии и еще не были открыты исторической наукой. Да и некоторые современные исследователи сомневаются в отнесении этого индоевропейского народа ко II тысячелетию до н.э., предполагая, что он существовал намного позже. Здесь надо особо отметить, что эти предположения подвергаются резкой критике со стороны официальной науки. Но может быть в этих предположениях и есть здоровая основа для преодоления некоторых анахронизмов Библии, на которые все же стоит обратить внимание исторической науке?

Таким образом, проницательные французские читатели романа Дюма, знакомые с библейским сюжетом в отличие от многих наших современников, могли несколько иначе воспринимать события романа. Да и для современных читателей наши изыскания могут оказаться весьма полезными в плане изучения некоторых сюжетных линий романа.

Несколько странным выглядит при этом то, что подобные параллели остались вне поля зрения современных литературоведов. Конечно, в советские времена подобный разбор библейских сюжетов в литературоведении не приветствовался, но сделать вполне прозрачный намек на него было вполне можно и, пожалуй, даже нужно для комментария о его восприятии и отечественными читателями в дореволюционные времена. Возможно, на эти детали не обращалось внимание, т.к. считалось, что они и так должны быть очевидны для читателей. Не по этой ли причине произведения А. Дюма получили широкое распространение и любовь в России, что католическая и православная версии Библии оказались ближе между собой, чем с ее протестантской версией и понять намеки в его произведениях русскому читателю было относительно легче, чем немецкому?

Литература

1. Библия православная. – Российское Библейское Общество, 2006. – 1564 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета (Синаодальный перевод). – Русский Паломник, 2010. – 1690 с.

3. Дюма, А. Собр. соч.: в 50 т. / А. Дюма. Три мушкетера. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1992. – Т. 7. – 656 с.

4. Нечаев, С. Три д'Артаньяна: Исторические прототипы героев романов «Три мушкетера», «Двадцать лет спустя» и «Виконт де Бражелон» / С. Нечаев. – М.: Астрель: АСТ CORPUS, 2009. – 411 с.

5. Харитонов, А.М. О необходимости современного комментария к текстам Ветхого Завета / А.М. Харитонов // Восток в исторических судьбах народов России: материалы V Всероссийского съезда востоковедов. Кн. 2. – Уфа: ООО Вилли Окслер, 2006. – С. 210–212.

УДК 2

РЭЛІГІЙНАЯ ЛЕКСІКА СУЧАСНАЙ БЕЛАРУСКАЙ МОВЫ ПАВОДЛЕ ПАХОДЖАННЯ

Чарнякевіч Марына Канстанцінаўна,

Беларускі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя Максіма Танка
(г. Мінск, Беларусь)

Артыкул прысвечаны праблеме этымалогіі рэлігійнай лексікі сучаснай беларускай мовы. На прыкладзе сакральных намінацый славянскага паходжання аўтар аналізуе хрысціянскую рэлігійную тэрміналогію. Вылучаны агульнаўсходнеславянскія, польскія, а таксама беларускія рэлігійныя намінацыі. Асабліва ўвага надаецца шляхам уваходжання акцэптаваных лексічных адзінак у беларускую мову.

Паліканфесійны характар беларускага грамадства абумоўлівае раўнапраўнае існаванне такіх веравызнанняў, як праваслаўе і каталіцтва. У кожнай з канфесій існуе распрацаваная і агульнапрынятая тэрміналогія, якая выкарыстоўваецца для штодзённых службаў, перакладаў кніг Бібліі, богаслужэбных тэкстаў на беларускую мову, выдання канфесійных газет, часопісаў, календароў і пад. Уплыў экстралінгвістычных фактараў спрыяў засваенню старабеларускай мовай вялікай колькасці запазычаных канфесіяналізмаў. У фанетычна, марфалагічна і сінтаксічна адаптаваным выглядзе гэтыя лексічныя адзінкі працягваюць ужывацца ў сучаснай беларускай літаратурнай мове.

Пры вызначэнні этымалогіі кампанентаў лексіка-семантычных груп (ЛСГ) рэлігійнай лексікі мы выдзяляем 2 падгрупы рэлігійных намінацый: спецыяльныя найменні славянскага і неславянскага паходжання. Фактычны матэрыял даследавання складае 4000 лексічных адзінак.

У межах артыкула будзе разгледжана падгрупа, якая ўключае сакральныя намінацыі славянскага паходжання (75,5% спецыяльных найменняў). Да іх адносяцца лексемы, агульныя для ўсіх усходнеславянскіх моў, беларускія канфесіяналізмы і тэрміны-паланізмы. Сюды уваходзіць хрысціянская тэрміналогія праваслаўнай і каталіцкай сферы.

Рэлігійная тэрміналогія захавала пэўны пласт агульнаўсходнеславянскай лексікі, якая з пэўнымі фанетычнымі зменамі ўвайшла ў беларускую, рускую і ўкраінскую мовы. Такія спецыяльныя найменні, як *абіцель*, *бажніца*, *вера*, *гавець*, *галава*, *дыякан*, *закамара*, *званіца*, *какошнік*, *пакаяцца*, *паперць*, *пост*, *прастол*, *прыдзеіт*, *рызніца*, *святасць*, *свяцілішча*, *храм*, *чын* і інш. выкарыстоўваюцца ў кожнай з названых моў [1; 2; 3].

Адзначым канфесіяналізмы, запазычаныя з царкоўнаславянскай мовы непасрэдна або з грэчаскай праз пасрэдніцтва царкоўнаславянскай. Такія рэлігійныя намінацыі складаюць 6,4% ад усёй рэлігійнай лексікі. Як падкрэслівае А.І. Жураўскі, пласт лексічных запазычанняў з царкоўнаславянскай у беларускай мове зусім нязначны [4,

с. 137]. Безумоўны ўплыў царкоўнаславянскай мовы на лексіку, якой карыстаюцца сёння прадстаўнікі праваслаўнага веравызнання. Да царкоўнаславянскаму адносяцца спецыяльныя найменні *акармленне, блажэнны, велічанне, лік, мучанік, падзвіжнік, распяцце, юродзівы* і інш.

Значная колькасць рэлігійных тэрмінаў прыйшла ў беларускую мову з грэчаскай праз царкоўнаславянскую, што тлумачыцца шырокім распаўсюджаннем рэлігійнай літаратуры, якая перакладалася з грэчаскай мовы на царкоўнаславянскую: *акафіст, актоіх, анафема, геена, дагмат (догмат), дыскас, епітым'я (епіцімія), ігумен, ідал, ікона, іпастась, кандак, клір, лаўра, літургія, мітраполія, панагія, паніхіда, раса, Эклезіяст* і інш. Вялікая заслуга царкоўнаславянскай мовы ў адносінах да беларускай праўляльца ў адлюстраванні рэлігійнай паняццёвай сферы [5, с. 26].

Да беларускіх рэлігійных намінацый (38,6%) адносяцца лексемы, якія былі ўтвораў для наймення рэлігійных паняццяў з улікам пурыстычных тэндэнцый або ўжо існавалі ў мове і сталі служыць для называння з'яў сакральнай сферы: *абедніца, абажанне, адшчэпніцтва, багоўня, дастойнапакутнік, прысенак, Сёмуха, скарбіца, скарбона, спавядальня, сяродкрыжжа, францысканка, чуванне, чужавернік, шасціны, шчадрэц, янсенісцкі* і інш.

Перыяд станаўлення беларускай літаратурнай мовы (пач. ХХ ст.) характарызуецца актыўнай словатворчай практыкай, у выніку чаго ўзнікла значная колькасць наватвораў. Многія са створаных у той час неалагізмаў так і не атрымалі шырокага ўжывання ў рэлігійным і свецкім жыцці беларусаў па прычыне сваёй штучнасці і незразумеласці (*багоміць* – боготворить [РКС], *палаваць* – быць свяценніком [БРС-1926], *прозвесьць* – благовѣст [РКС] і інш.).

Адзначым, што беларускія адпаведнікі запазычаных канфесіяналізмаў працягваюць ўзнікаць у працэсе перакладу тэкстаў Святога Пісання, богаслужэбных і катэхізатарскіх кніг. З'яўленне новых кампанентаў ЛСГ рэлігійнай лексікі сведчыць пра адкрытасць як лексічнай сістэмы беларускай мовы ўвогуле, так і даследаваных семантычных груп.

Наяўнасць рэлігійных намінацый, якія паходзяць з польскай мовы (9,5% спецыяльных найменняў), тлумачыцца распаўсюджанасцю на беларускіх землях каталіцтва. Вылучым некалькі схем, што адлюстроўваюць шлях уваходжання лексічнай адзінкі ў беларускую мову з польскай або пры яе пасрэдніцтве: беларуская – польская (*кадзіла* ← *kadzidło*; *казальніца* ← *kazalnica*; *ксьндз* ← *ksiądz*; *модлы* ← *modły* і інш.);

беларуская – лацінская (праз польскую) (*аплата* ← *opłatek* ← *oblatus*; *арнат* ← *ornat* ← *ornatus*; *камунія* ← *komunia* ← *communio* і інш.); беларуская – лацінская (праз польскую і нямецкую) (*настап* ← *paster* ← *Pastor* ← *pastor*; *фэст* ← *fest* ← *Fest* ← *festum* і інш.); беларуская – грэчаская (праз польскую) (*анёл* ← *anioł* ← *ἄγγελος* і інш.); беларуская – нямецкая (праз польскую) (*брама* ← *brama* ← *Brate*; *жагнаць* ← *zegnać* ← *sergen* і інш.). Спецыяльныя найменні польскага паходжання выкарыстоўваюцца пераважна ў каталіцкай сферы, характарызуецца канфесійнай маркіраванасцю.

Паводле свайго складу зафіксаваная рэлігійная лексіка з'яўляецца неаднароднай. Як справядліва сцвярджае І.У. Будзько, царкоўнаславянскія і старажытнарускія лексемы, а таксама грэцызмы і канфесіяналізмы яўрэйскага паходжання складаюць больш старажытны пласт рэлігійнай лексікі беларускай мовы ў параўнанні з лацінізмамі, германізмамі і паланізмамі [6, с. 5].

Аналіз сабранага фактычнага матэрыялу сведчыць, што запазычаныя з вышэйназваных моў складаюць значную частку ўсіх наяўных семантычных груп рэлігійнай лексікі (“Назвы асоб у адносінах да рэлігіі”, “Назвы канфесій, плыняў і вучэнняў,

паняццяў” і інш.). У выніку фанетычнай, марфалагічнай і сінтаксічнай адаптацыі акцэнтаваных канфесіяналізмаў яны сталі здабыткам беларускай мовы, што дало магчымасць стварэння на іх аснове новых рэлігійных намінацый.

Літаратура

1. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978–2010. – Т. 1–13.
2. Етымалагічны слоўнік украінскай мовы: в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовазнаўства ім. О. О. Потебні; редкол. О. С. Мельничук (голавний ред.) [та ін.]. – К.: Наук. думка, 1982–2012. – Т. 1–6.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т.: пер. с нем. = Russisches etymologisches Wörterbuch / Перевод и дополнения О.Н. Трубачёва. – 4-е изд., стереотип. – М.: Астрель – АСТ, 2004. – Т. 1–4.
4. Жураўскі, А.І. Запазычаная лексіка ў старабеларускай мове / А.І. Жураўскі // Гістарычная лексікалогія беларускай мовы / рэд. А.Я. Баханькоў, А.І. Жураўскі, М.Р. Суднік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1970. – С. 81–160.
5. Будзько, І.У. Рэлігійны слоўнік старабеларускай мовы / І.У. Будзько. – Баранавічы: Баранав. узбуйн. друк., 2003. – 260 с.
6. Будзько, І.У. Рэлігійная лексіка старабеларускай мовы : аўтарэф. дыс.... канд. філал. навук: 10.02.01 / І.У. Будзько; НАНБ, Ін-т мовазнаўства імя Я.Коласа. – Мінск, 1999. – 20 с.

Умоўныя абазначэнні

1. БРС-1926 – Байкоў, М. Некрашэвіч, С. Беларуска-расійскі слоўнік / М. Байкоў, С. Некрашэвіч. – Менск: Дзярж. выд-ва Беларусі, 1926. – 360 с.
2. РКС – Ластоўскі, В. Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік / В. Ластоўскі. – Коўна: Друкарня А. Бака, 1924. – 832 с.

УДК 821.161.1(091)

БИБЛЕЙСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В «СКАЗАНИИ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ»

Чернова Мария Станиславовна,

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

В статье рассматриваются библейские цитаты и сюжеты, интегрированные в художественное повествование древнерусского «Съказание, и страсть, и похвала, святуюю мученику Бориса и Глеба». Анализируется роль библейских реминисценций для обоснования нравственного подвига князей-страстотерпцев. Доказывается, что библейские цитаты в «Сказании...» являлись способом определения религиозно-этической сущности изображаемых явлений.

Поиск прямых и опосредованных связей русской литературы с библейским текстом, в которых происходит «столкновение и соположение знаний о социокультурных контекстах и обстоятельствах описываемых в текстах ситуаций» [1, с. 12], становится одним из важнейших направлений современного литературоведения.

Особый интерес исследователей вызывают фрагменты библейского текста, интегрированные в художественные произведения. Являясь для них чужим дискурсом, эти тексты «порождают новые смыслы, реализованные в метафоре» [2, с. 210]. Библейские сюжеты, образы и мифологемы открывают аксиологический смысл художественных произведений и определяют как конкретно-историческое, так и национально-культурное их значение.

Библейский текст представляет собой художественно-семантическое поле, которое делает памятники литературы Древней Руси доступными для нашего понимания. Метафора, порождаемая библейским текстом, – это и есть общий язык для древнерусской и современной культур.

Начиная с «Повести временных лет» (1113) русская история была вписана в библейскую мифологию. Вслед за этим все ранние произведения древнерусской литературы продолжали соотносить начальную историю христианской Руси с сакральной историей человечества, что обуславливало нравственно-этическую оценку отражаемых конкретно-исторических событий и придание им вневременного и общечеловеческого смысла.

Особый интерес в этой связи представляет «Съказание, и страсть, и похвала, святую мученику Бориса и Глеба» (вторая половина XI в.). Это одно из древнейших агиографических произведений так называемого Борисо-Глебского цикла о князьях, убитых в династической борьбе по приказу их старшего брата Святополка Владимировича.

Основу содержания произведения составляет исторический эпизод, зафиксированный в летописном рассказе «Повести временных лет», датированном 1015 г. При этом древнерусский автор «Сказания...» обнаружил параллель между национально-историческим событием и библейским сюжетом о Каине и Авеле.

Сама ситуация братоубийства порождала реминисценцию ветхозаветного мифа: в основании христианской истории Руси оказывался братоубийственный грех, а образы князей-страстотерпцев восходили к библейскому Авелю, получая в русской истории то же значение, которое в мировой истории имела его искупительная гибель.

Следует подчеркнуть, что древнерусский автор не просто указывал на схожесть сюжетных ситуаций. С помощью характерного для философичной литературы Киевской Руси метода «по подобию» он подробно и в разных отношениях разъяснял смысл и значение мученического подвига Бориса и Глеба для Святой Руси.

Из текста «Сказания...» следует, что Борис с того момента, как получил известие о смерти своего отца, князя Владимира, понимал, что ему придется либо оказать сопротивление старшему брату, либо погибнуть от его руки. Подобно Христу, который знал о возложенной на него искупительной миссии, князь смиренно выбирает второе, определяя тем самым христианский смысл своей жертвы: «Азь бо не противлюся, зане пишеть ся: Господь гордымъ противить ся, съмеренымъ же даеть благодать. <...> И пакы: Боязни въ любьви несть, съвершаная любы вьнь измещеть страхъ» [3, с. 288].

В ночь перед убийством Борис молится об укреплении духа, «плачет» о своей обреченности от страха перед неминуемым страданием и неуверенности в своей «крепости». Последний день перед смертью Борис, покинутый всеми, проводит «в тузе и печали», «удрученомъ сердцемъ».

По житийному обычаю так не должен вести себя христианский подвижник. Однако противоречие снимается, потому что ночное уединенное моление Бориса соотносено с молением Христа о Чаше.

Если житийный канон в «Сказании...» нарушается слезами и сомнениями Бориса, то суть христианского подвига раскрывается глубоко. В слезах Бориса автор рисует мучительную трудность отрыва от жизни, горечь прощания с этим «прелестным светом», которую испытывал даже сам Христос.

После первых ударов убийц Борис находит в себе силы «в оторопи» выйти из шатра и умолять дать ему время для последней молитвы, в которой просит о спасении душ своих убийц: «И не поставь им, Господи, греха сего». Борис словно бы повторяет сказанные на кресте слова Христа: «Прости им, Господи, ибо они не ведают, что творят». Тело умершего Христа пронзили копьем; и тело Бориса убийцы тоже пронзают копьями.

Святополка агиограф сравнивает с Каином: «Видевъ же диавольъ, искони ненавидяи добра чьловека, яко вьсо надежу свою на Господа положилъ естъ святой Борисъ, начать подвижьней бывати, и обреть яко же прежде Каина на братоубийство горяща, тако же и Святоплька, поистине вьторааго Каина, улови мысль его, яко да избить вся наследьники отца своего, а самъ примьеть единъ вьсо власть» [3, с. 292].

Святополк не случайно получил прозвище «Окаянный», т.е. имеющий «печать Каина». Будущий братоубийца, подобно Каину, появившемуся на свет после грехопадения его родителей Адама и Евы, рождается с грузом грехов своих «двух отцов» Ярополка и Владимира. Ярополк – убийца своего брата Олега Древлянского, а Владимир – самого Ярополка. Представляя тот же княжеский род, отягощенный цепью грехов, Борис и Глеб, подобно первому мученику Авелю, искупают их своим подвигом.

Только к концу «Сказания...» возникает образ Авеля. Обращаясь к Богу перед решающей битвой на Альте, Ярослав ссылается на него как на заступника и помощника в праведном мщении: «Се кровь брата моего впиить къ Тебе, Владыко, яко же Авелева преже, и Ты мсти его, яко же и на ономъ положи стонание и трясение братоубици Каине, ею молю Тя, Господи, да восприиметь противу тому» [3, с. 304, 306].

Как известно, Святополк Окаянный был вынужден спастись бегством. По преданию, он, подобно Каину, скитался в чужих краях, пока не нашел могилу на границе Чехии и Польши. На самом деле, никто не знает, где окончил свои дни Святополк. Но автор «Сказания...» специально подчеркивает, что на Святой Руси братоубийца погребен быть не может.

Таким образом, евангельские реминисценции, порождающие параллель между добровольной гибелью Бориса и Глеба и мученической смертью Христа, выполняют в «Сказании...» этико-идеологическую задачу: они помогают обосновывать идею автора об искупительной жертве, с которой началась новая для Руси христианская история.

Литература

1. Шевченко, В. Д. Введение в теорию интерференции дискурсов / В. Д. Шевченко. – Самара : Изд-во СамГУПС, 2008. –194 с.
2. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман – Санкт-Петербург : Искусство СПб., 2004. – 704 с.
3. Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н. И. Милютенко. – Санкт-Петербург : Изд-во О. Абышко, 2006 – 432 с.

УДК 2

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК О ПОНИМАНИИ ЛИТУРГИИ И ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЕ

Шепелев Игорь Владимирович,

Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского
(Арзамасский филиал) (г. Арзамас, Россия)

В статье прослеживается взаимосвязь, которую преподобный Максим Грек видел между пониманием его современниками Литургии и участием их в Евхаристии.

Сочинения преподобного Максима Грека о понимании Литургии и евхаристической дисциплине были востребованы в его время, а также не теряют актуальности и сейчас. Сегодня в нашей стране происходит возрождение евхаристической жизни, и поэтому внимание людей привлекают вопросы, связанные с пониманием главного христианского Таинства и касающиеся участия в нем.

В XVI веке особый интерес к этим темам на Руси был обусловлен тем, что это было время становления самостоятельности Русской Церкви, самостоятельной выработки норм церковного благочестия. Однако отсутствие школьного образования затрудняло понимание самой Литургии, а также затрудняло исправление требовавшей корректировки литературы о Литургии.

Как указывает исследователь древнерусских толкований на Литургию Н. Красносельцев [1], эти толкования были составлены по сочинениям лучших византийских авторов. Но переводы их к XVI веку устарели. Лексика этих текстов перестала быть достаточно понятной; к тому же, изначальные переводы часто не отличались искусностью. Кроме того, переписчики позволяли себе – отчасти из-за невразумительности переводов, отчасти по другим причинам – искажающие авторский смысл произвольные вставки «из различных источников даже апокрифических» [1, с. 4, 10]. В результате страдало понимание Литургии: терялся смысл; распространялись искаженные объяснения, зачастую прикрытые именами знаменитых византийских толкователей.

Появление в это время в Москве ученого грека преподобного Максима естественно вызвало поток вопросов к нему, обусловленных сложившейся ситуацией с пониманием Литургии.

Суть одного из таких недоумений отражена в названии одного из поучений Максима Грека: «*О том, что не следует верить тем, кои говорят, что тот не был за божественной литургией, кто не поспел к чтению Святаго Евангелия*» [2, с. 64-68].

Преп. Максим указывает, что это недоумение вызвано непониманием значения частей Литургии: той части, которая содержит Евангельское чтение, стали придавать большее значение, чем остальным частям. Преподобный Максим показывает, что чтение Евангелия относится к приготовительной части, значение которой несопоставимо со значением главной части, во время которой происходит пресуществление Святых Даров и причащение Тела и Крови Христовых.

Это недоумение приводило к отказу от участия в Евхаристии, если человек опоздал к чтению Евангелия. Говоря об этом, Максим Грек, во-первых, подробно объясняет, насколько неразумен такой отказ. А, кроме того, дает собственное краткое объяснение частей Литургии.

Но также Максим Грек предупреждает еще об одной опасности, связанной с этим бытовавшим на Руси заблуждением. Оно может привести к ложному выводу о том, что без приготовительных частей Литургии Таинство Тела и Крови Христовых не совершится. Преп. Максим говорит, что необходимо помнить из истории Церкви, что это Таинство имело различные чинопоследования, в том числе и не включавшие чтения Писаний [2, с. 64].

Таким образом, непонимание Литургии и незнание ее истории на практике проявлялось нарушением евхаристической дисциплины (отказом от участия в Евхаристии), а также грозило появлением еретических воззрений на это Таинство.

Итак, Максим Грек дал собственное объяснение Литургии; но он также указал другого автора, к которому следует обращаться русскому читателю. Поучение Максима Грека, где он говорит об этом, является ответом на вопрос о значении одного из начальных молитвословий Литургии – Мирной ектении. Оно называется «*Объяснение слов: «О свышнем мире и о спасении душ наших Господу помолимся»*» [2, с. 60-63].

Как и в случае с толкованием Литургии в целом, причина непонимания отдельных литургических текстов заключалась в отсутствии школьного образования на Руси.

Отсутствие общепринятых норм грамматики и незнание семантики привело к пониманию слов «*О свышнем мире...*» – как молитвы об ангелах. Преп. Максим пишет обратившемуся к нему с данным недоумением одному из его почитателей: «*По старинному вашему переводу, священники и диаконы в начале святой литургии пригласают православных молиться о свышнем мире, и некоторые понимают это об ангелах...*» [2, с. 60].

Эти «*некоторые*» не принимали во внимание многозначность слова «мир». Преп. Максим говорит, что для выяснения подразумеваемого в данном случае значения, нужно обратиться к изначальному – греческому – тексту ектении. Он приводит

употребляемое здесь греческое слово и показывает, что в этом месте Церковь молится о мире в значении союза любви и тишины — мире, который Христос дает людям, а не о невидимом ангельском мире. Так преподобный Максим Грек показал пример научного подхода к изучению литургических текстов.

Возвращаясь к проблеме неисправных толкований Литургии, преп. Максим говорит про данное объяснение ектении: «*Это толкование не Златоустого, не Василия Великого, не Дамаскина*» [2, с. 62]; то есть, очевидно, это неправильное толкование приписывали этим великим святым отцам. Сказав, что не должно внимать таким объяснениям, Максим Грек указал толкование, которым лучше всего пользоваться, — это объяснение Литургии Николая Кавасилы.

Преп. Максим указал именно это сочинение по следующим, вероятно, причинам. Св. Николай Кавасила был практически современником Святогорца, которому были близки объяснения св. Николая. Так, преп. Максим отмечает антилатинскую направленность толкования Кавасилы [2, с. 62] (сам Максим Грек посвятил антилатинской полемике не одно свое сочинение). А главное, труд святого Николая был более доступен пониманию нешкольного русского читателя, чем переводы древних святых отцов. Современный язык и простота изложения лучше соответствовали неискушенному слуху.

История переводов толкований Литургии на Руси показала, что преп. Максим дал совершенно верное указание. Как говорит Н. Красносельцев, век спустя после пребывания на Руси Максима Грека «*начали у нас являться толкования более полная и исправная*» [1, с. 4], составители которых обращались «*особенно к Николаю Кавасиле*» [1, с. 36].

Таким образом, преподобный Максим Грек показал, что для решения проблемы правильного понимания Литургии в целом и отдельных литургических текстов необходимо научное изучение этих вопросов, необходимо развитие школьного образования.

Преподобный Максим Грек во время пребывания на Руси, кроме других своих трудов, выступил как толкователь Литургии, исправлявший ложные теоретические мнения и практические установки евхаристической дисциплины. В его деятельности проявился Промысел Божий, приведший русское богословие и русскую науку на достойные позиции в мире.

Литература

1. Красносельцев, Н. Толковая служба и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века. – Казань, 1878.
2. Максим Грек, преп. Сочинения в русском переводе : в 3 ч. Ч. III. – М., СТСЛ, 1911.

УДК 821. 162.1 (092 Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ)

АПОКАЛИПСИС В ТРИЛОГИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО «ХРИСТОС И АНТИХРИСТ»

Шумская Лилия Михайловна,

Гродненский государственный университет имени Я. Купалы
(г. Гродно, Беларусь)

Статья посвящена исследованию апокалиптических мотивов в трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист». В ней рассматривается вопрос о влиянии христианских представлений об Апокалипсисе на образную систему трилогии, выявляется авторская интерпретация традиционной библейской символики.

На рубеже XIX–XX веков, в эпоху социальных, идеологических и эстетических преобразований особую актуальность приобретает вопрос о смысле не только жиз-

ни, но и истории, о роли личности в историческом процессе. Мироощущению эпохи оказываются одинаково близки религиозно-философские искания, апокалиптическое видение мира. Философия Апокалипсиса порождает эсхатологические настроения и творчества Д.С. Мережковского.

В «Записной книжке» 1891 года писатель указывает на обострение страха смерти и подчеркивает, что это качество становится основным в художественной литературе Л. Толстого, Г. Ибсена, Э. Золя: «Теперь душа человеческая испытывает еще дотоле неведомые содрогания ужаса, лицом к лицу с мраком и холодом смерти» [1, с. 351]. Он начинает изучать мировые религии, истории, культуры и приходит к выводу, что вся история человечества пройдена и пришло время заняться религией.

Особая роль в этом процессе принадлежит трилогии «Христос и Антихрист». Согласно концепции Мережковского история циклична. Императорский Рим, Рим эпохи Возрождения и «третий Рим» – Московская Русь – общее пространство вселенской мистерии. Все главные герои трилогии (император Юлиан, Леонардо да Винчи и царь Петр I) несут на себе печать Антихриста.

Автор «Христа и Антихриста» цитирует христианские представления об Апокалипсисе св. Иоанна Богослова, пророчеств Даниила, Евангелия, Послания Апостолов, старообрядческой духовной литературы. Отбор и смысловая направленность библейских реминисценций, настойчивая повторяемость сюжетных ситуаций и религиозных символов обнаруживают авторскую субъективность. Так, в романах трилогии повторяется ситуация богословских споров. В «Смерти богов» – это собрание предводителей христианских сект, в романе о Леонардо да Винчи — спор схоластов в Милане, в «Антихристе» — дискуссия раскольников. Идея цикличности подчеркнута и в утверждении Мережковского: «На мужицьем соборе в Ветлужских лесах спорили почти так же, как четырнадцать веков назад, во времена Юлиана Отступника, на церковных соборах при дворе Византийских императоров» [2, с. 666].

В «Христе и Антихристе» реализуется концепция писателя, основой которой становится личностное совершенствование в стремлении к надысторическому идеалу Христа. В поиске идеала он обращается к антиномии: Христос и Антихрист. Мережковский считает, что ценности христианства и язычества, воплощенные в категориях «Царства Небесного» и «Царства Земного», метафизически разорваны, и в их будущем соединении – полнота религиозной истины. Образ Леонардо да Винчи становится для писателя воплощением идеи подобного синтеза. Джованни видит, как стоит Леонардо да Винчи «в небесах, одинокий и радостный; стая белых голубей, воркуя, теснится у ног его; доверчиво садятся ему на плечи, на руки, на голову» [3, с. 463]. Тот же Джованни с ужасом слушает миф послушника Швейница о пришествии Антихриста и представляет, как «возьмет учитель великие крылья, устроенные хитростью божьей, и вознесется на небо, окруженный учениками своими, и полетит» [2, с. 133].

Неоднократно воспроизводится в трилогии и миф о недолгом царстве на земле Антихриста накануне Страшного суда. Особенно много подобных аллюзий в последней части трилогии – романе «Антихрист (Петр и Алексей)». Это и сон царевича Алексея, когда ему снится, как народ, падая ниц, поклоняется «Зверю», и сцена, когда Софья уговаривает Тихона «гореть», и многочисленные сравнения Петра I с Антихристом. Как известно, в народном сознании, особенно в среде старообрядцев, Петр I воспринимался как главное орудие Сатаны – Антихрист. Вся деятельность Петра I соответствовала многим предсказаниям Апокалипсиса. Перепись населения воспринималась как «уловление душ Антихристом», новые титулы также легко соотносились с эсхатологическими представлениями, не говоря уже о введении иноземных обычаев. А в рассказе старицы Виталии о путешествии царя «в немцах» оживает старообрядческая легенда о подмене царя: «Бысть государь Петр Алексеевич и хо-

дил в Стеклоанное царство и был тамо 7 лет, тамо и пропал без вести, а вместо его вышел в Россию жидовин от колена Данова» [4, с. 351]. В проповеди Корнилия представлены почти все аргументы раскольников, обосновывающие, почему подмененный царь – Антихрист. Даже фейерверк, устроенный царем, он называет знаменем, ибо Антихрист «день во тьму претворяет и ночь в день, и луну и солнце в кровь, и сводит огонь с небеси», а рекрутское клеймо на руке беглого солдата толкуется им как «печать Антихриста».

К Апокалипсису восходит у Мережковского и символ «Красной Смерти». Согласно христианской эсхатологии, царство Антихриста должно погибнуть в очистительном огне. В духовном стихе говорилось: «Сошлет Господь грозных ангелов, // Ангелы с небес полетят, // В утробе огня снесут, // Зажгут землю с четырех сторон // И выгорит земля на тридесять локотей» [5, с. 19]. Вот почему в предметном мире романа такое природное явление, как гроза с громом и молнией, выполняет у Мережковского функцию знаменения в общем-то традиционную для Библии. Сцена, в которой Петр разбирает икону на части и объясняет «плутовскую механику» церковников окружающим, заканчивается «божьим гневом». «Вдруг ослепляющая молния сверкнула, как будто разверзлась над самой головой их огненная бездна. В эпилоге после слов О. Иллариона: «Глас Господа силен, глас Господа величествен», раздался грохот грома, и «ослепительно белое пламя наполнило келью» [2, с. 722].

В этих и подобных им сценах автор обращается к ассоциациям с «последним пожаром» Апокалипсиса, как бы напоминая, что слово пророка претворится в дело. Конечно, символика Апокалипсиса помогает Мережковскому ярко представить мировоззрение исторических личностей, но основная функция символики историософская. В финале романа «Антихрист (Петр и Алексей)» апостолом церкви «Третьего Завета» предстает Тихон.

Таким образом, в процессе создания концепции личностного совершенствования в стремлении к надысторическому идеалу Христа, соотнесения исторического процесса с цикличностью развития общества Мережковский обращается к философии Апокалипсиса; эта мысль обогащается трактовкой и художественным оформлением образов, представляющих оппозицию Христос – Антихрист и претерпевающих существенную трансформацию на пути к божественной истине; интерпретируя христианские и старообрядческие представления об Апокалипсисе, писатель создает универсальные символы (дух-плоть, Христос-Антихрист, сверхчеловек-богочеловек), вводит в текст трилогии реминисцентно-аллюзивные темы и образы, относящиеся к разным пластам культуры.

Литература

1. Мережковский, Д.С. Записная книжка 1891 г. / Мережковский Д.С. // Пути и миражи русской культуры: сб. ст. / Рос. АН, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); редкол.: В. Е. Багно (отв. ред.) [и др.]. – СПб.: Северо-Запад, 2004. – 509 с.
2. Мережковский, Д.С. Собр. соч.: в 4 т. // Д.С. Мережковский. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 764 с.
3. Мережковский, Д.С. Собр. соч.: в 4 т. // Д.С. Мережковский. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – 591 с.
4. Центральный государственный архив литературы и искусства. – Ф. 1275. Оп. 1. Д. 609. Л. 14.
5. Центральный государственный архив литературы и искусства. – Ф. 1301. Оп. 7. Д.223. Л. 27.

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 1 (476) (091)

ВОПРОСЫ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В БЕЛАРУСИ И РАЗВИТИЯ ИДЕИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в. В ИССЛЕДОВАНИЯХ МОГИЛЕВСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА

Лисичкин Владимир Михайлович,

Могилевский религиозноведческий центр (г. Могилев, Беларусь)

Рассматриваются некоторые аспекты истории государственно-конфессиональных взаимоотношений на белорусских землях в составе Российской империи, а также формирования идеологии свободы совести в период рубежа XIX–XX вв., получившие отражение в исследовательской деятельности Могилевского религиозноведческого центра.

Изучение различных аспектов конфессиональной истории Беларуси в период 1990–2018 гг. осуществлялись гуманитарными институтами НАНБ, кафедрами высших учебных учреждений, а также рядом научных центров, среди которых – Могилевский религиозноведческий центр (до 2011 г. – Региональный центр религиозноведческих исследований МГУ имени А.А. Кулешова). Центр занимается как учебным обеспечением религиозноведческих дисциплин, так и разработкой различных проблем истории религий Беларуси. Среди них – развитие государственно-конфессиональных отношений в Российской империи в конце XIX – начале XX вв. Этот период представляет особый интерес: в к. XIX – н. XX в. в конфессиональной политике Российской империи наблюдается процесс либерализации, все чаще поднимается вопрос о провозглашении реальной свободы совести.

МРЦ изучались вопросы свободы совести, конфессионального законодательства Российской империи, отношения к религии консервативных, либеральных и социалистических партий в начале XX века [1; 2; 3; 4; 5; 6]. Были изданы монографии и пособия, посвященные развитию свободы религии и конфессиональной истории белорусских земель, в том числе в период пребывания их в составе Российской империи [7, с. 134-142; 8, с. 153-161; 9]. Так, в пособии «История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: ч. 3: Со второй половины XVIII в. до октября 1917 г.» были систематизированы основные законодательные акты, политические и иные документы, раскрывающие специфику государственно-конфессиональных отношений в Российской империи [9].

Исследовались особенности политики государственной власти в отношении отдельных вероисповеданий и религиозных течений, их положение и история. Изучалась политика правительства в отношении старообрядцев, католиков, протестантов [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18]. Внимание в трудах Могилевского религиозноведческого центра уделено и отдельным аспектам истории конфессий на территории Беларуси. Например, коллизиям отношения к религии и духовенству в военной среде, [23; 24] исследованию православного военного духовенства в годы Первой мировой войны, [19; 20; 21; 22; 26; 27; 29; 30] изучению особенностей деятельности духовенства армии после революций 1917 г. [25; 28]

В настоящее время сотрудниками МРЦ накоплен достаточный объем фактологического материала для продолжения работы по исследованию государственно-конфессиональных отношений и развития идеи свободы совести в Беларуси на рубеже XIX – XX вв.

Литература

1. Старостенко, В.В. Идея свободы совести в деятельности Конституционно-демократической партии России 1905-1906 гг. / В.В. Старостенко // *Религия и общество* – 10: сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 79-82.
2. Старостенко, В.В. Проблема свободы совести в законодательстве и общественно-политической мысли в Российской империи начала XX в. / В.В. Старостенко // *Веснік МДУ імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)* – 2017. – № 1 (49). – С. 60-64.
3. Старостенко, В.В. Развитие государственно-конфессиональных отношений в Российской империи на рубеже XIX-XX вв. / В.В. Старостенко // *Романовские чтения-9: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. Н.М. Пурышевой.* – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2013. – С. 175-177.
4. Старостенко, В.В. Религиозный вопрос в России начала XX века и деятельность Временного правительства / В.В. Старостенко // *Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования: сборник материалов научно-практической конференции / под общ. ред. О. В. Дьяченко, В. В. Старостенко.* – Могилев: УО «МГОИРО», 2016. – С. 27-32.
5. Табунов, В.В. Иерархи православной церкви и правящие круги Российской империи о введении в стране религиозных свобод в начале XX века / В.В. Табунов // *Романовские чтения – VIII: сб. статей Междунар. науч. конф., 24 нояб. 2011 г.; редкол.: Я.Г. Риер (председ.) [и др.].* – Могилёв: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – С. 175–176.
6. Табунов, В.В. Основные направления политики российского правительства в отношении христианских конфессий на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // *Материалы научно-методической конф. преподавателей и сотрудников по итогам научно-исследовательской работы в 2008 г., 3–4 февр. 2009 г. / под ред. А.В. Иванова.* – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2009. – С. 38–40.
7. 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.
8. Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. – 266 с.
9. 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.
10. Табунов, В.В. Взаимоотношения правительства Российской империи и православного духовенства белорусских земель по вопросу о реформировании института церкви в конце XIX – начале XX вв. / В.В. Табунов // *Религия и общество* – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 147–149.
11. Табунов, В.В. Взаимоотношения старообрядцев, православной церкви и государства на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // *Религия и общество* – 10: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2016. – С. 85–87.
12. Табунов, В.В. Политика российского правительства в отношении деноминаций протестантского толка на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // *Романовские чтения – VII: сб. статей Междунар. науч. конф., 26 нояб. 2010 г. / под общ. ред. А.А. Воробьева.* – Могилёв: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 149–150.
13. Табунов, В.В. Политика российского правительства в отношении римско-католического костёла на белорусских землях в конце XIX – начале XX столетий / В.В. Табунов // *Вестник Полоцкого гос-го ун-та. Серия А. Гум. науки.* – 2016. – № 9. – С. 112–117.
14. Табунов, В.В. Политика российского правительства в отношении старообрядцев белорусских земель конца XIX – начала XX вв. / В.В. Табунов // *Религия и общество* – 2: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – С. 207–209.
15. Табунов, В.В. Попытка располычивания костёла на белорусских землях в начале XX века / В.В. Табунов // *Высшая школа: проблемы и перспективы: 9-я Междунар. науч.-метод. конф., Минск, 11–12 нояб. 2009 г.: в 2 ч. Ч. 1 / редкол.: М.И. Демчук [и др.].* – Минск: РИВШ, 2009. – С. 423–425.
16. Табунов, В.В. Римско-католический костёл во внутренней политике российского правительства на белорусских землях в конце XIX – начале XX веков / В.В. Табунов // *Актуальные*

проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 100-летию МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев, 18–19 апр. 2013 г. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2013. – С. 231–232.

17. Табунов, В.В. Старообрядцы во внутренней политике правительства Российской империи на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв. / В.В. Табунов // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. – С. 30–32.

18. Табунов, В.В. Христианские конфессии во внутренней политике правительства Российской империи на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв. / В.В. Табунов // Религия и общество – 7: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилёв: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2012. – С. 74–77.

19. Старостенко, Э.В. Второй Всероссийский съезд военного и морского духовенства православной церкви 1917 года / Э. В. Старостенко // Журнал Белорус. гос. ун-та. История. – 2017. – № 4. – С. 71–75.

20. Старостенко, Э.В. Изучение деятельности православного военного духовенства в годы Первой мировой войны на основе источников личного происхождения / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёўскага дзярж. ун-та імя А. А. Куляшова. Сер. А. Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2016. – № 1. – С. 86–90.

21. Старостенко, Э.В. К вопросу о ведомстве военного духовенства Российской империи к началу Первой мировой войны / Э.В. Старостенко // Религия и общество – 8: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2014. С. 71–73.

22. Старостенко, Э.В. Основные направления деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны (на примере духовенства Западного фронта) / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 11 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко. – Могилев, 2017. – С. 80–82.

23. Старостенко, Э.В. Особенности религиозности военнослужащих российской армии в годы Первой мировой войны (на примере отношения к военному духовенству) / Э. В. Старостенко // Романовские чтения–12 : сб. ст. Междунар. науч. конф. / Могилев. гос. ун-т ; под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев, 2017. – С. 176–178.

24. Старостенко, Э.В. Отношение к православному военному духовенству военнослужащих Западного фронта после Февральской революции 1917 г. / Э.В. Старостенко // Итоги научных исследований ученых МГУ имени А.А. Кулешова 2016 г.: материалы научно-методической конференции, 25 января – 1 февраля 2017 г. / под ред. Е.К. Сычовой. – Могилев: МГУ имени А.А.Кулешова, 2017. – С. 68-70.

25. Старостенко, Э.В. Политическая платформа военного духовенства после Февральской революции 1917 г. / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 11 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко. – Могилев, 2017. – С. 137–139.

26. Старостенко, Э.В. Православное военное духовенство в германско-австрийском плену в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. 2, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2016. – № 1. – С. 72–78.

27. Старостенко, Э.В. Православное военное духовенство в годы Первой мировой войны (по материалам епархиальных ведомостей белорусских губерний) / Э.В. Старостенко // Романовские чтения – 10, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. И.В. Шардыко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова, 2015. – С. 221-222.

28. Старостенко, Э.В. Православное военное духовенство Западного фронта в период революционных преобразований 1917 г. в России / Э. В. Старостенко // Весн. Магілёўскага дзярж. ўн-та імя А. А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. – 2017. – № 2. – С. 19–24.

29. Старостенко, Э.В. Священники белорусских епархий в рядах военного духовенства Российской империи в годы Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество – 10 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев, 2016. – С. 82–85.

30. Старостенко, Э.В. Учреждение должности проповедника в Российской армии в годы Первой мировой войны и их служение в армиях Западного фронта / Э.В. Старостенко // Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования: сборник материалов научно-практической конференции / под общ. ред. О. В. Дьяченко, В. В. Старостенко. – Могилев: УО «МГОИРО», 2016. – С. 32-36.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

УДК 2

JAK ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA ZMIENIŁO ROZUMIENIE KRZYŻA

Folaron Małgorzata,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Zmartwychwstanie Chrystusa jest ukazaniem światu nowego człowieczeństwa – człowieczeństwa odkupionego. Jest podstawowym wydarzeniem dla wiary Apostołów i naszej. „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał – pisze św. Paweł do Koryntian - to na nic wasza wiara i nadal jesteście w grzechach” [1]. „My – doda św. Łukasz – jesteśmy świadkami wszystkiego [...]. Jego to zabili [...]. Ale trzeciego dnia Bóg Go wskrzesił i sprawił, że ukazał się w widzialnej postaci. Nie wszystkim jednak ludziom, ale tylko nam, których Bóg wcześniej wybrał na świadków. My po Jego Zmartwychwstaniu jedliśmy i piliśmy razem z Nim” [2].

Prawdą historyczną i zbawczą jest śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Ludzie współcześni Jezusowi, Mesjasza wyobrażali sobie jako przywódcę politycznego, niezwykłego, walecznego, który przywróci dawną świetność i potęgę Izraela. Jezus znał ich oczekiwania, wiedział jakiego Mesjasza oczekują, a mimo to, przed Nim coraz wyraźniej odsłaniała się konieczność cierpienia i śmierci. Przyjmuje ją jako wolę Boga i najwyższe potwierdzenie swej misji w zbawczym planie Boga. Dlatego używa innego tytułu: „Syn Człowieczy” [3]. Od samego początku, Jezus miał przed oczyma cel swojego życia i przyjscia na świat, a był nim Krzyż. Przez cierpienie i tragiczną śmierć miał dojść do chwały. On, jako Syn Człowieczy i jako Mesjasz. Nikt się tego nie spodziewał, nikt też tego nie rozumiał. Przecież nie takiego Mesjasza oczekiwali. Nie widzieli, że to na Nim spełniają się zapowiedzi starotestamentalne, które przecież dobrze znali i pamiętali [4]. Od momentu wyznania wiary przez Piotra, Jezus przygotowywał uczniów, że musi wiele wycierpieć, że musi iść do Jerozolimy [5]. Dobrowolnie podejmuje krzyż. Jego męka jest najważniejszym punktem Jego posłannictwa. Należy do zbawczych zamiarów Boga. Jest ceną okupu za ludzi. Ojciec mógł Go „wybawić od śmierci”, ale ponieważ nie wynikłoby z tego żadne dobro zbawcze, „nie mógł tego uczynić” [6].

Cierpienie, odrzucenie, zabicie oznaczają drogę od moralnej dezaprobaty aż po okrutną śmierć. Jezus odważnie i śmiało mówi o oczekującej Go męce i śmierci: „Jezus zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, wyższych kapłanów i nauczycieli Pisma, że zostanie zabity, lecz po trzech dniach zmartwychwstanie. Mówił to zupełnie otwarcie. Wtedy Piotr wziął Go na bok i stanowczo Go upomniał. Lecz On obrócił się i patrząc na swoich uczniów, skarcił Piotra: „Szatanie, odejź ode Mnie! Bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku” [7]. Wyrażenie „po trzech dniach” [8] wskazuje na spotkanie historii z planem Bożym. Chrystus tak mówiąc, wymaga od uczniów zaakceptowania Jego mesjanizmu i odrzucenia wszystkich innych interpretacji Jego działalności. Do wszystkich uczniów kieruje słowa, że miejsce ucznia jest za Nim na drodze krzyża. Krzyż był okrutnym i wymyślnym narzędziem śmierci. Był przeznaczony dla kryminalistów i buntowników. Krzyż to haniebny znak zbrodni. Śmierć na nim to okrutne poniżenie. Oznaczał absolutną śmierć człowieka, powolne i bolesne konanie.

W czasie męki i śmierci Jezusa ujawnia się cały dramat pójścia uczniów za Nim. Kiedy Jezus okazuje im coraz większą przyjaźń i wierność, oni są coraz bardziej niepewni i niewierni. Czytając Ewangelię Marka można stwierdzić, że męka i śmierć Jezusa była pewnego rodzaju formacją uczniów [9]. W klimacie tym jako pierwsze jest wydarzenie w Betanii [10], namaszczenie Jezusa przez kobietę, pełnym miłości gestem. Podkreśla tym Jego misję mesjańską i niezwykłą godność. Uczniowie zachowują się zupełnie przeciwnie, pasywnie i wyrachowanie. W grupie wybranych przez Jezusa Dwunastu dochodzi do zdrady. Każdy może tego doświadczyć w swoim życiu. Jezus wzywa do refleksji, nie negując ludzkiej odpowiedzialności za zdradę, wzywa do ponownego opowiedzenia się za Nim [11]. Taką możliwością będzie dla uczniów uobecniony w Eucharystii dar Jego wydanego życia, Ciała i Krwi pod postacią chleba i wina [12]. Pod koniec formacji zatem Nauczyciel daje uczniom siebie, swoje Ciało i Krew, zapraszając ich: „przyjmijcie Mnie”. Jest to najlepszy sposób, by mocą i światłem daru Jego życia, zrozumieć i wejść w misterium Krzyża, przez które ostatecznie wchodzi się do chwały życia wiecznego [13]. Jezus sam dokonuje swej Paschy. Dopiero jej mocą uczniowie będą zdolni być z Nim do końca. Ale zanim tak będzie, to dopuszczają się zdrad, ucieczki. Są niezdolni do naśladowania Jezusa w czasie Jego męki. Dramat ucznia dochodzi do szczytu w momencie zaparcia się przez Piotra. I tu następuje zmiana. Piotr rzewnie zapłakał i przypomniał sobie słowa Mistrza. Uświadomił sobie skuteczność proroczego słowa Mistrza, że znając go, wiedząc, że Go zdradzi, Jezus Go wybrał, że miłuje go takim jakim jest [14]. „Pamięć na słowo nie tylko uświadamia Piotrowi zło popełnionego czynu, lecz także porusza serce i sprawia wewnętrzną przemianę. Świadczy o niej nagły i rzewny płacz. To on kończy obecność uczniów podczas Jezusowej męki i śmierci, pozostając zapowiedzią ich wejścia na paschalną drogę powrotu do Mistrza i do nowej po paschalnej wspólnoty Jego uczniów” [15]. Z Paschy Jezusa rodzi się nowy lud Boży. Zbawcza moc Jezusowego Krzyża ujawnia się w pełni w godzinie ukrzyżowania. Jezus jest opuszczony, samotny, kuszony. Do ostatniej chwili nieprzyjaciel Boga chce zniweczyć Jego dzieło zbawcze, chce oderwać Jezusa od Krzyża: „Innych wybawił, niechże teraz siebie wybawi, jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym” [16]. „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejdz z krzyża” [17]. A Jezus, który w każdej chwili mógł ocalić swoje życie, nie uczynił nic, co by mogło zmienić wolę Jego Ojca [18]. W takim stanie pozostaje Jezus na Krzyżu do końca, czyniąc z niego miejsce najwyższego objawienia prawdy o Bogu miłości. O Bogu, który nie chce ocalić siebie, ale pragnie aby wszyscy byli wybawieni. Jezus oddaje ducha Ojcu, wypełniając wolę Boga Ojca aż do końca. Śmierć Jezusa otwiera ludziom bezpośredni przystęp do Boga oraz możliwość nowego i prawdziwego kultu.

Literatura

1. 1Kor 15,17.
2. Dz 10, 39-41.
3. Por. F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, Ząbki 2000, s. 59, 316.
4. Por. Ps 22; 69; Iz 53.
5. Por. Mt 16,21.
6. Por. F. Mickiewicz, *Krocząc...*,s. 275.
7. Mk 8,31-33.
8. Por. Wj 19,16; Oz 6,1-2; Rdz 22,4; Jon 2,1.
9. Por. Mk 14,1 - 15,47.
10. Por. Mk 14, 3-9.
11. Por. Mk 4,21.
12. Por. Mk 14,22-25.
13. Por. S. Haręzga, *Co znaczy być z Jezusem*, t. 10, Lublin 2010, s. 45.
14. Por. Mk 14,72.
15. S. Haręzga, *Co znaczy...* s. 46.
16. Łk 23,35.
17. Mt 27,40.
18. Por. F. Mickiewicz, *Krocząc...*, s. 65.

KULTURA ŻYCIA CODZIENNEGO AMERYKANÓW W KOŚCIELE I POZA NIM

Jankowska Mira,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Doświadczenia amerykańskie (pobyt w Arizonie i w Kansas, a wcześniej w Massachusetts i Georgii) zweryfikowały popularne poglądy na religijność Amerykanów. Okazuje się, że większość z nich to ludzie bardzo religijni i zaangażowani w swoje wspólnoty chrześcijańskie. Dotyczy to także członków Kościoła katolickiego [1].

Jakość sprawowanej liturgii mszy świętej: jakość śpiewów, przygotowanie do nich poprzez śpiewniki i inne materiały dla każdego wiernego, zaangażowanie w samą liturgię poprzez uczestniczenie jako lektor w czytaniach liturgicznych, czy śpiew w chórze, bądź grę na instrumencie w zespole muzycznym - to wszystko sublimuje przeżywanie eucharystii u wiernych. Nie zdarzyło mi się, abym będąc w którymkolwiek z kościołów katolickich w USA (amerykańskich czy polskich) doświadczyła niskiej jakości śpiewu czy fałszowania organisty. Poziom oprawy muzycznej jest na tak wysokim poziomie, że wydaje się, iż uczestniczymy w duchowym koncercie i co ważne nie ma się wrażenia, że jest to robione dla własnej chwały lub na pokaz. Śpiewy autentycznie animują całą wspólnotę wznosząc ducha ludzkiego ku Bogu.

Osoby świeckie zaangażowane są od młodego po seniora w życie parafii czy społeczności. Każdy może znaleźć swoje miejsce na aktywność taką, jaka mu sprawia przyjemność i do której się najbardziej nadaje. Po nabożeństwie czy mszy świętej ludzie uśmiechają się do siebie, witają, pozdrawiają, a towarzyszy im kapłan, czekający u wejścia, który każdemu podaje rękę. Kojarzy się to ze scenami z filmów amerykańskich, które mamy okazję oglądać, a rzeczywistość to tylko potwierdza. Książd ma czas by porozmawiać z każdym, kto tylko ma ochotę do niego podejść. Niekiedy sam inicjuje rozmowę. Pamięta swoich wiernych i ciekaw jest, co się dzieje w ich życiu. I dodajmy kościoły są duże i pełne, a msze niedzielne odprawiane są kilka razy [2]. Ludzie są uprzejmi, uśmiechnięci i usłużni. Zwracają szczerą, autentyczną uwagę na przejaw jakiegokolwiek potrzeby drugiego człowieka. Starają się, by drugiemu było dobrze, tak samo jak i jemu samemu. Takie relacje pomiędzy wierzącymi są nie tylko w kościele, ale także poza jego gmachem. Przy tym pogodny wyraz twarzy jest przejawem kultury osobistej wdrażanej od dzieciństwa w każdym domu oraz kultury życia społecznego, które jest hołubione i ma określone zasady. Naburmuszona mina, zacięte usta czy miotający gromy wzrok, a tym bardziej nieuprzejme zachowania traktowane są w Stanach Zjednoczonych jako ewidentny problem oboowości danego człowieka. Tak zachowującą się osobę traktuje się ze zdziwieniem lub pobażaniem, jeśli nie chce przyjąć pomocy, która wsparłaby go w zmianie negatywnego stosunku do życia i świata. Pogodne podejście do codzienności i jej zmagania jest w USA standardem. Nie znaczy to, rzecz jasna, że ludzie ci nie mają zmartwień, czy nie zmagają się z chorobami, codziennymi trudami, czy osobistymi lub rodzinnymi dramataми. Mają ich tak samo dużo jak każdy inny człowiek. Nie zmienia to jednak faktu, że na zewnątrz nie obarczają innych swoimi troskami. Dzielą się nimi w odpowiednim miejscu i czasie.

Parafie i społeczności wiernych nastawione są na praktyczne rozwiązania odpowiadające na potrzeby wiernych. Parafia katolicka St. Timothy [3] w Mesa (Arizona) realizuje od lat program doradczy dla osób indywidualnych, małżeństw i rodzin, dzieci, młodzieży i seniorów oraz w każdej z tych kategorii rozwija liczne działania wspierające wiernych w rozwiązywaniu problemów lub w ich wzroście osobistym, społecznym i duchowym [4]. Dla przykładu: dla samych par małżeńskich jest wiele konkretnych propozycji: a) Towarzyskie spotkania i wieczory wzbogacające męża i żonę; to comiesięczne spotkania o różnym charakterze, jak

np. Nocna Randka (modlitwa, formacja) czy towarzyskie spotkania dla par, a w dzień św. Walentego - walentynkowa kolacja i tańce oraz wiele innych atrakcji; b) Grupy wsparcia dla małżonków – małe grupy pracujące w cyklu comiesięcznym niepozwalające pozostawać bez pomocy małżeństwom w kryzysie lub innych trudnościach; c) Boży plan dla małżeństwa (sobotnie seminaria) - coroczne seminarium w sobotę zgłębia wizję Kościoła dotyczącą miłości małżeńskiej oraz daje parom możliwość lepszego zrozumienia, w jaki sposób nauczenie Kościoła na temat seksualności w małżeństwie daje wolność, radość i miłość; d) Licznik małżeński - oparte na wierze spotkanie weekendowe pozwalające małżeństwom odkrywać na nowo ich wzajemną relację i tę z Bogiem. Dostarcza pomocnych narzędzi potrzebnych w tym, aby pozostać ze sobą i Bogiem blisko niezależnie od wzlotów i upadków w życiu małżeńskim. Możliwość odnowy, odświeżenia i ożywienia małżeństwa, poprzez uczestniczenie w Światowym Spotkaniu dla Małżeństw; e) Program odnowy małżeńskiej poprzez uzdrowienie relacji. To tylko propozycje w jednej kategorii! Ogromnie ciekawą ofertę rozwoju nie tylko duchowego, ale i osobistego oraz społecznego, z której korzystają także przedstawiciele innych denominacji, ma Społeczność Metodystów z Overland Park w Kansas, z którą można zapoznać się na bogatej stronie internetowej tego Kościoła. [5].

Podsumowanie. Religijność amerykańska odpowiada na faktyczne zapotrzebowanie społeczności wiernych. Wynika to z kultury osobistej jej członków wynoszonej z domów rodzinnych, a wzmocnionej przez szkołę i kościół. Kładzie się w niej nacisk na szacunek wobec siebie samego i wobec drugiego, na uważność, czyli dostrzeganie tego, co wokół, a w konsekwencji na znajdowanie praktycznych rozwiązań do wdrażania indywidualnego i zespołowego. Tego można Amerykanom nie tylko pozazdrościć, ale i od nich się uczyć.

Literatura

1. Zob. Bartłomiej Bartoszek, God bless America?, Deon.pl [na:] <https://m.deon.pl/religia/wiara-i-spolnoczenstwo/art,318,god-bless-america.html> [dostęp 25.03.2018]
2. Powyższe i subiektywne spostrzeżenia i odkrycia warto skonfrontować z obserwacjami jezuita, o. Kennetha Bakera, który zwraca uwagę na zagrożenia w religijności europejskiej i amerykańskiej pisząc na przykład o „chrześcijańskiej fasadowości”. Kenneth Baker, The New Pagans and the Church, Homiletic and Pastoral Review Magazine [na:] <http://www.hprweb.com/2017/01/the-new-pagans-and-the-church/> [dostęp 25.03.2018]
3. Na stronie internetowej parafii St. Timothy w Mesa (Arizona) można znaleźć wiele różnorodnych propozycji dla każdej z grup wiekowych, stanowych lub z problemem [na:] <http://www.sttimothymesa.org/> [dostęp 25.03.2018]
4. Prof. Marek Wosiński, psycholog społeczności, wykładowca Arizona State University, który od ponad 20 lat mieszka w parafii St. Timothy w Mesa, wspomina, że kiedy ubiegał się o posadę doradcy w tej parafii, zaprezentował przed Radą Parafialną decydującą o współpracy z nim, swoje osiągnięcia, książki, artykuły i dyplomy. Na co usłyszał: „Doceniamy twój dorobek, ale co ty praktycznie potrafisz robić? Co zyskamy angażując właśnie siebie?”. Profesor Wosiński komentuje to tak: „Musiałem solidnie się zastanowić, co ja faktycznie umiem robić”; Jankowska M., Wywiad audio z prof. M. Wosińskim, prywatne archiwum nagrań audio autorki, marzec 2018 r.
5. The United Methodist Church of Resurrection, <https://cor.org> [dostęp 25.03.2018]

УДК 2

PRZESŁANKA UPADKU SAMARII W PERSPEKTYWIE NAUCZANIA PROROKÓW Z VIII WIEKU PRZED CHRYSYTEM

Kietliński Krzysztof,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Zrozumienie czasów VIII w. przed Chr. należy umieścić w świetle wcześniejszych wydarzeń historycznych, które zaznaczyły swe odbicie materialno-duchowe na obrazie

omawianego okresu. Ten obraz sytuacji obu państw należy zestawić z nieco innym, przedstawionym przez proroków, którzy dostrzegali niepokojące rysy w rzeczywistości Izraela i Judy. Historia przyznała słuszność dalekowzroczności proroków. Niedocenianie grożącej katastrofy, zapowiadanej przez nich, stało się powodem wymazania z historii narodu izraelskiego, jednego z bardziej zdemoralizowanych spośród bratnich państw.

Zrozumienie czasów VIII w. przed Chr. należy umieścić w świetle wcześniejszych wydarzeń historycznych, które zaznaczyły swe odbicie na obrazie omawianego okresu.

W swoich początkach historycznych Izrael opierał się na związkach plemiennych, gdzie nie było różnic klasowych, a wszelkie należności regulowało przymierze. Izraelici byli świadomi wzajemnych powiązań: wyznawali religię jednego Boga, świętowali w tym samym sanktuarium, mieli jedno prawo. Osiedlając się, zajęli się uprawą roli i zaczęli nabywać ziemię na własność. W narodzie zachowywano zasadę równości w posiadaniu dóbr materialnych, gdyż standard życia Izraelitów był prawie na jednakowym poziomie[1].

Powstanie instytucji monarchii wytworzyło nowe struktury w wyniku czego społeczeństwo, w miarę jednorodne, podzieliło się na ludzi biednych i bogatych[2]. Nierówności społecznej towarzyszył kryzys religijny. Powstanie monarchii spowodowało, że zobowiązania społeczne przeszły na państwo, zaczęły zanikać zależności plemienne, w tym solidaryzm, a prawo i przymierze traktowano bez należytego zrozumienia[3].

W VIII w. przed Chr. te negatywne tendencje się pogłębiły, wskutek czego zmieniła się istotnie struktura społeczna Izraela. Prawdopodobnie nie bez wpływu było współistnienie w jednym państwie Izraelitów z Kananejczykami, dla których obojętne było religijne prawo przymierza. Jednocześnie wzrastająca liczba ludności oraz rozkwit działalności handlowej przyczynił się do wyłonienia warstwy bogaczy, a z czasem do powstania przepaści między bogatymi i biednymi. Izrael zatracił model przodków, a nie wypracował jeszcze nowego[4].

Po śmierci króla Salomona (922 r. przed Chr.) monarchia rozpadła się na dwa niezależne państwa: królestwo izraelskie ze stolicą w Sychem, następnie w Tirsie, a na koniec ok. 870 r. przed Chr. w Samarii oraz królestwo judzkie, ze stolicą w Jerozolimie. Przyczyn owego rozłamu należy szukać w polityce Salomona, jak też w późniejszych niezręcznych posunięciach jego syna Roboama wobec niezadowolonych plemion północnych (por. 1 Krl 12, 1-19)[5].

Królestwo judzkie miało jednolitą strukturę ludności oraz ciągłość dynastyczną; zaś izraelskie, choć większe i bogatsze, zamieszkane było również przez Kananejczyków. Z tego powodu bardziej było narażone na obce wpływy, nie miało też tradycji dynastycznej. Oba królestwa istniały obok siebie, aż do upadku państwa północnego (721r. przed Chr.). Rozpad monarchii Salomonowej, a także wyżej wymienione czynniki, rzutowały na zupełnie odmienne późniejsze ich dzieje[6].

W I połowie VIII w. przed Chr. za panowania Jeroboama II w Izraelu i Ozjasza w Judzie nastąpiło odrodzenie obu państw. Terytorium Izraela i Judy prawie pokrywały się z imperium z czasów Salomonowych. Nie istniało żadne sąsiednie potężne państwo, które byłoby dla nich realnym zagrożeniem. Ówczesna sytuacja sprzyjała rozwojowi dobrobytu, jakiego nie doświadczyli Izraelici od czasów króla Salomona. Oba kraje rozwijały się rolniczo i gospodarczo, kwitły różne rodzaje przemysłu, budowano wspaniałe budowle i prowadzono ożywioną wymianę handlową. Podejmowano wiele przedsięwzięć gospodarczych, powiększał się eksport i import. W VIII w. przed Chr. Izrael i Juda nieomal podwoiły liczbę ludności, a wiele miast „przekroczyło” swoje mury [7]. Czasy pomyślności i zamożności pozwalały patrzeć z wielkim optymizmem na przyszłe wypełnienie się obietnic Bożych[8].

Ten obraz sytuacji obu państw należy zestawić z nieco innym, przedstawionym przez proroków, którzy dostrzegali niepokojące rysy w rzeczywistości Izraela i Judy. Działający w VIII w. przed Chr. prorocy: Amos, Ozeasz, Izajasz i Micheasz przedstawili pełne sprzeczności społeczeństwa Izraela i Judy. Na zewnątrz będące w rozwoju, wewnątrz toczone były chorobą pod względem społecznym, moralnym i religijnym – w większym stopniu

państwo północne niż południowe. Łamanie praw przymierza, nierówności społeczne, synkretyzm religijny i zagrożenie ze strony wyrastającego kolosa asyryjskiego – to tylko część problemów, na które duży nacisk położyli w swym orędziu prorocy i z którymi rzeczywiście przyszło się wkrótce zmierzyć w Izraelu i w Judzie [9].

Historia przyznała słusność dalekowzroczności proroków. Niedocenianie grożącej katastrofy, zapowiadanej przez nich, stało się powodem wymazania z historii narodu izraelskiego, jednego z bardziej zdemoralizowanych spośród bratnich państw. Izrael jako samodzielne państwo przetrwał tylko dwieście lat. „Upadł pod naporem Asyrii w 721 roku. Tysiące jego mieszkańców uprowadzono do górnej Mezopotamii i Medii, gdzie ostatecznie zniknęli ze sceny dziejowej” [10]. Dopełniają ten obraz dokumenty asyryjskie oraz Księgi: Królewska i Kronik.

Literatura

1. Wykopaliska z Tirsy z X w. przed Chr. odsłoniły budynek mieszkalny mający identyczne rozmiary i takie samo wyposażenie. Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I: *Le nomadisme et ses survivances-Institutions familiales-Institutions civiles*, Paris 1958, s. 114; I. Jaruzelska, „Ziemia na własność” a „ziemia przebywania”. Z badań nad stosunkami własności w Starym Testamencie, *PzST* 5 (1984) c. 109-118; G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Warszawa 1997, c. 23-41.

2. Początek monarchii izraelskiej datuje się ok. 1030 r. przed Chr. od wyznaczenia i namaszczenia przez Samuela na króla Saula (1 Sm 9, 1-10, 16), a także stopniowego zaakceptowania jego władzy przez poszczególne plemiona. Por. H. Ordon, *Powstanie królestwa i jego administracja*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 113n.

3. Obywatele zaczęto obciążać zobowiązaniami na rzecz utrzymania państwa i jego urzędników podatkami, daninami, dziesięcinami czy pracami przymusowymi. Por. H. E. von Waldow, *Social Responsibility and Social Structure of Early Israel*, *CBQ* 32 (1970) c. 197; W. Rakocy, *Finanse i prace publiczne*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 125-131.

4. Niektórzy Izraelici już w okresie sędziów ziemię dziedziczyli, a zamożniejsi kupowali od Kananejczyków (2 Sm 24, 19-25). Te sposoby nabywania własności przyczyniły się do powstawania nierówności społecznych, które z kolei rodziły konflikty w narodzie. Por. W. Dietrich, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschafts-systeme* SBS 94 (1979) c. 9-31; A. Alt, *The Formation of the Israelite State in Palestine*, w: *Essays on the Old Testament History and Religion*, Oxford 1996, c. 180; J. Warzecha, *Dawny Izrael*, Warszawa 1995, c. 144-149.

5. Plemiona północne gotowe były uznać Roboama za króla, ale niezadowolone z podatków i przymusowych robót nałożonych przez Salomona, oczekiwały od Roboama ich zmniejszenia. Roboam zarządził jednak zwiększenie podatków i posłał z interwencją zniechęconego zarządcę robót Adonirama, którego zabito, a sam Roboam musiał uciekać. W konsekwencji takiego postępowania króla 10 pokoleń północnych zbuntowało się, i ustanowiło władzę Jeroboama. Innym powodem podziału państwa była dawna rywalizacja o wpływy plemion północnych i Judy. Roboam powiedział: „Mały mój palec grubszy jest od łędźwi ojca mego! Jeżeli on chłostał was różgami, ja was będę smałał skorpionami”, H. Graetz, *Historia Żydów*, tłum. St. Szenhak, Warszawa 1929, c. 97; Por. też T. Brzegowy, *Jeroboam I – fundator Królestwa Izraela*, *STV* 33 (1995) nr 1, c. 25-27; M. Peter, *Dzieje Izraela*, Poznań 1996, c. 63; J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, w: S. Łach (red.), *PST*, Poznań 1961, c. 217n.

6. Por. H. Witczyk, *Narodzinny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, c. 103-105.

7. Por. P. M. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, London 1999, c. 148-151. Od czasów panowania Dawida i Salomona rozpoczął się nowy rozdział w zakładaniu miast. Odnośnie do wzrostu liczby ludności wiadomo, że król izraelski Menachem dał tysiąc talentów srebra Asyryjczykowi Tiglat Pileserowi II by utrzymać się przy władzy. Menachem zebrał te pieniądze od Izraelitów, po pięćdziesiąt sykków od głowy. Na podstawie obliczeń, że talent to trzy tysiące szekli, wiadomo, że szacunkowa liczba mieszkańców Judy i Izraela wynosiła łącznie ok. ponad milion obywateli (2 Krl 15, 19n.). Por. V. Fritz, *Archeologia biblijna*, tłum. H. Stachowska, Warszawa 1995, c. 10; O. A. R. Sikora, *Demografia Starożytnego Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 153n.

8. Por. K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, London 1971, c. 1-62; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Philadelphia 1979, c. 286-379; tenże, *The Archaeology of the Land of Israel*, London 1982, c. 153-279; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzeszutek, Warszawa 1956, c. 349.

9. Por. W. J. Doorly, *Prophet of Justice. Understanding the Book of Amos*, New York-Mahwah 1989, c. 32; A. Alt, *Micha 2, 1-5. Gås Anadasmós in Juda*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 3, München 1959, c. 373-481.

10. H. Witzky, *Narodziny i dzieje państwa*, c. 103. Obecnie jest podważana historyczna wiarygodność powyższej tezy, gdyż biblijne syntezy, deuteronomiczna i kronikarska, zostały zredagowane w czasie i po wygnaniu babilońskim. Pisane, gdy Żydzi byli reprezentowani jedynie w Judzie, bo państwo północne już od wielu lat nie istniało, naznaczone były także niechęcią do Samarii, którą niejako obciążano winą za tragiczny koniec. Por. H. H. Rowley, *The Samaritan Schism in Legend and History*, w: *Israel's Prophetic Heritage. Festschrift für J. Muilenburg*, New York – London 1962, c. 208-222; por. również rozdział *L'Origine de la province de Samarie: Ce que la Bible en dit (2 Rois 17)*, 1: J.-D. Macchi, *Les Samaritaines: Histoire d'une legende, Israël et la province de Samarie*, *Le Monde de la Bible* 30, Geneve 1994, c. 47-72. Cyt. za: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, *CT 70 (2000) nr 1*, c. 9.

УДК 2

RETORYKA BUDOWANIA WSPÓLNOTY W 1 LIŚCIE PIOTRA

Muszytowska Dorota,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

*1 List Piotra przez większość egzegetów uznawany jest za wyjątkowe dzieło teologiczne, wpisane w kompozycję epistolarną, z charakterystycznymi adaptacjami dla wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Chociaż w utworze ani razu nie pojawia się termin *ekklesia* to właśnie wspólnocie chrześcijańskiej autor poświęca najwięcej uwagi.*

Większość egzegetów zwraca uwagę na wyrafinowany artyzm 1 Listu Piotra, a niekórty zarzucają mu nawet nazbyt ryzykowną sofistykę. Warto na wstępie zwrócić uwagę, że w latach 50. i 60. XX wieku zainteresowania badaczy w kwestii tegoż pisma koncentrowały się głównie wokół zagadnień kompozycji i struktury oraz *Sitz im Leben*, w którym dominowała hipoteza liturgii chrzcielnej (ze sztandarowymi pracami Ralpa P. Martina i Williama J. Daltona) [1]. Dalsze badania nad źródłami tego tekstu, F. L. Crossa oraz M. E. Boisarda, rozwijały tę hipotezę w kierunku homilii chrzcielnej, ze szczególną w niej rolą kompozycyjną materiału hymnicznego. Utwór ten jednakże bez wątpienia wpisany jest w kompozycję epistolarną, z charakterystycznymi adaptacjami dla wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa:

1) Preskrypt zawiera identyfikację nadawcy i odbiorców, przy czym ma ona zdecydowanie teologiczny charakter (1, 1-2)

2) Rozwinięte błogosławieństwo standardowo jest umieszczone po wstępnym dziękczynieniu (1, 3-12)

3) Korpus listu (1, 13 – 5, 11)

4) Postskrypt zawierający przypomnienie celu napisania listu, końcowe pozdrowienia i błogosławieństwo (5, 12-14).

Badacze Listu zauważyli jednak charakterystyczne dla wielu nowotestamentowych pism niekonsekwencje dotyczące jedności utworu, które wskazują, że obecny tekst jest najprawdopodobniej listem kompilowanym. Najbardziej widoczną granicą może być pojawiająca się w czwartym rozdziale doksologia (4, 11), dlatego wielu skłania się do uznania, że jeden list stanowiły perykopy z 1, 1 – 4, 11, drugim listem natomiast były perykopy z 4, 12–5, 11 [2]. Zakończenie kanonicznego 1 P pasuje zarówno do pierwszego, jak i drugiego listu. Jednakże doksologie są często znajdowane w korpusach listów nowotestamentowych i nie zawsze świadczą jednoznacznie o finalnej granicy tekstu. Także powtórzenia w tekście nie muszą świadczyć o braku jedności, bo mogą być retoryczną amplifikacją. Jeśli weźmie się pod uwagę sposób przekazu listu wiernym podczas zgromadzeń i odczytywania na

głos - wszelkiego typu powtórzenia kluczowych tematów a także wyrażań wzmagających *pathos* są uzasadnione.

W 1 Liście Piotra ani razu nie występuje termin *ekklesia*, ale zagadnieniu wspólnoty chrześcijańskiej autor listu poświęca największą uwagę.

Istotne jest w tym przypadku po pierwsze to, w jaki sposób autor zwraca się do adresatów. Autor listu posługuje się dwukrotnie apostrofą *umiłowani*, ale zwraca się do nich także *paroikoi* (przybysze) i *parepidemoi* (cudzoziemcy) [3] oraz *oiketai* (domownicy, pracownicy zamieszkujący w domostwach). Apostrofa „Umiłowani!” niewątpliwie podkreśla więź łączącą autora z adresatami i wskazuje na familiarność ich relacji. Pozostałe zwroty zdecydowanie zaś wskazują na status odbiorców listu. Doskonale to koresponduje z tym, w jaki sposób autor odnosi się do ich sytuacji, kiedy są pomawiani, oskarżani, znieważani przez innych mieszkańców. Można zwroty do adresatów z jednej strony uznać za określenia dosłowne, związane z identyfikacją rzeczywistych adresatów listu. Wynikłaby z tego, że byli nimi zamieszkujący tereny Azji Mniejszej chrześcijanie, którzy nie zaliczali się do społecznej elity – nie byli posiadaczami majątków, ale byli zależni od właścicieli takich. Nie byli raczej niewolnikami, autor nigdy nie posługuje się terminem *duloi*, ale byli pracownikami zamieszkującymi w domostwach, tzn. nie byli pracownikami najemnymi, ale stałymi. Ponadto nie przynależeli do rdzennej ludności, lecz napływowej. Równie dobrze jednak możemy przyjąć, że autor listu używa tych określeń metaforycznie. Zmienia się wówczas ich semantyka. Nieistotne wówczas bowiem stają się rzeczywiste pochodzenie i status społeczny adresatów. Wyrażenia te raczej charakteryzowały status chrześcijańskiej wspólnoty na tle pozostałej części społeczeństwa. Tego typu nazywanie w jakiś sposób separowało chrześcijan od reszty, podkreślając ich swoistą tożsamość. Chrześcijanie istotnie mogli być odbierani jako obcy i przybysze, tzn. nieuznający lokalnych tradycji religijnych a jednocześnie jako domownicy/zamieszkujący, tzn. mający swoje miejsce w strukturze społecznej. Autor używając tych określeń w sensie metaforycznym wyrażałby pragnienie, aby tak właśnie sami siebie postrzegali chrześcijanie, którzy nie mają przynależać do otaczającego ich świata i mają się od niego zdecydowanie odróżniać. Nie znaczy to jednak, że oczekiwał od nich, że mają żyć w oderwaniu od świata. Przeciwnie, powinni być domownikami tego świata będąc świadectwem dzieła Jezusa.

Na uwagę zasługuje również fakt, że adresaci 1P mogą być utożsamiani przez autora z Izraelem. Autor wielokrotnie bowiem używa określenia *eklektai*, „wybrani”, którym nazywano lud Izraela w tekstach starotestamentowych (np. 1 Krn 16, 13; Ps 105, 6; Iz 65, 9). Termin ten pojawia się kolejno 1P 1, 2; 2, 4.6.9 i zestawiony jest z wyrażeniami związanymi z polem semantycznym Przymierza, jak: „pokropienie krwią”, „uświęcenie zgodnie z wolą Boga”. Więzy, które rządzić powinny ich wzajemnymi relacjami to więzy braterstwa (1, 22; 2, 17; 3, 8; 5, 9.12). Autor posługuje się czterema tytułami : wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud przeznaczony Bogu na własność. Wszystkie one pochodzą z Wj 19, 6 oraz Iz 43, 20, gdzie są odniesione do Izraela.

Po drugie na szczególne zainteresowanie autora sprawami wspólnoty wskazuje także również układ retorycznej argumentacji.

Najbardziej znaczącym teologicznym fragmentem dotyczącym wspólnoty chrześcijańskiej jest 1 P 2, 4-10. Autor zachęca w nim chrześcijan, aby zbliżyli się do Jezusa, który jest żywym kamieniem, a dalej przechodzi do symbolu zbiorowego – duchowej świątyni, która jest nieustannie budowana. Jest nią duchowa wspólnota – „Nowa świątynia” realizująca żydowskie nadzieje apokaliptyczne. Wspólnota chrześcijan ma realizować ów ideał i nie może być jak kamienna budowla, lecz żywa świątynia powołana przez Ducha Świętego i składająca się wiernych. Wspólnota chrześcijan ma być świętym kapłaństwem (*hierateuma*) na wzór ludu wybranego, a kult sprawowany przez nią ma być świadectwem dzieła Jezusa Chrystusa.

Dlatego tak istotne w retoryce autora jest przekonywanie wiernych do gotowości podejmowania cierpień na wzór Chrystusa. Wezwania te powtarzają się wielokrotnie: 1, 6-7; 2, 19-25; 3, 13-22; 4, 1-6.12-19; 5, 9-10.

Fragment 2, 18-25 wskazuje, że chrześcijanina i wspólnotę chrześcijańską powinna cechować postawa służby nawet w stosunku do tych, którzy zadają chrześcijanom cierpienie [4]. Jest to kwintesencja chrześcijańskiego życia będąca naśladowaniem cierpiącego Chrystusa. Przynosi analogiczne owoce do zbawienia dokonanego w Chrystusie.

Fragment 3, 13-16 podkreśla rolę cierpienia znoszonego w pokorze w nadziei na zwycięstwo dobra i sprawiedliwości, natomiast w 3, 17-22 autor ukazuje cierpienia Chrystusa jako wzór dla chrześcijan [5]. Znosił On cierpienie i śmierć jako najbardziej sprawiedliwy, ze względu na dobro i tylko dlatego mógł sprawiedliwość przynieść niesprawiedliwym. Znoszenie cierpień niezasażonych, z którymi chrześcijanie jako wyznawcy Chrystusa się spotykają jest współdziałaniem w dziele Chrystusa. W ten sposób autor pokazuje adresatom, że męka Chrystusa jest źródłem przemiany i myślenia i życia dla wszystkich Jego wyznawców. Chrześcijanin doświadczając prześladowań powinien się cieszyć właśnie ze względu na to, że jest to współdziałanie i w męce i w chwale Chrystusa. Jest to bowiem manifestacja łaski Bożej w świecie oraz znak, że Bóg dokonuje swojego dzieła zbawienia.

Autor 1 P wskazuje swoim adresatom bardzo wyraźnie, że jako chrześcijańska wspólnota stanowią część wielkiej rodziny wyznających Chrystusa. Nie są więc odizolowani od reszty wyznawców a relacje pomiędzy chrześcijanami mają charakter najbliższej więzi – braterstwa (*adelphotes*). Wierni mają zatem konkretne zadania wobec tych, którzy nie przynależą do wspólnoty – mają obowiązek wyróżniania się swoją moralnością oraz gotowością do cierpliwego znoszenia upokorzeń i prześladowań.

W przypadku 1 Listu Piotra wydaje się, że najważniejszy wpływ na sposób perswazji autora wywarła szczególna sytuacja jego adresatów. Autor tego Listu właściwie nie wspomina o wewnętrznych konfliktach we wspólnotce, ale ze sposobu jego wypowiedzi wynika wyraźnie, że wspólnota, do której się zwraca nie jest akceptowana w środowisku w którym żyje, jest poddawana krytyce, oczemiana, deprecjonowana. Jest więc społecznością, której wartość honoru nie jest wysoko ceniona. Autor 1 P rozpoznaje to jako zagrożenie dla tożsamości wspólnoty. W swojej perswazji typu doradczego koncentruje się więc na zbudowaniu samoświadomości członków wspólnoty. Jego retoryka oscyluje więc wokół tematyki takiej jak wybranie i dziedziczenie zbawienia oraz na akcentowaniu w argumentacji wartości realizacji osobistej świętości. Jako środki właściwe do jej zachowania autor wskazuje posłuszeństwo władzy, które jest w jego rozumieniu realizacją pokoju i współdziałaniem w cierpieniach Chrystusa, okazywanie szacunku wszystkim, nawet tym, którzy nie są życzliwi oraz okazywanie miłości, pokory, miłosierdzia, wzajemnej służby. Retoryka autora 1 P wykorzystuje zatem gotowe wzorce z tzw. katalogów cnót. Autor jest w stanie wykazać swoim odbiorcom, że realizując ideały życia chrześcijańskiego nie realizują życia w sposób naganny. Dzięki temu odkłamuje fałszywe zarzuty, które zagrażały wytrwaniu wspólnoty chrześcijan w nieprzyjaznym kontekście społeczno-kulturowym.

Literatura

1. Stosowną bibliografię znaleźć można np. w: R. Feldmeier, *The First Letter of Peter*, Waco 2008, ss. 259-285.

2. Inaczej: R. Feldmeier, *The First Letter of Peter*, ss. 222-225.

3. Terminy *paroiki* i *parepidemoi* zostały kompetentnie wyjaśnione np. w artykule: Sytuacja społeczna i religijna adresatów Pierwszego Listu Piotra, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), „Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi”. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin, Warszawa 2012, 337-350.

4. Zob. Th.P. Osborne, *Guide Lines for Christian Suffering. A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25*, *Biblica* 64 (1983) 381-408.

5. Szeroko zagadnienie to omawia: A. Reichert, *Eine urchristliche Praeparatio ad Martyrium. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1 Petr*, Frankfurt 1989, ss. 208-247.

RETORYKA DRUGIEGO LISTU PIOTRA

Muszytowska Dorota,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

W sytuacji pierwotnego Kościoła, kiedy tworzyły się różnego typu odłamy w wyniku szerzenia błędnych nauk i kiedy wiernym trudno było rozpoznawać, co jest prawdą, a co jest błędem, treści nauki zgodnej z nauczaniem Kościoła opartego na autorytecie apostoła, któremu sam Jezus powierzył misję pasterską były konieczne potrzebne. Tego typu nauczanie, wpisane w sytuację konfliktów targających wczesnochrześcijańskie wspólnoty prezentuje 2 List Piotra.

Struktura retoryczna tego pisma podyktowana jest wyraźnie apologetyczno-polemiczną sytuacją retoryczną, która zdecydowała o układzie argumentacji [1]. Strukturę retoryczną 2 P możemy ująć następująco: *Exordium* – 1, 1-2; *Partitio* – 1, 3-11; *Narratio* – Testament Piotra – 1, 12-15; *Argumentatio* – 1, 16 – 3, 9 (*probatio* – 1, 16-21; *refutatio* – 2, 1-22; *probatio* i *refutatio* – 3, 1-7; *probatio* – 3, 8-9); *Peroratio* – 3, 10-18.

Retoryczne *exordium* pokrywa się z formułą adresową listu. Autor Listu zwraca się do adresatów przedstawiając samego siebie w bardzo charakterystyczny sposób: „Symeon Petros” – dosłownie Symeon nazywany Petros [2]. Takie określenia apostoła znajdziemy w Ewangelii Mateusza 16, 15-19, gdzie w ten sposób nazywa ucznia Szymona Jezus po wyznaniu przez Szymona wiary w Jezusa jako Mesjasza Syna Bożego i kiedy Jezus zapowiada apostołowi przywództwo. Takie imię apostoła występuje w Dziejach Apostolskich 15, 14 oraz w Ewangelii Jana, co bardzo charakterystyczne, w 21 rozdziale uważanym za późniejszy etap redakcji Ewangelii [3]. W J 21, 15-19 imię Symeon Petros pojawia się w analogicznym kontekście powierzenia władzy pasterskiej nad Kościołem w słynnym dialogu Jezusa z Szymonem Piotrem, gdzie trzykrotnie pada pytanie o miłość [4]. Taki sposób samoprzedstawienia się autora Listu wskazuje, że jest to celowy zabieg, mający na celu uświadomienie adresatów co do autorytetu, w imieniu którego autor Listu się do nich zwraca. Najbardziej znamiennie jest, że taki sposób określenia apostoła pojawiał się w innych tekstach nowotestamentowych w kontekście zaznaczenia szczególnej roli, jaką mu Jezus wyznaczył. Odwołanie się zatem do autorytetu pierwszego pośród apostołów może być z jednej strony efektem konfliktów zagrażających jedności Kościoła lub, z drugiej strony, zwyczajnym podkreśleniem tego, że treści nauczania, które są zawarte w Liście są zgodne z nauczaniem Kościoła opartego na autorytecie apostoła Piotra, któremu sam Jezus powierzył misję pasterską.

W sytuacji pierwotnego Kościoła, kiedy tworzyły się różnego typu odłamy w wyniku szerzenia błędnych nauk i kiedy wiernym trudno było rozpoznawać, co jest prawdą, a co jest błędem, takie *exordium* w epistolarniej formule adresowej było niezbędnym elementem właściwej identyfikacji i wiarygodności pisma. Oczywiście, pozostaje otwarty problem prawdziwości takiej identyfikacji. Z retorycznego punktu widzenia jest ona wystarczająca. Współczesne badania obaliły możliwość autorstwa pisma bezpośrednio związanego z samym apostołem Piotrem, co nie oznacza, że autor pisma nie kontynuował tradycji nauczania Piotrowego.

Nie mniej istotny jest sposób, w jaki autor listu nazywa swoich adresatów. Są nimi ci, którzy „dzięki sprawiedliwości naszego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa otrzymali wiarę równie godną czci”. Autor w ten sposób podkreśla, że jego i adresatów wiąże ten sam status wobec Boga i Zbawiciela, bo i autor listu i adresaci są obdarowani tym samym darem wiary. Autorytet autora zatem nie jest wynikiem wyższego statusu wobec adresatów. W ówczesnych kategoriach kulturowych relacji patron-klient oznacza to, że autor nie przy-

jmuje wobec adresatów statusu patrona. Tym niezmiennie pozostaje Bóg i Zbawiciel Jezus Chrystus. Autorytet autora jest wynikiem powierzenia mu szczególnej funkcji sługi „Patrona”. Z retorycznego punktu widzenia jest to bardzo ważne, bo, jak powiedzieliśmy powyżej, autorytet Szymona Piotra wspiera się na autorytecie samego Jezusa oraz pozwala autorowi na wskazanie równości pomiędzy nim samym a tymi, do których się zwraca. Przypomina adresatom, że jako wspólnota wyznających Chrystusa Zbawiciela mają powierzony analogiczny autorytet i zadanie szczególnego świadka i przekaziciela Jezusowego nauczania i Jego dzieła.

Następująca po *adscriptum* formuła epistolarnego wstępnego pozdrowienia została w tym przypadku rozwinięta [5]. Autor intensyfikuje standardowe życzenie łaski i pokoju, po pierwsze wyrażając modlitewne pragnienie udzielenia adresatom tych darów w obfitości, po drugie wskazując, że dokonuje się to poprzez „poznanie” Jezusa jako Pana. Staje się to tym samym swego rodzaju przejściem do tego, co autor przedstawia w *partitio*, gdzie artykułuje główną kwestię swojego wystąpienia: wspólnota adresatów jest wezwana do wytrwałości w swoim wyborze.

Głównym przedmiotem, na którym się owa wytrwałość ma opierać, jest obietnica „stania się uczestnikami boskiej natury” już dana adresatom. W partycji autor wypowiada wszystkie istotne elementy swojej argumentacji oraz nakreśla sytuację adresatów.

Kontekst adresatów w oczach autora listu przedstawia się następująco:

- 1) są wspólnotą obdarowaną przez Boga wszystkim, co potrzebne jest do pobożnego życia;
- 2) są wspólnotą, której przyobiecano „uczestnictwo w Boskiej naturze”;
- 3) są wspólnotą, której tożsamość jest zagrożona z powodu niezachowywania warunków do „uczestnictwa w Boskiej naturze”;
- 4) są wspólnotą, która narażona jest na upadek, jeśli nie będzie nieustannie umacniać swojego powołania i wyboru, tzn. przypominać sobie o istocie tego, co ich jednoczy.

Autor 2 P rozpoznaje zatem sytuację wspólnoty jako trudną, domagającą się umocnienia. Istotne zatem jest w tym wypadku wyraźne zdefiniowanie zagrożeń. Jest to zatem retoryczny status nieokreślony, wymagający dopiero zdefiniowania. Sugeruje to, że według autora listu adresaci nie do końca byli świadomi zagrożenia lub upatrywali go nie tam, gdzie trzeba. Ton wypowiedzi w *partitio* wskazuje zarazem, że adresaci potrzebowali wsparcia i pocieszenia, co oznacza, że doświadczali konkretnych trudności lub zwątpienia odbierającego im nadzieję na dane im obietnice. Autor 2P również identyfikuje to jako zagrożenie nie tyle dla tożsamości wspólnoty, co dla jej funkcjonowania i trwałości.

Charakterystyczną cechą *retorolektu* w partycji jest wykorzystanie filozoficznego pojęcia „boskiej natury” oraz literackiej konstrukcji *sortyku* opisującego cnoty niezbędne do jej osiągnięcia. Przeciwwstawione zostają sobie wyraźnie „boska natura” i „żądza świata”. Dualizm taki pojawiał się na przełomie wieków w wielu tekstach filozoficznych i wykorzystywany był w argumentacji o charakterze religijnym. Posługiwanie się więc taką retoryką przez autora wydaje się być wielce ryzykowne w kontekście rozpowszechniającego się gnostycyzmu. Z jednej bowiem strony silna była idea nieśmiertelności i doskonałości duszy przynależnej do boskiego świata, która musi się wyzwolić z obciążającego ją ciała, aby dusza mogła przemienić się w bóstwo, aby została wchłonięta przez boskość. Z drugiej strony idea wolnej, nieśmiertelnej duszy, różnej od niedoskonałego ciała była podstawą do proklamowania amoralnych zachowań w imię swobody i niezależności, „wolności” od ograniczeń materialnego świata. Wiązało się to z przekonaniem, że niemoralność dotycząca ciała nie dotyczy duszy.

Używanie w argumentacji skierowanej do chrześcijan określenia „uczestnik boskiej natury” mogło powodować nakładanie się błędnych idei i wyobrażeń w stosunku do chrześcijańskiego przesłania i sposobu życia. Czy autor 2 P nie był tego świadomy, czy też świadomie ryzykował? Powody do posługiwania się tego typu określeniami mogą być dwa

zasadnicze. Po pierwsze autor używał języka, którym posługiwali się jego adresaci. Robił to więc celowo, aby pozostać na tej samej płaszczyźnie sposobu wyrażania się i przez to być lepiej rozumianym przez odbiorców. Po drugie mógł świadomie używać języka ówczesnie rozpowszechnionego, także używanego przez oponentów chrześcijan oraz przez proklamujących własną, oderwaną od apostołskiej tradycji, wizję chrześcijańskiej doktryny i życia.

Obydwa powody są wysoce prawdopodobne i w obydwu tych przypadkach istotna jest, jako porządkująca elokucję, zasada stosowności. Pozwała ona autorowi listu nie tylko zbudować płaszczyznę porozumienia z adresatami, ale także otwiera możliwość przededefiniowania błędnych postaw i przekonań, z którymi adresaci mieli do czynienia. Dobranie dobrego, właściwego sposobu wypowiedzi i pozostawania na tam samym poziomie leksyki i frazeologii jest jednym z kluczowych rozwiązań przyjętych w *retorolekcie* autora 2P, które służyć ma zbudowaniu i umocnieniu wspólnoty chrześcijan. Przy czym, koniecznie jest, aby to zaznaczyć, że budowanie wspólnoty jest bardzo charakterystycznym działaniem. Autor zwraca się bowiem do społeczności, która już jest zorganizowaną społecznością chrześcijan, stanowiącą wspólnotę wyznających Jezusa jako Pana i Zbawiciela. Nie mamy tu do czynienia z „budowaniem” w sensie tworzenia od podstaw, ale z sytuacją „budowania” w znaczeniu definiowania i przeżywania chrześcijańskiego życia w zastanym kontekście. Ta specyficzna retoryczna sytuacja adresatów wskazuje na rzeczywistość chrześcijańską jako na będącą w stałym procesie powstawania, rzeczywistość dynamiczną. Chrześcijaństwo nie jest więc czymś, co raz zostało wzniesione, ale nieustannie się staje, wznoszone na nienaruszalnych fundamentach.

Istotną funkcję w retoryce autora 2 P odgrywa ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami. Autor zwalcza błędne poglądy przenikające do wspólnoty chrześcijan. Ostrzeżeniem dla tych, którzy sięją zamęt ma być los osób, które w przeszłości postępowały podobnie – posługuje się tu exemplum Potopu i Sodomy i Gomory. Kluczowym argumentem o największej sile jest jednak idea sądu i oczekiwanej paruzji. Przypomnienie i przyjscie Chrystusa ma pomóc adresatom nie tylko upewnić się, że żyją w oczekiwaniu na to ostatnie działanie zbawcze Pana, ale także po to, aby pobudzić ich wolę do działania – do życia w świętości i pobożności.

W przypadku 2 Piotra, jednoznaczne ustalenie przeważającego rodzaju retoryki okazało się właściwie niemożliwe. Na podstawie przeprowadzonych analiz z jednej strony można stwierdzić, że nad retoryką deliberacji przeważają środki charakterystyczne dla retoryki oceniającej (dowody wyprowadzane przez indukcję) oraz sądowej (dowody z relacji świadków). Z drugiej strony trzeba zauważyć, że perswazja autora zmierza do przekonania audytorium do tego, że doktryna dotycząca paruzji przekazywana w nauce apostołskiej jest prawdziwa i należy wytrwać w oczekiwaniu na to wydarzenie, co jest typowe dla retoryki doradczej. W celu zachowania tożsamości wspólnoty, Autor 2 P ucieka się, w naszym przekonaniu, głównie do zburzenia etosu przeciwników (2, 10-22) [6], zatem to uznaje za największe zagrożenie. Może to oznaczać, że adresaci Listu przeżywali kryzys, który obejmował kilka płaszczyzn – ich własna wiara rodziła wątpliwości intelektualne, bardziej pociągali adresatów swoją postawą oponenti lub fałszywi nauczyciele niż przesłanie Ewangelii.

Literatura

1. Zagadnienie tła historycznego wspólnoty adresatów 2 P i okoliczności jego napisania omawiają np. D.F. Watson, T. Callan, *First and Second Peter*, Grand Rapids 2012, ss. 131-146.
2. Więcej na ten temat zob. A.G. Fruchtenbaum, *The Messianic Jewish Epistles: Hebrews, James, 1 and 2 Peter, Jude*, San Antonio 2005, ss. 389.
3. Zob. monografię na ten temat: J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksji J 1 – 20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 33, Oficyna Wydawnicza Vocation 2009.
4. Tamże, ss. 261-283.

5. Zob. D.F. Watson, T. Callan, First and Second Peter, ss. 147-148.

6. Taką samą opinią wyrażają i uzasadniają: D.F. Watson, T. Callan, First and Second Peter, Grand Rapids 2012, ss. 188-196.

УДК 2

POWOŁANIE KOBIETY I MĘŻCZYZNY DO TWORZENIA WSPÓLNOTY MAŁŻEŃSKIEJ

Necel Wojciech,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Супружество является таинством. Призвание мужчины и женщины к «полному объединению личностей» и созданию супружеского общества является любовью, которая из природы принимает участие в создании Богом нового человека.

1. Wprowadzenie. Każdy człowiek jest wezwany przez Boga do udziału w Jego życiu, a jednocześnie każdy człowiek jest obdarzonym przez Boga swoim powołaniem. Chrzczenie nadaje powołaniu człowieka sakramentalny charakter i wskazuje, że ochrzczony ma być według powołania sobą w Chrystusie. Mocą Ducha Świętego chrześcijanie winni odczytywać swoją tożsamość z Tym, z którym jest już sakramentalnie zidentyfikowani.

2. Powołanie małżeńskie jako powołanie do świętości. „Wszyscy są powołani do zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata” od którego pochodzą, dzięki któremu żyją, do którego zdążają [1]. Tak określone powołanie powszechne realizuje się poprzez powołania szczegółowe według tego „jak Pan wyznaczył” i „do czego powołał” (por. 1Kor 7, 17). Powołanie małżeńskie wpisuje się w powołanie powszechne do świętości a dla ochrzczonych jest autentycznym powołaniem chrześcijańskim. Dla małżonków osobistym powołaniem i „własnym darem” jest ich stan małżeński, będący „tajemnicą wielką – w odniesieniu Chrystusa i do Kościoła” (por. Ef 5,32).

3. Małżeństwo komunią kobiety i mężczyzny. W II rozdziale Księgi Rodzaju ukazana jest niekompletność człowieka – mężczyzny jako bytu, który czuje się samotny pomiędzy innymi stworzeniami [2]. Sam Pan Bóg stwierdza, że „nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18) i wskazuje iż „sam” mężczyzna nie realizuje w pełni istoty swojego człowieczeństwa. Realizacja ta może dokonywać się tylko w bytowaniu z drugim „człowiekiem” – kobietą [3]. Osamotnienie człowieka –mężczyzny trwa do momentu spotkania człowieka – kobiety, na cześć której mężczyzna kieruje ku Stworzycielowi wdzięczny okrzyk radości i satysfakcji: „ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Uzupełniona w ten sposób niekompletność relacji mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny nie ma charakteru usunięcia jakiegoś nieporządku moralnego czy zatarcie defektu stworzenia, ale jest właściwą wewnątrznie dla stworzonego człowieka, mężczyzny i kobiety. „Człowiek jest w jakiś sposób niekompletny i ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości i tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek staje się kompletny”[4]. „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją” i równocześnie kobieta opuszcza swego ojca i matkę swoją i łączą się ze sobą tak ściśle, „że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). „Cała naturalna struktura człowieka, w wymiarach duchowych i fizycznych, jest ilustracją tych prawd objawionych o człowieku od początku»[5]. Kobieta i mężczyzna są stworzonymi przez Boga, a więc chcianymi przez Boga w doskonałej równości osób i jednocześnie w ich zróżnicowanym byciu kobietą i mężczyzną [6]. Kobieta i mężczyzna w małżeństwie w swojej nieutraconej osobistej godności pochodzącej od Boga [7] są chciani przez Boga „jako jedno dla drugiego”. Miłość małżeńska swoją dynamiką uzdalnia mężczyznę do odkrywania kobiety jako osobnego „ja” tego samego człowieczeństwa i jednocześnie uzdalnia kobietę do odkrywania mężczyzny jako osobnego „ja” tego samego człowieczeństwa [8]. Są oni

wobec siebie równocześnie „równi jako osoby i uzupełniają się jako mężczyzna i kobieta” [9]. Jednocześnie każde z nich ma w komunii małżeńskiej rozwijać swoją kobiecość czy męskość, a wobec siebie nawzajem umacniają się w swojej męskości i kobiecości.

4. Powołanie do jedności i nierozzerwalności wspólnoty małżeńskiej.

Rozpoczynając swoją publiczną działalność Jezus wypowiedział się jednoznacznie o pierwotnym małżeńskim sensie bycia mężczyzną i kobietą, tak jak zostało to zamierzone „na początku czasu” przez Boga Stwórcę (Mt 19,6). Małżonkowie chrześcijańscy posłuszni głosowi Pana winni pamiętać, „że ich powołanie do życia chrześcijańskiego zrodzone przez chrzest, zostało rozwinięte i umocnione w sakramencie małżeństwa” [10]. Dlatego „niech idą zespoleni jednakim uczuciem, podobną myślą i wspólną świętością, żeby idąc za Chrystusem, zasadą życia, stawali się przez radość i ofiary swego powołania i przez wierną miłość świadkami owego misterium miłości, które Pan objawił światu swą śmiercią i zmartwychwstaniem” [11].

5. Małżeńskie obdarowanie. Podejmowanie przez małżonków nakazu „bądźcie płodni” (Rdz 1,28), kierowanego od początku dziejów do człowieka, jest wciąż aktualne. Obowiązują niezależnie od okresu, kultury czy religii. W interpretacji tego nakazu posługując się hermeneutyką ciągłości można „wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy (...), zgodnie z planem wieków, jaki powziął (Bóg) w Chrystusie, Panu naszym” (Ef 3,9-10). Powołujący dialog Boga z kobietą i mężczyzną przed zawarciem małżeństwa nie można interpretować jako przeznaczenie dla każdego/każdej żony/męża, a człowiekowi wystarczy tylko odnalezienie jej/jego. Na proces odczytywania powołania do konkretnego małżeństwa trzeba spojrzeć w każdym przypadku jako na współdziałanie rozumu i woli. Chodzi o konieczny poziom wolnego i rozumnego zarządzania przez człowieka swoją osobą i swoim działaniem, które umożliwiają stronom wzajemne oddanie się sobie i przyjęcie w celu stworzenia małżeńskiej wspólnoty losu [12]. W tym znaczeniu Sobór Watykański przypomina, że w akcie zawarcia małżeństwa małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem „za rządzeniem Boskim” [13], a sama zgoda małżeńska jest samodzielnym aktem woli każdej ze stron [14]. „Małżeństwo tylko wówczas odpowiada powołaniu chrześcijan jako małżonków, jeśli odzwierciedla się w nim owa miłość, jaką Chrystus – Oblubieniec obdarza Kościół – swą Oblubienicę, i jaką Kościół (...) stara się odzwajemniać Chrystusowi” [15]. Podjęcie i realizacja „głębokiej wspólnoty życia i miłości” [16] jest dziełem dwóch, a nie jednej woli [17]. „Jest współpracą dwóch wolności, a więc i dwóch miłości” [18]. Wolność podjęcia decyzji o małżeństwie jest tym głębsza, im czystsza jest miłość przygotowujących się do małżeństwa oraz gdy ostatecznie wywodzi się z pobudek odpowiadających miłością na miłość. Miłość w wolności nie jest ani ślepa, ani zamknięta w granicach strachu. Strony w miłość zdają sobie sprawę z jej potęgi, a jednocześnie z niedoskonałości swojego rozeznania. Dlatego odpowiedź na powołanie do małżeństwa winna charakteryzować się roztropnością i rozwagą. Wzajemna miłość stron zaprawiona do wolności potrafi unikać egoizmu, który udaremnia małżeńską swobodę działania. Pozwala uprzedzająco dostrzegać przeszkody i potrafi je oceniać, by następnie usunąć je lub pokonywać. Jest wrażliwa na wszelkiego rodzaju wzmacniające motywacje przejawiające się w napotykanym okolicznościach. Potrafi wybrać to co służy wspólnocie małżeńskiej, do której małżonkowie są powołani.

5. Zakończenie. Powołanie mężczyzny i kobiety do najściślejszego zespolenia osób i stworzenia małżeńskiej wspólnoty jest miłością, która ze swej natury uczestniczy w Bożym stwarzaniu nowego człowieka. Z samej natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi ich jakby szczytowe uwieńczenie. Stąd „w zakres powołania małżeńskiego wchodzi, organicznie z nim związane i jakby wypełniające jego treść, dwie wartości: miłość i życie. (...) Powołanie do małżeństwa to powołanie do miłości dającej życie” [19].

Literatura

1. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium (dalej LG), nr 3.
2. Por. Jan Paweł II, Katecheza z dnia 10.10.1979 r. Znaczenie pierwotnej samotności, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane, Kraków 2007, t. VI, s. 100 – 102.
3. Y. Semen, Duchowość małżeńska według Jana Pawła II, Poznań 2011, s. 19.
4. Benedykt XVI, Encyklika Deus Caritas Est, nr 11.
5. K. Majdański, Wspólnota życia i miłości, Poznań 1983, s. 35.
6. Jan Paweł II, Katecheza z dnia 14.11.1979 r. Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane, Kraków 2007, t. VI, s. 112 :
7. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 369.
8. Tamże, nr 371; Jan Paweł II, Katecheza z dnia 24.10.1979 r. Samotność a podmiotowość, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane, Kraków 2007, t. VI, s. 103 – 104.
9. KKK nr 372.
10. Paweł VI, Encyklika Humanae Vitae, nr 25.
11. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et Spes, (dalej GS) nr 52.
12. KPK kan. 1057 par. 1 oraz kan. 1096; Por. P.J. Viladrich, Konsensus małżeński, Warszawa 2002, s. 63.
13. GS 48.
14. KPK Kan. 1057.
15. Jan Paweł II, Katecheza z dnia 18.08.1982 r. Analogia więzi małżeńskiej oraz więzi Chrystusa i Kościoła, w: Jan Paweł II, Dzieła zebrane, Kraków 2007, t. VI, s. 343.
16. GS 48.
17. KPK kan. 1057 par. 1-2.
18. T. Merton, Nikt nie jest samotną wyspą, Poznań 1983, s. 108.
19. K. Majdański, dz. cyt., s. 48.

УДК 2

POJĘCIE BOGA W TEOLOGII STOSOWNEJ

Przybyłowski Kazimierz,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

W teologii pastoralnej, zwanej również praktyczną, albo stosowaną, pojęcie: Bóg jest zatem podobnie rozumiane, jak w pozostałych specjalizacjach. Z racji jednak ukierunkowania teologii stosowanej na praktykę, pojęcie: Bóg powinno zostać dookreślone. To jest tematem tego artykułu,

Teologia jest nauką o Bogu. Ma zatem swój przedmiot materialny i formalny badań, i metodę. W teologii katolickiej pojęcie: Bóg, jest doprecyzowane, gdyż chodzi o trzy Osoby Boskie: Ojca i Syna Bożego, i Ducha Świętego. Teologia katolicka, z racji uszczegółowienia przedmiotu materialnego, dzieli się na podstawowe specjalizacje: teologię biblijną, dogmatyczną, moralną, fundamentalną, pastoralną. W wydzielonych specjalizacjach korzysta się z tych samych źródeł, ale stosuje się różną metodologię. W teologii pastoralnej, zwanej również praktyczną, albo stosowaną, pojęcie: Bóg jest zatem podobnie rozumiane, jak w pozostałych specjalizacjach. Z racji jednak ukierunkowania teologii stosowanej na praktykę, pojęcie: Bóg powinno zostać dookreślone. To jest tematem tego artykułu, dla którego mottem są słowa Mahatmy Gandhiego: „Pośród śmierci trwa życie, pośród kłamstwa trwa prawda, pośród ciemności trwa światło. Stąd wnioskuję, że Bóg jest życiem, prawdą i światłem”.

Bóg jest Życiem. Bóg jest Życiem, które zaprasza człowieka do źródła życia. Jest ono nie tylko źródłem wody żywej, ale także źródłem życia wiecznego, źródłem światła i blasku. Z niego wywodzi się wszystko: mądrość, życie i światło wiekuiste. Dawca życia jest źródłem

życia, Stwórca światła jest źródłem światłości. Dlatego nie zważając na rzeczy doczesne, człowiek powinien szukać poza światem widzialnym źródła światła, źródła życia, źródła wody żywej. Bóg sam jest tym źródłem, którego ludzie nieustannie pragną, a czerpanie z niego wody sprawia, że staje się również w nich źródłem wody żywej, „tryskającej ku życiu wiecznemu” [1].

Czym jest życie, można poznać w kontrze śmierci. Powszechnie za oznaki śmierci uznaje się ustanie czynności układu oddechowego i krążenia. Popularnie śmierć nazywano ostatnim oddechem lub ostatnim uderzeniem serca (łac. *cor ultimum moriens*). Dzisiaj moment śmierci można jeszcze dokładniej określić, bo jest nim obumarcie całego mózgu (łac. *mors biologica cerebri*).

W teologicznym obrazie życia i śmierci, te dwie rzeczywistości są ze sobą ściśle związane, co pokazują słowa Seweriusza z Antiochii o Chrystusie: „Jakżesz mogłoby mieć miejsce zmartwychwstanie bez uprzedniej śmierci?” [2]. Dlatego prawdziwy i pełny sens śmierci odkrywa dopiero nadzieja zmartwychwstania. Jan Paweł II nauczał, że „ostatnie słowo Boga w sprawie ludzkiego losu to nie śmierć, lecz życie; nie rozpacz, lecz nadzieja. Do tej nadziei Kościół zwraca także ludzi współczesnych. Powtarza im niewiarygodną, a przecież prawdziwą nowinę: Chrystus zmartwychwstał!” [3].

Bóg jest Prawdą. Jezus głosi swoją Ewangelię w Kościele. Każdy, kto jest w Jego „szkole”, uczy się Prawdy Ewangelii. Uczenie się Ewangelii nie daje jednak prawa nazywania siebie uczniem Chrystusa – jest się dopiero uczniem Jego Ewangelii. Natomiast uczniem Chrystusa staje się ten, kto uczyni Jego słowa swoimi. Uczniem Jezusa może bowiem być ten człowiek, który uwierzy Jezusowi i przyjmie Jego nauczanie wiarą a nie rozumem. Ta myśl pojawiła się już w encyklice Benedykta XVI *Deus Caritas est*: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” [4].

Doświadczenie Prawdy jest zawsze bardzo bolesne, bo jest ono udziałem człowieka wtedy, kiedy czuje się słabym człowiekiem. Cierpienie z tym związane jest jednak darem dla człowieka poszukującego Prawdy. „Cóż to jest prawda?” – pyta Piłat umęczonego, samotnego, cierpiącego Jezusa (J 18, 38). Nie ma na to pytanie odpowiedzi, bo to Jezus jest Prawdą, a każde wypowiedziane słowo w takim momencie byłoby kłamstwem. „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” – uczy Jezus (J 14, 6). Nie w triumfie życia i radości, ale w bólu i samotności męki. Nietatwo jest człowiekowi poszukiwać Prawdy, bo przeczuwa intuicyjnie doświadczenie cierpienia, bezradności i samotności. Prawda jednak sama znajduje człowieka; dociera do niego w momencie, kiedy jego cierpienie już nie będzie większe, a człowiek przekonuje się, że to, czego tak bardzo się bał, jest jego wyzwoleniem i wybawieniem, bo objawia mu Prawdę.

Kto może słuchać Prawdy? Odpowiedź jest prosta. Każdy człowiek. I słucha, choć nie zdaje sobie sprawy z jej posiadania. Ma skarb Prawdy, ale objawi mu się ona wtedy, kiedy będzie jej potrzebował. Niejeden więc słuchający Ewangelii powie sobie w duchu: po co mi ta Ewangelia? I w tym momencie nie znajdzie się tak mądry nauczyciel, aby wyjaśnił jej sens. Może to uczynić sam Jezus, ale to przecież On sam głosi Ewangelię, której słuchamy. Jezus nie może wyjaśniać nam Ewangelii, jak swoim uczniom, kiedy żył na ziemi. Objawienie Ewangelii zakończyło się bowiem śmiercią Jezusa. Jezus Zmartwychwstały już nie wyjaśnia, nie tłumaczy Ewangelii. On ją tylko głosi w swoim Kościele. Objawienie Prawdy Ewangelii dokonuje się natomiast w życiu każdego z Jego uczniów.

Bóg jest Światłem. Bóg jest Duchem, dlatego można go zobaczyć jedynie otwartymi „oczami duszy”. Wszyscy ludzie mają oczy cielesne, ale u niektórych są one zaćmione i dlatego nie mogą zobaczyć światła słonecznego. Z tego jednak, że ślepi nie widzą, nie wynika, iż słońce nie świeci, lecz że oni są dotknięci ślepotą. Podobnie, jeśli człowiek ma

zaciemnione oczy swojej duszy z powodu grzechów i złych czynów, nie zobaczy Boga. Dusza człowieka powinna być czysta jak lustro odbijające promienie. Jeżeli lustro pokrywa rdza, nie można w nim zobaczyć ludzkiej twarzy. Tak samo jeśli w człowieku byłby grzech, nie może on widzieć Boga. Jeżeli jednak człowiek zechce, może zostać wyleczony. Musi jednak powierzyć się Lekarzowi, a On nakłuje oczy jego duszy. Któż jest tym lekarzem? Bóg, który przez Słowo i Mądrość leczy i ożywia. On przez Słowo i Mądrość wszystko stworzył. Jego mądrość jest najwyższa. Jeżeli człowiek to rozumie i będzie żył w czystości, świętości i sprawiedliwości, to będzie mógł Boga oglądać. Ale przedtem musi w jego sercu zjawić się wiara i bojaźń Boża. Gdy człowiek zzuje z siebie śmiertelność i oblecze się w nieśmiertelność, wtedy zobaczy Boga w tej mierze, w jakiej na to zasłużył przez swoją wiarę. Bóg bowiem w zmartwychwstaniu obudził jego ciało jako nieśmiertelne wraz z duszą i wówczas stając się nieśmiertelnym zobaczy Nieśmiertelnego [5].

Wiara w Boga – czuwanie. Jezus, głosząc Ewangelię w Kościele, zwraca się do każdego człowieka indywidualnie. Ponieważ Jezus głosi Prawdę, dlatego człowiek jest gotowy do jej przyjęcia, gdy jest doświadczany w ludzkiej słabości. Jezus, „w swojej dobroci pragnie nawiedzić tych, którzy doznają pokus i utrapienia, aby w obliczu trudności uchronić ich przed upadkiem. Tak więc Jego Głowa pokrywa się rosą i kroplami, kiedy cierpi Jego Ciało. Wtedy właśnie należy czuwać, aby Oblubieniec, gdy nadejdzie, nie musiał odejść nie poproszony. Gdy bowiem śpisz i serce twe nie czuwa, odchodzi nawet nie pukając. Jeśli zaś czuwa twoje serce, wtedy puka i prosi, byś Mu otworzył. Istnieją więc drzwi duszy, istnieją też bramy, o których powiedziano: «Bramy, podnieście swe szczyty i rozstąpcie się, przastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały». Jeśli zechcesz podnieść bramę twej wiary, wejdzie do ciebie Król chwały, odbywając tryumf swego zwycięstwa odniesionego podczas Męki. Także i sprawiedliwość ma swe bramy. Czytamy o nich słowa, które Pan wypowiedział przez swego Proroka: «Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości». Dusza więc ma swoje drzwi, ma też swoją bramę. Przychodzi i puka do niej Chrystus, puka do drzwi. Otwórz Mu: pragnie wejść, pragnie znaleźć oblubienicę czuwającą» [6]. Człowiek, będąc istotą słabą i grzeszną, nie ma w sobie tyle sił, aby przygotować się na przyjęcie Prawdy. Umysł człowieka ma ograniczone możliwości rozpoznawania Prawdy. Prawda przenika przez rozumną naturę człowieka, ale jej „miejscem” przebywania w człowieku jest jego serce. Człowiek, chcąc przyjąć Prawdę, nie musi więc żyć w nieustannym napięciu poznania rozumowego. Prawda bowiem dociera do człowieka, do jego umysłu w każdym momencie jego życia. Jednak Prawda, aby przenikając przez rozumną naturę człowieka, mogła „zamieszkać” w jego sercu, to serce musi czuwać. I tu pojawia się pytanie: co znaczą słowa – *serce czuwa*? To znaczy, że człowiek wierzy w Prawdę, choć nie wszystko jest w stanie zrozumieć. Wierzy zaś w prawdę, to czekać na nią, być na nią otwartym, to znaczy trwać w pokorze oczekując na spotkanie z Jezusem. Jednak człowiek, który wierzy w Prawdę nie może jednocześnie być beczynnym w swoim życiu codziennym. Wiara w Prawdę nie może przeskądzać człowiekowi w jego aktywności życiowej. Powołaniem człowieka na ziemi jest bowiem aktywność w rozwijaniu swojej osoby i realizowaniu obowiązków i zadań z nimi związanych. Serce może czuwać, jeśli człowiek działa i uczciwie spełnia swoje życiowe powołanie. Jezus nauczał, że to „z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 21-23). Oznaką, że serce czuwa, jest zatem uczciwe, dobre życie człowieka. Jezus „puka” wtedy do serca człowieka, który wierzy i wypełnia je Prawdą.

Literatura

1. Z konferencji św. Kolumbana, Nauka 13: O Chrystusie, źródło życia, 2-3, w: „Liturgia Godzin”, t. 4, s. 128.
2. Seweriusz z Antiochii, Antijulianistica, Bejrut 1931, s. 194.

3. Jan Paweł II, Orędzie Wielkanocne (1986).
4. Benedykt XVI, Encyklika Deus Caritas est, 1.
5. Z księgi św. Teofila z Antiochii, biskupa, Do Autolika (Księga 1, 2. 7), w: w: „Liturgia Godzin”, t. 2, s. 192-194
6. Z komentarza św. Ambrożego, biskupa, do psalmu sto osiemnastego (nr 12. 13-14), w: „Liturgia Godzin”, t. 3, s. 387-389.

УДК 2

NADZIEJA DZISIAJ. WSPÓŁCZESNE UJĘCIA TEOLOGICZNE NADZIEI: MIĘDZY „JUŻ” A „JESZCZE NIE”

Skobel Stanisław,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

W artykule podejmuję się problem budowania Królestwa Bożego, które jest już rozpoczęte, ale jako rozpoczęte, jest ciągle w stadium budowania wśród przeciwności i chrześcijanie nie są zaproszeni tylko do biernego oczekiwania oraz przeniesienia swojej nadziei na wydarzenie, ale są zaproszeni do konstruowania, budowania Królestwa na jego ziemskim etapie, a więc w stadium cierpień, prześladowań, walk.

Teologia nadziei dzisiaj opiera się na logice błogosławieństw i Królestwa Bożego. Moralność błogosławieństw, to moralność przekonania, że królestwo Boże jest już rozpoczęte, ale jako rozpoczęte, jest ciągle w stadium budowania wśród przeciwności. Od Pięćdziesiątnicy po powtórne przyjście Chrystusa, chrześcijanie nie są zaproszeni tylko do biernego oczekiwania i przeniesienia swojej nadziei na wydarzenie, którego ich pokolenie może nie doczekać tutaj. Są oni zaproszeni, by przygotowywać powtórne przyjście Chrystusa. Eschatologia nie jest kwestią chronologii, ale wewnętrznego napięcia – przygotowania. Chodzi o konstruowanie, budowania Królestwa na jego ziemskim etapie, a więc w stadium cierpień, prześladowań, walk. To ma być przygotowanie do stanu definitywnego, które doświadczy swojego ostatecznego wypełnienia. Nie jest to nadzieja, która czyni z chrześcijanina człowieka wyizolowanego, tutaj niepotrzebnego, zrezygnowanego, jak chcieli Feuerbach czy Nietzsche [1].

Ta nadzieja wiąże się z budowaniem aktualnego Królestwa Bożego w odniesieniu do naszych zadań ziemskich. Ma zatem wziąć pod uwagę ziemskie nadzieje, aby im wśpąć Boski dynamizm. By dostarczyć przekonania i pewności, że wszystko, co dobre w tych ludzkich oczekiwaniach nie zostanie stracone. A więc by nadać nową perspektywę pragnieniom człowieka podtrzymując je na linii najbardziej pozytywnej dla nas. Ponieważ Kościół posiada znajomość prawdziwej przyszłości człowieka, ostatecznego sensu jego przeznaczenia, stąd w tej perspektywie wypowiada się czasami na temat problemów, wydawać by się mogło najbardziej świeckich jak ekonomia, polityka czy kwestia pokoju światowego, a wszystko po to, aby pomóc człowiekowi przygotować przyszłość tak, by nie doznawać zawodów. Stąd w Konstytucji *Gaudium et spes* padają mocne słowa: „Kościół naucza, że nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza wagi zadań ziemskich, ale je wspiera dostarczając nowych motywów, dla jeszcze lepszego ich wypełnienia”[2]. W stosunku do świeckich Sobór zaznaczy wprost: „Ta nadzieja jako cnota, ma się w nich wyrażać poprzez strukturę naszych czasów” [3].

Jeżeli chcemy bardziej podkreślić charakter teologalny nadziei, trzeba podkreślić jej usytuowanie pomiędzy wiarą i miłością. Ona zakorzenia się w wierze („nadzieja to Chrystus pomiędzy nami”[4] ponieważ ma się nadzieję wtedy, gdy się ufa w to, co przynosi wiara. Ma się nadzieję ponieważ wierzy się, że to na co się oczekuje nie jest iluzoryczne, zwłaszcza jeżeli to, na co się oczekuje, ma się już w zarodku dzięki Duchowi świętemu. Stąd można

powiedzieć, że jeśli miłość jest bezinteresownym darem dla Boga, ze względu na Niego samego, to nadzieja oznacza miłość mniej doskonałą, dosięgającą Boga przez miłość samego siebie - ze względu na własną wieczność. Inaczej mówiąc – ma się nadzieję ze względu na siebie, ale w Bogu, do którego docieramy tutaj nie inaczej, jak przez tajemnicę, „jak w zwierciadle, niejasno” (*per speculum et in enigmate*).

Nadzieja wprowadza w miłość, stanowi propedeutykę miłości. Ponieważ zaś kieruje do posiadania pełnej miłości Boga, stąd stanowi ona część istotną modlitwy. Różnica między nadzieją a miłością jest bardzo dobrze widoczna na przykładzie żalu, koniecznego do odpuszczenia grzechów. Do żalu doskonałego (*contritium*) konieczna jest miłość. Dla żalu niedoskonałego (*attritium*) wystarcza miłość niedoskonała, którą jest nadzieja. W stanie przejściowym, w jakim żyjemy tutaj, nadzieja podtrzymuje słuszny stan naszego ducha w oczekiwaniu, że nie będzie ono próżne i że opiera się ono na szczęściu absolutnym, w stosunku do którego nasze ludzkie nadzieje i efemeryczne pragnienia szczęścia mogą być tylko zapowiedzią. Ostatecznie nadzieja chrześcijańska jest jakąś historią miłości, która nie może doznać zawodu i pomaga nam oglądać rzeczywistości ziemskie takimi, jakie one są, jako czasowe spotkanie z Bogiem. I takie są również zadania moralne stawiane wobec nadziei: ona powinna usposobić chrześcijan, aby wzięli na serio rzeczywistości ziemskie [5].

Dlatego warto na zakończenie postawić jeszcze pytanie: o rolę nadziei w życiu chrześcijanina? Nadzieja oddziałuje na różne wymiary życia człowieka: zarówno na życie duchowe jak i na naszą egzystencję. W wymiarze egzystencjalnym jest siłą napędową psychiki, która popycha do działania, mobilizuje wszystkie siły życiowe człowieka. Człowiek tak żyje i działa jak wielka jest jego nadzieja [6]. Działanie ma szerszy i większy zakres gdy większa jest nadzieja. Rodzi ona wytrwałość w szarej codzienności, pozwala łatwiej znosić ciężar życia, ból przemijania a także nieuchronność i bliskość śmierci. Chrześcijanin to człowiek, który otrzymał dar wiary, otrzymał chrzest, który świadomie żyje Dobrą Nowiną, która poznał. W encyklice *Spe salvi* Papież zadaje bardzo istotne pytania dla każdego z nas: „Czy wiara chrześcijańska jest również dla nas dzisiaj nadzieją, która przemienia i podtrzymuje nasze życie? Czy jest ona dla nas „sprawcza”?, czy kształtuje w nowy sposób nasze życie? [7].

Dla chrześcijanina wiara ma być nadzieją, której mocą możemy stawić czoło naszej teraźniejszości, która czasem może być trudna i uciążliwa. Jak zauważa Papież: „teraźniejszość, nawet uciążliwa, można przeżywać i akceptować jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi” [8]. Umiejętność oczekiwania jest połączona z cierpliwością i wytrwałością w znoszeniu prób. Nadzieja jest połączona z postawą wytrwałości – ten kto ufa jest wytrwały. (1Tes1,3). Wytrwałość (*hypomone*) jest odważnym i mężnym znoszeniem trudności, jest owocem nadziei [9]. Nadzieja chrześcijańska wnosi w życie oparcie duchowe, które płynie od Boga, rodzi chrześcijański optymizm. Wnosi w życie chrześcijanina radość i pokój, budzi odwagę do życia nawet w największych trudnościach.

A to, co warto zauważyć i podkreślić na koniec tych rozważań. Takim wybitnym i znanym i cenionym człowiekiem nadziei dzisiaj jest obecny papież Franciszek. Swoją osobą i działalnością niesie nadzieję i budzi nadzieję, zwłaszcza w tych, którzy zdają się ją tracić. Nie o teorię bowiem przede wszystkim chodzi w chrześcijaństwie. Papież Franciszek jest wielkim świadkiem nadziei dla współczesnego świata i Kościoła.

Literatura

1. Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, s.12nn.
2. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, nr 21.
3. Sobór Watykański II, *Konstytucja Lumen gentium*, nr 35.
4. 1Kor, 1,27.
5. Warto tutaj wczytać się w IV rozdział soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*.

6. Por. J. Alfaro, dz. cyt., s.13.
7. Por. Benedykt XVI, Spe salvi, nr 10.
8. Por. Benedykt XVI, Spe salvi, nr 1.
9. Por. Benedykt XVI, Spe salvi, nr 1.

УДК 2

KS. BP ZYGMUNT ŁOZIŃSKI ODNOWICIEL ŻYCIA RELIGIJNEGO

Urbański Stanisław,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Bp Łoziński był wielkim patriotą oddanym sprawom Ojczyzny i pętnował wady narodowe oraz w ratowaniu bliźniego i ulżeniu jego doli nie widział przeszkód. Bp Łoziński podejmował trud właściwych relacji z Kościołem prawosławnym i zbliżenia katolików obrządku wschodniego i łacińskiego. Wielką rolę w dążeniu do jedności wyznaniowej widział w daleko posuniętej tolerancji, którą akcentował przy każdej sposobności. Dlatego zachęcał duszpasterzy do używania języka białoruskiego i odprawiania liturgii w obrządku wschodnim.

Urodził się 5. 06. 1870 roku w Boracinie k. Nowogródka. Po ukończeniu studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu w 1895 roku przyjął święcenia kapłańskie. Prowadził wykłady w seminarium duchownym z Pisma świętego i homiletyki. W dalszych latach był wikariuszem w Smoleńsku (1900), Tule (1901), Rydze (1902-04), a następnie proboszczem w Kalwarii k. Mińska (1904), parafii katedralnej w Mińsku (1905). W latach 1905-1908 wykładał Pismo św. i język hebrajski w Akademii Duchownej w Petersburgu. W tym czasie w 1906 roku studiował biblistykę w Monachium i Rzymie. W latach 1912-1913 kontynuował studia biblijne w Jerozolimie i Rzymie. Od 1913 roku wykładał w seminarium duchownym w Petersburgu. W latach 1915-1916 był kapelanem objazdowym w obozach jeńców wojennych. Objeżdża Syberię aż po Krasnojarsk, Irkuck i Minusińsk, dociera aż do Taszcentu. W 1917 roku został ordynariuszem diecezji mińskiej. W czasie wojny ukrywał się, został aresztowany, ale na mocy traktatu ryskiego zwolniony w 1921 roku. W 1925 roku został pierwszym ordynariuszem diecezji pińskiej. W 1929 roku zwołał do Pińska pierwszy diecezjalny synod. Zmarł 16.03.1932 roku w Pińsku. W 1957 roku rozpoczął się proces beatyfikacyjny [1].

Nowo mianowany Ordynariusz organizował i wizytował diecezję, erygował seminarium duchowne, tworzył kapitułę, powoływał nowe parafie. Ustawicznie jeździł, wizytował, święcił nowe kościoły, kaplice, uczył w seminarium Pisma świętego i starożytnych języków biblijnych. Podchodził do ludzi z szacunkiem i miłością. Odnaczał się wielką cierpliwością, prostotą w obcowaniu z innymi, pokorą, a przy tym niechętnie przyjmował wyróżnienia. Promieniował oddaniem, szczerością, dobrocią i poświęceniem dla ludzi. Jednym słowem swoją posługą obejmował wszystkich bez wyjątku, np. publicznie pomagał Żydowi w niesieniu worka z ziemniakami, a rabina odwiózł ze stacji kolejowej do domu. W ratowaniu bliźniego i ulżeniu jego doli nie widział przeszkód. Świadkowie jego życia zwrócili uwagę na jego starania, by wyrwać dziewczynkę z rąk handlarzy, bądź też na jego podróż do Szwajcarii, by ratować wykolejonego młodzieńca. Ponadto wspomagał jeńców i więźniów, biednym rozdawał różne przedmioty i pieniądze, odwiedzał ubogie rodziny, biorąc na wychowanie sieroty. W 1922 roku nawoływał do przeprowadzenia reformy rolnej, aby polepszyć życie ludności wiejskiej. Zachęcał do podnoszenia kultury rolnej poprzez działalność organizacji spółdzielczych i zawodowych [2].

Bp Łoziński był wielkim patriotą oddanym sprawom Ojczyzny, nie chciał i nie radził innym podporządkować płaszczyzny religijne interesom politycznym i narodowościowym.

W Liście na zjazd Młodzieży Ziemi Mińskiej w dniu 4 stycznia 1920 pisał, że są „obok nas na tej ziemi, ludzie innym językiem mówiący, w znacznej części inną wyznający wiarę. Niech nam nie chodzi o przerobienie ich na Polaków”. Ponadto piętnował wady narodowe, a miłość Ojczyzny oceniał ponoszonymi ofiarami i codziennie modlił się za rządzącymi. Ogłosił rozprawę o niepodległości: „Chrześcijańska miłość Ojczyzny i praca narodowa”, Gniezno 1919.

Bp Łoziński podejmował trud właściwych relacji z Kościołem prawosławnym i zbliżenia katolików obrządku wschodniego i łańskiego. Wielką rolę w dążeniu do jedności wyznaniowej widział w daleko posuniętej tolerancji, którą akcentował przy każdej sposobności. Dlatego zachęcał duszpasterzy do używania języka białoruskiego czy rosyjskiego i odprawiania liturgii w obrządku wschodnim. W tym celu starał się zainteresować inteligencję rosyjską. Wygłosił szereg nauk w języku rosyjskim na ten temat, urządził specjalne nabożeństwa, starał się utrzymywać osobiste kontakty z wieloma duchownymi siostrzanego Kościoła. Wśród duchowieństwa organizował „Kapłańskie Konferencje Unijne”. W 1916 roku wydał dla potrzeb unijnych tekst Mszy św. w obrządku grecko-słowiańskim, a rok później uczestniczył w pierwszym synodzie rosyjskim katolickiego duchowieństwa obrządku wschodniego w Petersburgu pod przewodnictwem metropolity A. Szeptyckiego. Zorganizował w seminarium pińskim studium dla obydwu obrządków, akcentując potrzebę życzliwości i zrozumienia wśród kapłanów obu obrzędów. W 1926 roku wprowadził na stałe nabożeństwo ku czci męczennika A. Boboli w Janowie Podlaskim. W katedrze pińskiej odprawiano w liturgii wschodnio-słowiańskiej Mszę św. w uroczystość św. Józafa [3].

Bp Łoziński dbał o formację duchową kapłanów. Uważał, że praca nad osiągnięciem świętości na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza i Maryi wymaga od kapłana zaangażowania w dzieło ewangelizacji świata. Podkreślał, że kapłan ma się odznaczać pokorą, gorliwością, troską, cichością i skromnością w służbie Chrystusa oraz praktykowaniem rad ewangelicznych. A więc podkreślał zbawczy rys posługi kapłańskiej i własnych duchowych ofiar jakie kapłan winien łączyć z ofiarą Chrystusa. Kościół nazywa „dziełem i dzieckiem Ukochanego Zbawiciela”. Szczególnie podkreślał ożywienie miłości do Maryi poprzez naśladowanie cnót Najświętszej Maryi Panny i ożywienie Jej kultu na bazie wezwań z Litanii loretańskiej. Stąd też zaleca codziennie rozważanie o Maryi, prośbę kierowaną przez Jej pośrednictwo o szczególną łaskę oraz zwrócenie uwagi na postępek w nocie lub wykorzenienie wady, na szczególów rachunek sumienia. Maryję nazywał „najpiękniejszą Opiekunką” dla kapłanów. W tym celu przedstawił program formacji duchowej kapłanów będący naśladowaniem życia Jezusa Chrystusa i Maryi. Bazuje on na tekstach biblijnych. Odwołuje się też do nauki św. Augustyna, św. Ignacego Loyoli i św. Jana od Krzyża. Osiągnięcie świętości na wzór Chrystusa i Maryi wymaga od kapłana służby pracą, przykładem, cierpieniem oraz pragnieniem oddania życia za Kościół i bliźnich. Uważliwał też kapłanów na konieczność chronienia młodzieży przed demoralizacją i wytyczenie chrześcijańskiego kierunku jej wychowania, a także na troskę o świętość życia rodzinnego. W Liście pasterskim o pracy kapłana wydanym po synodzie diecezjalnym we wrześniu 1929 roku w Pińsku przedstawił projekt stowarzyszenia „Księża świętojańskich”, w którym zawarł ideał życia kapłańskiego na wzór św. Jana Apostoła i ramy jego realizacji [4].

Literatura

1. J. Misiurek, Łoziński Zygmunt, w: Encyklopedia Katolicka, t. XI, Lublin 2006, s. 554-555.
2. J. Janus, Wielki pasterz na wschodnich rubieżach, Warszawa 1936; J. Misiurek, Życie i działalność sługi Bożego księdza biskupa Zygmunta Łozińskiego, Dobry Pasterz, XXIX (2004), s. 80-84.
3. S. Mazur, Troska o jedność i rozwój Kościoła w nauczaniu sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego (1870-1932), Studia Theologica Varsaviensia 40 (2002), z. 1, s. 82.
4. J. Misiurek, Chrystocentryczno-maryjny wymiar duchowości kapłańskiej w świetle pism sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego (zm. 1932), Roczniki Teologiczne KUL, 46(1999), z. 5, s. 87-105.

BŁ. KS. JERZY POPIEŁUSZKO – OBROŃCA WIARY, PRAWDY I WOLNOŚCI**Zabielski Józef,**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa, Polska)

Ks. Jerzy Popiełuszko – kapłan Kościoła rzymskokatolickiego. Urodzony 14.09.1947 r., sakrament kapłaństwa przyjął 28.05.1972 r. w Warszawie, gdzie pracował jako kapłan. Zaangażowany w duszpasterstwo związku zawodowego „Solidarność”; odważny obrońca wiary chrześcijańskiej w Polsce, prawdy oraz wolności Polaków i Ojczyzny. Znienawidzony i prześladowany przez system komunistyczny, uprowadzony i zamordowany w październiku 1984 r.; pogrzebany w Warszawie 03.11.1984 r. Decyzją papieża Benedykta XVI ogłoszony błogosławionym w Warszawie 06.06.2010 r.; jego kult religijny dynamicznie rozwija się.

Kapłańska posługa ks. Jerzego Popiełuszki powiązana jest z bardzo trudną sytuacją Polski – Kościoła, narodu i państwa. Lata 80-te XX wieku zapoczątkowały okres wyzwalań się spod władzy komunizmu, propagującego ateizm i społeczno-moralną deformację. Ks. Jerzy czuł się w pełni zobowiązany do przeciwstawiania się tym zagrożeniom, czego wyrazem była jego gorliwość apostołska oraz bohaterski udział w walce o prawdę i wolność Polaków. Szczególnym wyrazem tej aktywności były Msze święte za Ojczyznę odprawiane w Warszawie w kościele św. Stanisława Kostki, które jednoczyły wiernych pragnących żyć w zgodzie z chrześcijańskimi wartościami oraz stawiać opór komunistycznemu systemowi. Ks. Jerzy podkreślał, że miłość Ojczyzny jest również miłością Boga. Stąd też „modlitwy w jej intencji powinny pobudzać wiarę, wzmagać zamiar odnowy moralnej i politycznej” [1]. Było to szczególnie aktualne i ważne w czasie trwania w Polsce stanu wojennego. „Msze za Ojczyznę były w całości autorskim przedsięwzięciem ks. Popiełuszki” [2]. Uczestnicząc w tych Mszach świętych wierni łączyli cierpienia narodu i osobiste przeżycia z ofiarą samego Chrystusa. Ks. Jerzy wzywał do przemiany moralno-duchowej narodu oraz zbliżania się do Boga, który użyczy potrzebnych łask „do trwania w dobrych postawach, do rozszerzania braterstwa i solidarności między ludźmi” [3].

Udział Polaków w tych spotkaniach niezwykle szybko wzrastał liczbowo i jednoczył w wymiarze religijno-narodowym. Władze PRL stawały się coraz bardziej były zaniepokojone, starając się blokować przyjazd ludzi z całej Polski i z zagranicy na te spotkania modlitewni narodowe. Przeciwdziałanie władz PRL odnosiło odwrotny skutek: ludzie nie dawali się zastraszyć i zniechęcić do wspólnego spotkania przy ołtarzu. Ks. Jerzy także nie ustawał w swoich wysiłkach jednoczenia Polaków i zachowania ich wolności. Władze polityczne zarzucały mu pragnienie zniszczenia ładu społeczno-politycznego i podburzanie ludzi. Ks. Jerzy nie zgadzał się z tymi zarzutami, komentując to słowami: „U nas zawsze pełna powaga modlitwy, uczuć patriotycznych. Ludzie wychodzą w skupieniu i powadze” [4].

Potwierdzały to liczne nawrócenie osób uczestniczących w tych modlitewnych spotkaniach. Ks. Jerzy spotykał ludzi, którzy „zaczęli po latach przystępować do sakramentów. I to tacy, których dotychczasowe zapatrywania były zupełnie odmienne od religijnych” [5]. Fakty te wzmacniały sens jego pracy. Łącząc wysiłki ewangelicznego przesłania z troską o naród Polski, jego wolność i suwerenność. Modlitewne spotkania ks. Jerzego z Polakami zaczynały się od prośby za prześladowanych, kończyły zaś na wołaniu o sprawiedliwość, pokój i wolność [6].

Ks. Jerzy Popiełuszko w swej posłudze duszpasterskiej świetnie łączył treści patriotyczno-narodowe. Był powszechnie rozpoznawanym i szanowanym głosem Polaków w czasie, gdy komunistyczna władza ten głos im odebrała, a oni sami często bali się mówić prawdę. Swoją posługę widział w trwaniu przy ludziach, zwłaszcza marginalizowanych, którym odbierano wolność i osobową godność. Stąd też, niczym magnes przyciągał tłumy wiernych. Najważniejszym problemem jego nauczania była zagrożona wolność Polaków.

W dniu 27 lutego 1983 roku podczas Mszy św. za Ojczyznę, odwołując się do słów św. Łukasza (Łk 4, 18-19) podkreślił, że jego zadaniem jako kapłana jest walka o wolność ludzi prześladowanych. Wyjaśniał, że wolność jest naturalnym prawem każdego człowieka, stąd też czuje się wezwany do walki o wolność osób zniewolonych. W ten sposób uświadamiał ludziom, że tylko powołuje ludzi do prawdziwej wolności i jest ona wolnością dziecka Boga. Stwórca uczynił „człowieka wolnym do tego stopnia, że może on Boga przyjąć lub Go odrzucić” [7]. Bóg daje człowiekowi prawo wyboru i podejmowania niezależnych decyzji. Gdy zaś ludzie traktują wolność jako zachętę do czynienia zła, istnieje potrzeba ukarania ich oraz izolowania z życia społecznego. Nie ma zaś podstaw żeby w zakładach karnych zamykać ludzi mających odmienne poglądy polityczne czy wizję dobra Ojczyzny. Stąd też często publicznie bronił osoby internowane i aresztowane, którym zabrano wolność, bo walczyli o prawa swoje i innych [8].

Obrona wolności dyktowana jest kierowaniem się prawdę stanowiącą moralny wyznacznik ludzkiej egzystencji. Duchowa wolność i życie w prawdzie zobowiązuje do obrony wolności jako dobra narodu. „Życie w prawdzie to dawanie świadectwa na zewnątrz, to przyznanie się do niej i upominanie się o nią w każdej sytuacji” [9]. Szczególną ludzką niewolą jest życie w kłamstwie i zezwalanie na jego obecność w życiu i brak obrony prawdy. Protestował przeciw akceptacji zła w działaniu władzy cywilnej i osób ją popierających. „Jeśli z wygodnictwa czy lęku poprzemy mechanizmy działania zła, nie mamy wtedy prawa tego zła piętnować, bo my sami stajemy się jego twórcami i pomagamy je zalegalizować” [10]. Jest to szczególna postać niszczenia narodu i Ojczyzny. Mając na względzie ówczesną sytuację Polski wzywał: „Dzisiaj potrzeba nam odważnego upomnienia się o prawo narodu do Boga, do miłości, do wolności sumień, do kultury i do dziedzictwa rodzinnego” [11]. To „upominanie się o prawo” do Boga, miłości i wolności sumień zakotwiczone jest w osobowej ludzkiej naturze. „Prawdą jest – uczył – że człowiek, to koronne stworzenie Boga i nie może być podporządkowany celom niezgodnym ze swym ostatecznym przeznaczeniem do życia wiecznego z Bogiem” [12]. Wyrazem godności człowieka jest życie zgodne z sumieniem, które należy stale kształtować i dbać o nie uleganie deformacji. Ten wysiłek jest obowiązkiem nie tylko wobec sumienia indywidualnego, ale też dotyczy to sumienia narodu, które w tamtym czasie było szczególnie w Polsce zagrożone. Wysiłek formacyjny ks. Jerzego zapoczątkował odradzanie się narodu polskiego, co było „poczuciem odpowiedzialności za dom ojczysty, wtedy następowało odrodzenie narodu” [13]. W swoich wystąpieniach apelował o przemianę sumień wszystkich ludzi, przypominając, że „Bóg nigdy nie rezygnuje ze swoich dzieci, nawet z takich, które stoją do Niego plecami. I dlatego każdy ma szansę” [14]. Był to apel skierowany szczególnie do ludzi współpracujących z aparatem represji. Szczególnymi adresatami wysiłków ks. Jerzego obrony prawdy i wolności byli ludzie pracy. Starał się wyjaśnić wartość ludzkiej pracy oraz kierujące nią zasady. „Wysiłek, praca, wymagają zdrowych zasad moralnych, a nawet bodźców religijnych, aby dobrze służyły człowiekowi. Ekonomia gospodarcza wymaga pomocy sił moralnych” [15]. Zachowanie tych norm czyni z pracy stan formacyjny ludzkiej osoby. „Praca, szczególnie praca ciężka, kształtuje miłość i sprawiedliwość społeczną. Ale tylko wtedy, gdy praca rządzi właściwy ład moralny. Jeśli w pracy brak ładu moralnego, na miejsce sprawiedliwości wkrada się krzywda, a na miejsce miłości nienawiść” [16]. Był to apel o zmianę społeczno-moralnego systemu ówczesnej Polski, z przekonaniem, że ta zmiana nastąpi, choć tamte czasy temu nie sprzyjały. „A jednak musimy wierzyć – przekonywał - że przyjdą czasy kiedy nasze wysiłki i trudy – dziś bezowocne – będą owocowały dla dobra naszej umiłowanej Ojczyzny” [17]. Skutek ten uwarunkowany jest zaangażowaniem wszystkich Polaków. „Niech na co dzień towarzyszy nam świadomość, że żądając prawdy od innych, sami musimy żyć prawdą. Żądając sprawiedliwości, sami musimy być sprawiedliwi. Żądając odwagi i męstwa, sami musimy być na co dzień mężni i odważni” [18].

Literatura

1. M. Balon, H. Romanik, Błogosławiony ks. Jerzy Popiełuszko, Kraków 2010, s. 46.
2. E. K. Czaczkowska, T. Wiśnicki, Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Warszawa 2008, s. 162.
3. P. Burgoński, C. Smuniewski, Ks. Jerzy Popiełuszko, syn, kapłan, męczennik, Warszawa 2010, s. 99.
4. Ks. Jerzy Popiełuszko, Zapiski 19809-1984, Paryż 1985, s. 51.
5. E. K. Czaczkowska, T. Wiśnicki, Ksiądz Jerzy Popiełuszko, dz. cyt., s. 170.
6. Por. P. Babecki, Troska o moralne i duchowe życie narodu w nauczaniu ks. Jerzego Popiełuszki na podstawie kazań z ostatnich dziesięciu lat życia, Warszawa 2017. [maszynopis UKSW], s. 61-65.
7. Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Kazania 1982-1984, Warszawa 2010, s. 78.
8. Zob. Błogosławiony Jerzy Popiełuszko. Zapiski, listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984, opr. Gabriel Bartoszewski, Warszawa 2010, s. 95-117.
9. Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Kazania 1982-1984, dz. cyt., s. 54.
10. Bł. Ks. Jerzy Popiełuszko, Drogowskazy dla Polaków, Kraków b. r. w., s. 74.
11. Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Kazania 1982-1984, dz. cyt., s. 54.
12. Bł. Ks. Jerzy Popiełuszko, Drogowskazy dla Polaków, dz. cyt., s. 63.
13. Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Kazania 1982-1984, dz. cyt., s. 166.
14. Bł. Ks. Jerzy Popiełuszko, Drogowskazy dla Polaków, dz. cyt., s. 63.
15. Tamże, s. 108.
16. Tamże, s. 109.
17. Ksiądz Jerzy Popiełuszko, Kazania 1982-1984, dz. cyt., s. 96.
18. Tamże, s. 45.

УДК 261.7

КУЛЬТУРА МИЛОСЕРДИЯ КАК МЕТОД ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ

Анищик Павел Францевич,

Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия (г. Москва, Россия)

Статья посвящена изучению роли культуры милосердия в противодействии религиозному экстремизму. Показано, что воспитание у детей и молодежи важнейших христианских ценностей, одной из которых является милосердие, способно противостоять эгоизму, жестокости и ненависти к представителям других конфессий. Формирование нравственных ориентиров начинается в семье. Эффективность повышения уровня культуры милосердия в борьбе с экстремизмом определяется тем, что развитие каритативных качеств личности, основанных на христианских истинах, устраняет коренные причины религиозной нетерпимости.

Чувство нравственности коренится в природе человека, заложенной Богом. Как отметил Святейший Патриарх Кирилл в своем выступлении на открытии XXVI Международных Рождественских образовательных чтений «Нравственные ценности и будущее человечества», единственно возможным универсальным основанием для мирного сосуществования разных культур и народов в современном мире и условием выживания плюралистической человеческой цивилизации является нравственный консенсус [1].

Поскольку уровень развития культуры милосердия в обществе является одним из важнейших показателей его нравственного состояния, то развитие милосердного мировоззрения и милосердных инициатив может служить действенным методом противодействия псевдорелигиозному экстремизму благодаря искоренению его первоосновы – безнравственности и духовного невежества. В «Стратегии противодействия

экстремизму в Российской Федерации до 2025 года» воспитание молодежи на основе традиционных для российской культуры духовных, нравственных и патриотических ценностей утверждено в качестве одного из направлений государственной политики по противодействию экстремизму [2].

Говоря о коренных причинах последнего, следует подчеркнуть, что людская вражда является прямым следствием забвения великой истины о единстве своих истоков, о том, что все мы – «сыны одного Отца Небесного». Если эта истина станет частью общего сознания, наступит эпоха нераздельного братства для всего человечества, потому что люди перестанут противопоставлять себя и своих ближних «другим», или «врагам» [3].

Милосердие объединяет людей. По-настоящему милостивый сердцем не поднимет руку на ближнего своего в широком понимании (то есть не только на родственника по крови). Очевидно, что милосердие, интерпретируемое не только как милость, благотворительность и бескорыстие, но и как всеобъемлющая любовь Бога к человеку, и человека к Богу, проявленная в высоком уровне нравственности и любви к людям, есть ключевое условие успеха в противодействии идеологии ненависти и радикализма.

Способы противодействия религиозному экстремизму и, прежде всего, профилактика распространения радикальных идей, особенно в молодежной среде, многочисленны и разнообразны. Они варьируют от вовлечения молодежи в реализацию благотворительных инициатив и проведения информационно-просветительской работы до организации спортивных секций, клубов досуга, литературных вечеров, туристических походов и других мероприятий, направленных на создание возможности духовного взаимообогащения посредством общения.

Однако воспитание важнейших христианских ценностей, одной из которых является милосердие, начинается в семье. Воцерковление, получение молодежью качественного образования с приоритетом гуманитарных дисциплин, способствующих гармоничному развитию личности, обучение личным положительным примером родителей может служить выходом из духовно-нравственного кризиса, охватившего общество. Повышение культуры милосердия усиливает интерес к труду и учебе, ослабляет агрессивность, эгоцентризм, равнодушие, потребительские настроения, помогает бороться с грубостью и нетерпимостью по отношению к людям иной конфессиональной принадлежности.

Христианство, как все традиционные религии, содержит в себе духовный потенциал, способный противостоять агрессии и экстремизму. В частности, заповеди блаженства, подаренные Иисусом Христом человечеству в Нагорной Проповеди, провозглашают полное духовное смирение, противопоставляют его эгоизму, гордыне и жестокосердию современного мира: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5), «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5:7), «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5:9). Иисус Христос заповедовал проявлять милость к врагам своим как высшую форму любви: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44).

Безусловно, сегодня практически невозможно оградить молодежь от негативного влияния современных реалий, однако можно и нужно прилагать усилия для создания иммунитета к экстремизму посредством воспитания милосердного мировоззрения и ориентации на добро. Христианские ценности, воплощенные в высоком уровне культуры милосердия, на наш взгляд, являются эффективным методом противодействия религиозной нетерпимости и будут способствовать укреплению единства, мира и любви в России и во всем мире.

Литература

1. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXVI Международных Рождественских образовательных чтений [Электронный ресурс] / РПЦ. 24.01.2018. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5136032.html> (Дата обращения: 15.02.2018).

2. Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года (утв. Президентом РФ 28.11.2014 № Пр-2753) [Электронный ресурс] / Консультант Плюс. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_194160/ (Дата обращения: 19.02.2018).

3. Митрополит Никон. Христианские ценности как инструмент профилактики экстремизма и терроризма среди молодежи [Электронный ресурс] / Межрегиональная научно-практическая конференция «Противодействие распространению идеологии экстремизма и терроризма среди молодежи», 24 мая 2017, г. Уфа. URL: <http://www.eparhia-ufa.ru/libraries/publications/mitrnikon-christianskie-cennosti-kak-instrument-profilaktiki-ekstremizma-i> (Дата обращения: 19.02.2018).

УДК 2

РЕЛИГИЯ И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В ШКОЛЕ

Бунакова Олеся Витальевна,

ГУО «Средняя школа № 1 г. Бельничы имени Н.И. Пашковского»
(г. Бельничы, Беларусь)

В современном обществе одной из обсуждаемых проблем, связанных с системой образования, является вопрос о необходимости внедрения в процесс преподавания религиозных знаний.

Религия занимает значимое место в нашем обществе. Молодёжь разных возрастов приобщается к православной церкви и православной христианской религии, воспитательное значение которой, прошедшее проверку многими десятками и сотнями лет, неоспоримо велико.

Религия традиционно связана с образованием, она предполагает религиозное образование самых разных ступеней, от первоначального до высшего, богословского. В процессе религиозной жизни формируются принципы, традиции, а затем и целостная система религиозного образования. В современную эпоху потребность в религиозном образовании возникла у самого общества. На то есть веские причины, главная из которых это необходимость преодоления бездуховности современной цивилизации.

В современном образовании слишком мало воспитания, а это негативно сказывается на всем обществе, проявляясь, в частности, в стихийном формировании культа «вседозволенности», потребительского отношения к людям, природе, жизни. История в очередной раз ставит перед нами извечные вопросы о смысле бытия, о добре и зле, о нравственном и безнравственном. От того, какой сегодня мы дадим на них ответ, во многом зависит дальнейшая судьба каждого человека и российского общества в целом.

Важнейшей проблемой современного белорусского общества является необходимость в формировании успешной и одновременно высоконравственной личности.

Духовно-нравственное воспитание предполагает мировоззренческое развитие личности, обязательно включающее освоение духовных, т. е. высших смысло-жизненных ценностей.

Религия относится к разряду социальных явлений, которые всегда будут нам сопутствовать. Православная церковь играла огромную роль в политической и духовной жизни Беларуси. Она воспитывала патриотизм, любовь к своей стране, ее истории, обычаям, о которых говорится в церковных проповедях. Большое значение

и для светского государства, и для верующих имеет понимание ценности семьи и воспитания детей. И здесь православная традиция является естественной опорой. Православие всегда поддерживало идею и практику дружной многодетной семьи.

Важно подчеркнуть, что православно-ориентированное воспитание способствует принятию учащимися традиционных для нашего общества духовно-нравственных ценностей, составляющих фундамента гармонического развития личности, обеспечивает личностную целостность. При этом духовность предполагает пробуждение души к духовному опыту, развитию чувства собственного достоинства и формирование основополагающих качеств духовной личности — веры, добра, чести, совести.

Конечно, обращение к религии так же, как и избрание веры, дело сугубо личное. Закон гарантирует гражданам свободу выбора того, какими этическими нормами им руководствоваться в своей жизни.

В общеобразовательных школах, к сожалению, пока не накоплено достаточно необходимого арсенала и разнообразия средств религиозного просвещения учащихся, недостаточно научно-методического обеспечения процесса религиозного обучения и воспитания. Но все-таки и средняя, и высшая школы должны знакомить учащихся с религией. Без этого учащиеся не смогут осуществить осознанный выбор мировоззрения. Знание хотя бы основ вероучений и истории религий, а также основных идей свободомыслия совершенно необходимо для современного образованного человека [2, с. 16].

Каждый культурный человек, вне зависимости от своих мировоззренческих ориентаций, должен обладать определенной суммой сведений о религии как важной форме общественного сознания.

Что можно разработать и внедрить в практику педагогического процесса? Это выпуск стенгазет, диспуты, конкурсы рисунков на библейские сюжеты, экскурсии в культурные учреждения (церковь, мечеть и пр.), встречи со священнослужителями, посещение воскресных школ, обсуждение религиозной литературы, знакомство учащихся с православной церковной музыкой, живописью.

Преподавание религиозных дисциплин в светской школе — дело новое. И родители школьников, и сами учителя недостаточно ориентируются в этом вопросе. Прежде всего преподавателям необходимо совершенствовать собственные знания по теории и истории религии.

Преподавание религии в школе должно быть, безусловно, свободно от всякого насилия. Достичь этого можно, отказавшись от системы баллов, наград, наказаний и домашних заданий.

Для духовного обогащения учащихся гораздо более важны социально-нравственные аспекты, сведения о влиянии религии на культуру, мораль, быт, традиции, обычаи и духовность народов, прежде всего собственного Отечества. Это требование — одно из важнейших по своей методологической значимости [2, с. 22].

Религиозное просвещение школьников помогает восполнить значительные пробелы в их знаниях относительно «вечных вопросов» жизни и стимулировать познавательную и поисковую активность в осмыслении таких глобальных мировоззренческих проблем, как бытие и природа Бога; цель и смысл человеческой жизни; сущность и происхождение добра и зла и многое другое.

На сегодняшний день мы имеем дело с поколением, готовым принимать, понимать и осознавать духовные законы мира, а их раскрывает религия. Дети нового сознания имеют очень сильную волевую установку на осознанные действия. Они регулируют в своем сознании свои действия и действия окружающих взрослых.

Если религия станет одной из форм, посредством которой удастся донести до осознания детей духовные ценности таким образом, чтобы их сознание оставалось

природно-целостным и здоровым, поддерживалась гармония в их развитии, то мы сможем сохранить и взрастить потенциал молодого поколения. Религия — это сила, которая позволит вернуть человечество к нравственности и пробудить человека, избавить его от материальной зависимости.

Подводя итог, важно определить педагогические основы организации преподавания религии в школе. Назовем наиболее значимые из них для нашего времени. Преподавание следует вести с учетом возраста учащихся и их умственных сил. Преподавание религии должно быть соотнесено с практикой использования правил христианского учения в жизни.

Роль религии всегда необходимо рассматривать конкретно как роль данной религии в данном обществе и в определенный период. Ее роль для всего общества, для отдельной группы людей или для конкретного человека может быть различна.

Тема роли религиозной идеи в становлении системы образования и воспитании учащихся сложна, многопланова и актуальна. Недопустимо подменять религию образованием, а образование — религией. Но в каких-то разумных пропорциях должно найти способ сосуществования в жизни современного общества науки, философии, религии. Религиозная идея должна быть адекватно представлена на всех уровнях образования — от начального до высшего в качестве сознательно рефлекслируемого компонента культуры, вписанного в общий контекст нравственного совершенствования личности.

Литература

1. Никандров, Н.Д. Светское образование и духовное просвещение: проблемы взаимодействия [Текст] / Н.Д. Никандров // Педагогика. — 2010. — № 3. — С. 9–14.

2. Писманик, М.Г. Религия в истории и культуре = Religion in history and culture [Текст]: учеб. для студентов вузов / [М.Г. Писманик, Р.Г. Балтанов, Г.Р. Балтанова и др.]; под ред. М.Г. Писманика. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ЮНИТИ, 2000. — 591 с.

УДК 2

ВЗГЛЯД СЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ НА ИСЛАМ

Данилов Вячеслав Леонидович,

Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

Представлен взгляд христианского богослова XIV в. Григория Паламы на ислам, в котором святитель представлял религию Пророка Мухаммеда как заблуждение.

Выдающийся богослов, святитель Григорий Палама родился в благочестивой и знатной христианской семье в 1296 г. Вскоре после рождения Григория, его семья переехала из Малой Азии в Константинополь, где отец святителя служил при дворе императора Андроника II Палеолога. Григорий Палама получил прекрасное образование у лучших учителей того времени. В двадцатилетнем возрасте он, оставив императорский двор, принял постриг в Ватопедском монастыре на Афоне. Спустя некоторое время он был избран игуменом монастыря Эсфигмен, а в 1347 г. был возведен в сан архиепископа Фессалоникийского. Церковное предание хранит память о святителе Григории Паламе как о непримиримом защитнике многовекового молитвенного опыта монахов Святой горы Афон. Скончался Григорий Палама 14 ноября 1359 г.

Мало кто знает, что среди его многочисленных трудов есть два небольших полемических сочинения, направленных против мусульман — это «Диспут с хионами»

и «Письмо своей Церкви». Написание этих трудов напрямую связано с теми жизненными обстоятельствами, в которых оказался Григорий Палама. Во время поездки в Константинополь в 1354 г., галера на которой он путешествовал, была захвачена турками. Святитель Григорий находился в турецком плену около полутора лет. Вот как святитель описывает все тяготы и лишения турецкого плена: «Сразу же с этого момента у меня и моих товарищей по плену невзгоды, связанные с рабством, были общие: нас лишили одежды и самого необходимого; мы испытывали разного рода телесные страдания, у меня же еще болели внутренние органы, из тела источался гной, конечности были почти парализованы. Вдобавок ко всему, до варваров дошел явно благожелательный для меня шум, поднятый местными ромеями, в неумеренных словах хвалившими и мое воспитание, и личные качества и публично обсуждавшими борьбу, которую я вел в защиту Церкви» [1].

Григорий Палама принимал участие в многочисленных богословских дискуссиях с мусульманами. Среди его собеседников были люди самого разного социального статуса: от простых граждан до первых лиц турецкого государства. Первые дискуссии состоялись через несколько месяцев после начала пленения в Лампсаке. Этот опыт позволил святителю сделать первые выводы об исламе и его последователях. Вскоре святитель был переведен в летнюю резиденцию эмира Орхана, которая находилась недалеко от Бруссы. Здесь состоялась апологетическая беседа святителя с внуком Орхана, турецким принцем Измаилом. В своих сочинениях Григорий Палама характеризовал Измаила, как «одного из самых жестоких людей и злобных врагов христиан» [3], хотя сам турецкий принц отнесся к святителю с большим уважением.

Оба противомусульманских сочинения святителя Григория датируются 1355 г. Есть предположение, что святитель Григорий еще до написания своих трудов был знаком с мусульманской верой по популярным трудам своих предшественников. Среди них, в догматической части он пользуется «Точным изложением православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина, а в части полемической, его же главой об исламе из книги «О ересях». Знаком святителю был и труд Никиты Византийского «Опровержение Корана».

«Письмо своей Церкви» было написано после состоявшегося диспута с хионами. «Диспут с хионами» не был записан рукой самого Григория Паламы, его записал некий врач по имени Таронитис. Тем не менее, этот диспут излагает ход мыслей и поступки святителя. Григорий Палама одобрил запись Таронитиса и рекомендовал ее для прочтения всем интересующимся.

Святитель Григорий был аккуратен и тактичен в своих высказываниях во время диспута, он спокойно реагирует на возражения оппонентов, но, в то же время, очень тверд и последователен в отстаивании догматических положений христианской веры. Желая убедить своих слушателей, святитель Григорий, выстраивая доказательную базу, опирался на понятия, которые являются общими для обеих религий. Например, «Диспут с хионами» он начинает с понятия Божества в понимании мусульман и христиан, опираясь при этом на свидетельство Корана о Христе. Во время дискуссии были рассмотрены и другие важные положения христианского вероучения. Так, святитель разъясняет непонятное для мусульман учение о Боге-Троице, на основании именованния Христа Словом в Евангелии и Коране он доказывает Его Божественность, истинность Боговоплощения и объясняет, почему христиане чтут святые иконы, и почему для них отпала необходимость исполнять некоторые предписания Ветхого Завета.

В ходе диалога святитель отвечает на вопрос мусульманам о том, почему христиане не признают Мухаммеда пророком. Григорий Палама говорит, что христиане любят своего учителя Господа Иисуса Христа, который завещал им не принимать других пророков до Его второго пришествия.

Следуя византийским традициям ведения диалога с иноверцами, святитель часто прибегает к методу аналогий и старается построить свои доказательства и привести аргументы, основанные на вероучении своих оппонентов.

Находит в полемике с мусульманами отражение и богословие святителя Григория о нетварных энергиях Бога. Употребляя распространенный и чрезвычайно популярный пример солнца для иллюстрации триадологического учения, он привносит понятие Божественной энергии. Это – другой, наряду с воочеловечиванием Сына Божия мост между двумя сферами бытия – тленной и нетленной.

«Письмо своей церкви» святителя Григория содержит оригинальные и удачные контраргументы против обвинения мусульман в том, что Сын Божий не мог родиться без участия жены. Мусульмане считают, что христиане исказили Евангелие и лучшим доказательством неистинности их веры служат, по их мнению, постигшие христиан несчастья и военные поражения.

Говоря о том, что Мухаммед не может быть пророком, Григорий Палама объясняет это невозможностью другого пророка после Христа: «Моисей и пророки, бывшие от начала века до него и после него все через смерть вернулись в землю и лежат, ожидая Судию с неба. Если бы так было и с Христом, то после Него пришел бы другой снова, который взшел бы на небо и положил бы конец; ведь предел всему тому, что здесь, – небо. Поскольку же, как и вы это признаете, Христос взшел на небо, здравомыслящие люди не ожидают никого после Него. Христос же не только взшел на небо, но, как ожидают, Он снова придет – и вы соглашаетесь с этим. Поэтому Он есть и пришедший и приходящий и Тот, Чье пришествие ожидается снова (Откр. 1, 4, 8; 4 8), и по праву никого другого мы не принимаем и не ожидаем» [4].

Труды святителя Григория Паламы не остались незамеченными его последователями. Его антимусульманские сочинения были известны и распространялись не только в империи, так например, «Диспут с хионами» был переведен на славянский язык уже в конце XIV века. Аргументы святителя Григория из его «Письма своей Церкви» использовал его преемник на святительской кафедре Симеон Фессалоникский.

Литература

1. Палама Г., свят. Письмо своей Церкви. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/palama.htm>. – Загл. с экрана. Дата обращения: 20.02.2018.
2. Палама Г., свят. Диспут с хионами. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/palama2.htm>. – Загл. с экрана. Дата обращения: 20.02.2018.
3. Палама Г., свят. Письмо своей Церкви. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/palama.htm>. – Загл. с экрана. Дата обращения: 20.02.2018.

УДК 2

СЛОВО БОЖЬЕ О МИССИИ НА ОСНОВАНИИ ИН 21

Кренцидло Януш,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В этой статье очевидно стремление указать фундаментальную необходимость послушания Слову Божьему как условию эффективной апостольской и миссионерской деятельности Костёла на основании анализа мотивов из Ин 21.

В определённых стихах раздела 21 автор строит сценарий для всей ситуации и представляет *dramatis personae*. Узнаём, что свидетелями этого явления будут семеро учеников, которые решились на ночную ловлю рыбы, закончившуюся полной не-

удачей (21,2-3): «Были вместе Симон Петр, и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: и мы с тобою. Пошли, и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего». Ситуацию эту, являющейся нормальным ежедневным действием для людей, занимающихся рыболовством, автор рассказывает таким образом, чтобы читатель заметил в ней существенные теологические сюжеты, имеющие пара догматические ценности для жизни Костёла.

Не трудно сосчитать, что число учеников, которые пошли на ночную ловлю является семь [1]. Когда в Библии появляется семерка, то авторы очень часто сигнализируют о том, что рассказ имеет не только характер реалистический, но также символический. Число семь в символике библейской обозначает полноту, совершенство, целостность чего-то. В нашем случае разговор идёт о семи учениках Иисуса, трёх из которых мы узнаём по имени, остальных двух по прозвищу, а двое последних остаются анонимными. Этим семерых учеников в нашем контексте следует интерпретировать как представителей всего Костёла – разных его сообществ, основанных разными учениками (также теми анонимными).

В символике раннехристианской действие ловли рыбы, которое предприняли ученики, символически выражала миссионерскую (апостольскую) деятельность сообществ Костёла. Лодка символизирует Костёл. Воды же моря или озера (а ни на языке древнееврейским [*yam*], а ни на греческом [*thalassa*] нет разницы между озером и морем) означали враждебный мир. Ночь же в культуре библейской символизирует антипод дня – является временем действия враждебной силы зла. Уже из этой символики явно следует, что анализируемый здесь текст содержит существенное теологическое послание о миссионерской и апостольской деятельности Костёла в мире. Прозекспонируем самые важные элементы этого послания, завуалированные в этом повествовании.

Ученики – рыбаки – миссионеры раннехристианские отправляются на ловлю, то есть на миссионерскую деятельность ночью на опасные воды мира. Эта деятельность по своей природе полна опасности, и глашатаи Евангелия наряжены на действие сил зла. Всеночный их труд не приносит эффекта. Им не удаётся поймать, а ни одной рыбы. И вот на рассвете дня, на берегу озера появляется Иисус, которого ученики, однако не могут узнать (21,4) и не обращают они на Него внимания. Не в состоянии Его узнать даже тогда, когда завязывает с ними диалог, спрашивая: «Дети [гр. *paidia*], не имеете ли чего-нибудь поесть» (21,5). Сказанное Иисусом слово *paidia* дословно «дети» в культуре эллинистической было не только очень фамильярным обращением, предполагающим очень дружеские отношения, но и своего рода техническим термином, которым пользовались метры религиозных и философских школ, обращаясь до своих учеников. На что автор хочет обратить наше внимание представляя эту ситуацию? Можно быть близко Иисуса, можно проводить миссионерскую и апостольскую деятельность от Его имени, и одновременно Его не замечать! Можно Его не замечать даже тогда, когда обращается к нам непосредственно, когда говорит нам «дети». Какой великий парадокс – работая на миссиях для Иисуса можно совсем не замечать Его присутствия, не слышать слова, которые нам говорит и не узнавать, что это Он ими говорит. Такая апостольская деятельность является абсолютно бесплодной: ученики не смотря на всеночный напряжённый труд не поймали ни одной рыбы. Их усилия полностью пропали даром. В этой безнадежной ситуации Иисус говорит им: «Закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете (21,6а). Какова реакция учеников?: «Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы» (21,6б). Здесь необходимо обратить внимание на несколько парадигмальных элементов, если речь идёт о миссионерской деятельности и роли слова Иисуса/Божьего в этой деятельности. Ученики -это профессиональные рыбаки (в крайнем случае четверо из них), кото-

рые не смогли ничего поймать во время ночной ловли и несомненно прибежали к известным им профессиональным приемам. Были наверно раздражены неудачей и не имели желаний слушать советов незнакомца, который стоит на берегу и их поучает. Ситуация становится ещё более драматичной, когда примем во внимание одну вещь, которая была очевидной для большинства читателей/слушателей этого Евангелия в то время. Так вот, все рыбацкие лодки были тогда сконструированы так, что по правой стороне лодки находилось большое весло выполняющее также функцию руля. Абсолютным элементарным правилом рыбацкого искусства было то, что нельзя было во время ловли рыбы закидывать сеть с правой стороны лодки, так как это угрожало запутыванием сети веслом, а тем самым потерей управляемости лодкой и её опрокидыванием, не говоря очевидно о повреждении самой сети. Поэтому ученики должны были проигнорировать слова незнакомца на берегу и абсолютно не прислушиваться к его советам полностью противоречащими искусству ловли рыбы. Однако, что они делают? Без слова, сразу послушно закидывают сеть с правой стороны. Автор не рассказывает, как долго ждали, раздумывали, планировали и т.п., а представляет эту ситуацию так как будто всё произошло в течении одной минуты: «Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы» (21,6b). Прагматический элемент является молниеносным: Евангелист Иоанн передаёт здесь очень важную науку, если речь идёт о непосредственной связи эффективной миссионерской деятельности Костёла с послушанием слову Иисуса [2], который как уже известно читателю с первой строки Четвёртого Евангелия (Ин 1,1) является Словом – личностным воплощением Божьего слова. В этом Евангелие слова Священного Писания отождествляются с личностью Слова, Сына Божьего, посланного Отцом для спасения мира. Эффективность миссионерской и апостольской деятельности Костёла является прямо пропорциональной послушанию словам воскресшего Иисуса = слову Божьему = Ему как Слову [3]. Должно это быть послушание полное – слепое, именно тогда, когда чувствуем, что являемся профессионалами, что имеем хорошую библийскую, теологическую, психологическую и какую-нибудь иную подготовку. Эффективность улова не является зависимой от нашего профессионализма быть рыбаком, но от слепого послушания Иисусу, который является Словом Бога. Это беспрекословное послушание слову воскресшего Христа делает эффективным миссионерскую деятельность Костёла. Надо также заметить, что этот улов является чрезвычайно обильным – превышает не только ожидания учеников, но и также возможности втягивания рыбы в лодку. Соприкасаемся здесь с кодом изобилия, с которым читатель уже встречался в рассказе о превращении воды в вино (шесть каменных чаш = ок. 700 литров) или также в рассказе о размножении хлеба и рыбы. Обильность улова была так огромной, что ученики не были в состоянии втянуть сеть с рыбой в лодку, но вынуждены были тянуть её за собой. Лодка является символом Костёла, а одна из интерпретации этого множества рыбы численностью 153 говорит, что это все известные народы мира. Возможно здесь имеем аллюзию к тому, что новообращённые с различных народов не должны быть сразу приняты в лодку Костёла, так как могли бы её утопить посредством внесения языческого стиля жизни. Поэтому «по поимке пойманные должны быть тянутыми за лодкой, аж станут достойными находится в ней. Рыбаки/миссионеры имеют задание поймать рыбу и доставить её к берегу. Подготовка новообращённых к вхождению в Костёл должна быть процессом.

Несмотря на то, что рассветало и ученики услышали голос Христа, говорящего к ним с берега, также будучи послушными Его слову поймали множество рыбы, не в состоянии узнать Его (от берега было около ста локтей, т.е. 90 м) (см. 21,8). Единым, который узнаёт Иисуса и сообщает об этом ученикам является Любимый Ученик [4]. Читатель не должен удивляться почему только он способен узнать Иисуса в Незна-

комце с берега, ведь автор указал его в разделах 13-20 как того, который был с Учителем в дружеских отношениях. Это он лежит на груди (дословно на лоне Иисуса [*en tō kolpō*], инклюзия Ин 13,23 с Ин 1,18), что является знаком ближайшего приятельства. Он также единственный из учеников был возле креста Иисуса вместе с Его Матерью в минуты смерти и он стал наследником завета с креста. Это он всполошенный Марией Магдалиной, что гроб, в котором был погребен Иисус – пустой, после входа в могилу «и увидел, и уверовал». Поэтому Любимый Ученик среди всех учеников является наиболее предрасположенным, чтобы Его узнать в Незнакомце стоящим на берегу. Не узнал вероятно, а ни по голосу, а ни с виду, но по чуде обильного улова. Является это выразительным сигналом для христианских миссионеров и апостолов всех времен, что воскресший Христос живёт в своём Костёле и неустанно объявляет в нём своё спасительное присутствие.

Литература

1. Обширное обсуждение персонажей этого стиха можно найти напр. в: J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa, rozdział pierwszy* oraz с. 174-189.
2. Похоже интерпретирует напр. Kysar, *John*, Augsburg 1986, с. 313-314.
3. Эта мысль в совершенстве выражена у Луки 5,5, фрагменте, который принадлежит до стиха 5,4 – 11, рассказывающем о ловле рыбы апостолами, которые также не могли ничего поймать и тогда Симон Петр говорит Иисусу: «Наставник! Мы трудились всю ночь и ничего не поймали; но по слову Твоему закину сеть».
4. The Gospel of John. A Theological Commentary, Grand Rapids 1997, с. 660.

УДК 2

СПОСОБЫ ПРИСУТСТВИЯ ВОСКРЕСШЕГО ХРИСТА В ЖИЗНИ И МИССИИ КОСТЕЛА НА ОСНОВАНИИ ИН 21

Кренцидло Януш,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

Раздел 21 Евангелия от св. Иоанна повсеместно считается позднейшим приложением к этому произведению. Прагматическое намерение целого 21 раздела поэтому направлено к указанию читателям какие существуют способы присутствия воскресшего Христа в Костёле и мире всех времён. В этом артикуле прежде всего ищем ответ на этот вопрос. Сущность эта является фундаментальной для христианства, однако является только началом – вступлением к тому, чем является настоящая жизнь веры в Христа.

Раздел 21 Евангелия от св. Иоанна повсеместно считается позднейшим приложением к этому произведению. Кажется, что после последних строк раздела 20. читатель уже не должен ожидать дальнейшего продолжения: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (20,30-31). Удивлять может нас факт, что автор Четвертого Евангелия как будто ничего пишет дальше: «После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так: ...» (21,1). Затем рассказывает о неудачной ночной ловле рыб семью учениками Иисуса, о чудесной ловле на Его слово, о трапезе, которую воскресший Христос приготовил на берегу для учеников, далее о троекратном признании Христу Петра о любви. Затем ещё в разделе 21. Представлен диалог Христа с Петром – предсказание его мученической смерти и судьбы Любимого Ученика. Единственным правдоподобным обоснованием наличия раздела 21. в Еван-

гелие от св. Иоанна, которое дают комментаторы является то, что этот текст был придан несколько позже к Ин 1 – 20, затем, чтобы указать присутствие воскресшего Христа в Костёле – присутствия, которое ощутили верующие люди [1]. Анализировать будем содержание Ин 21, ища ответа на вопрос: Какие есть признаки присутствия воскресшего Христа в жизни и миссии Костёла?

Рассказ раздела 21. в Евангелие от св. Иоанна начинается от утверждения, что воскресший Христос объявился семи своим ученикам при море Тивериадском: «После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так: ...» (21,1). Это означает, что вся ситуация, о которой сообщается в этом разделе будет рассказом о явлении Иисуса. Это является главной темой этого раздела, который трактует о способах объявления, т.е. присутствия воскресшего Господа в мире (Ин 21,1 включает 21,14, что подтверждает прагматические намерения автора). Переводы этого текста на современные языки в большинстве переводят двукратно примененный в этом предложении глагол *faneroō* как «объявился» [2]. Сведение сути 21. раздела до обычного появления Иисуса ученикам было бы значительным обеднением объявления, которое Бог оставил нам в этом очень важном фрагменте Евангелия.

Глагол *faneroō* принимает в разделах 1- 20 Четвёртого Евангелия многозначное значение – является применяемым на обозначение способов объявления Отца миру через Иисуса [3]. Прагматичным намерением всего раздела 21. является указание читателям способов присутствия воскресшего Христа в Костёле и мире всех времён. В этой статье прежде всего ищем ответа на этот вопрос.

Здесь стоит обратить внимание на эффект, который автор хочет достичь оперируя изменением времени о рассказываемом событии. Рассказ проводится в прошедшем совершившемся времени, зато высказывания персонажей вводятся при использовании настоящего времени. Такое применение настоящего времени в рассказах о прошедших событиях называется *praesens historicum*. Имеет оно очень важный прагматичную цель для воздействия на читателя и очень часто применяется авторами библейских текстов. Целью этого является сделать читателя/слушателя участником рассказываемого события. Следует это понимать, как в категориях переноса читателя к исторической ситуации двухтысячелетней, как и актуализации рассказываемого двадцати векового события в реалии жизни каждого разового читателя/слушателя Евангелия.

В рассуждениях сконцентрируемся на теме Божье Слово, а миссия, эксплорации рассказа о чудесной ловле рыб 21,1-14 в этом аспекте. Автор Евангелия от св. Иоанна ведёт читателя до констатации, что эффективность миссионерской и апостольской деятельности Костёла является полностью обусловлено присутствием Воскресшего Господа в жизни и миссии Костёла. Без этого животворного присутствия миссионерская деятельность Костёла была бы обычной активностью, опирающейся на людских производственных квалификациях и талантах. Такая миссионерская и апостольская деятельность в итоге оказывается целиком бесплодной, даже вопреки вложенным большим усилиям.

Безальтернативным условием эффективности этой миссии является слепое послушание слову Иисуса. Его слова не являются теоретическими указаниями – инструктажем как надо ловить, т.е. проводить миссионерскую и апостольскую деятельность. Его слова являются императивом, которому миссионер/апостол должен быть послушным, даже тогда, когда распоряжение Иисуса кажется ему нелогичным, не профессиональным, словом: по людскому обречено на неудачу. В Евангелие от св. Иоанна слова Иисуса не являются теоретическими поучениями, когда Он сам является Логосом – Словом Бога. Слово Писания воплощается в Нём.

Результатом послушания слову Иисуса или Иисусу-Слову являются чудесные знаки Его присутствия в мире. Таким способом воскресший Господь наглядно пока-

зывает своё присутствие и даёт способность свидетельства веры тем, которые «увидели и уверовали» и принятия пасхальной веры тем, которых вера не выдержала скандала креста.

Сущность эта является фундаментальной для христианства, однако являются только началом – вступлением к тому чем является настоящая жизнь веры в Христа. Очередной этап – это приглашение на евхаристическую трапезу, которую воскресший Христос приготовил. Приглашенными на неё являются только те, которые восприняли свидетельство Любимого Ученика, уверовали в то, что Господь воистину воскрес и причалили миссионерскую и апостольскую ладью Костёла к берегу. Они уже не должны спрашивать, поскольку знают. Что это есть Господь. Поэтому Слово Божье и Евхаристия являются двумя основными способами присутствия Воскресшего в мире [4].

Успешными миссионерами могут быть только те, которые послушны слову Иисуса, то есть Иисусу-Слову и питаются Им, который является настоящим Яством (J 6). Этим заканчивается рассказ о чудесной ловле и трапезе (21,1-14). Однако не на этом заканчивается христианская жизнь и активность воскресшего в Костёле.

Очередной этап – это диалог Воскресшего Господа с Петром, главой Костёла на тему сущности и сути всего пастырского служения (21,15-23). *Сущностью жизни Костёла является любовь к Христу*. Эта радикальная любовь к Нему, такая которая готова отдать для Него жизнь, придаёт смысл и эффективность пастырскому служению Костёла в миру. На конец же (21,24-25) Любимый Ученик, достоверный свидетель всех этих событий, окажется автором всего Четвертого Евангелия [5]. Благодаря этому описанному свидетельству Любимого Ученика слова Евангелия становятся для нас Словом Бога – воплощением воскресшего Господа [6]. Мы, которые уверовали и приняли свидетельство, получили от Христа миссию проповедования слова Божьего и можем быть Его достоверными и эффективными свидетелями.

Литература

1. Обсуждаемый здесь вопрос широко развит в монографии: J. Kręcidło, Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksury J 1 – 20 we wspólnocie Umilowanego Ucznia, Rozprawy i Studia Biblijne 33, Oficyna Wydawnicza Vocatio 2009.
2. Семантика этого морфема хорошо выяснена в: J.P. Louw – E.A. Nida, Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, t. 1-2, New York 1988, [CD-ROM] 2003, Bible Works 6.
3. Cp. R.E. Brown, The Gospel according to John, vol. 2, New York 1970, c. 1067.
4. Евхаристическая интерпретация этой трапезы широко указана в: J. Kręcidło, Nowe życie uczniów Jezusa, c. 219-224 и c. 357-359. См. Также: S.B. Marrow, John 21. An Essay in Johannine Ecclesiology, Rome 1968, 49.
5. См. K.J. Vanhoozer, The Hermeneutics of I-Witness Testimony: John 21.20-24 and the “Death” of the “Author”, in: Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson, A.G. Auld (ed.), JSOTSup 152: Sheffield 1993, 384.
6. Cp. B. Roberts Gaventa, The Archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure, in: Exploring the Gospel. In Honor of D. Moody Smith, R. A. Culpepper, C. C. Black (eds.), Westminster John Knox Press: Louisville 1996, c. 249.

УДК 2

К ПРОБЛЕМЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО КРЕЩЕНИЯ РУСИ

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В статье говорится о том, что первоначально Русь приняла христианство как государственную религию в 860 году во времена правления кагана Аскольда. При этом крещение Руси было проведено согласно латинскому обряду.

Первые сведения о крещении Руси зачерпнуты из летописей и легенд и касаются тех времён, когда христианскую Церковь не коснулась трагедия раздела: на западную – католическую и восточную – православную. В те времена христианская Церковь была единой, во главе которой стоял папа римский и управлял ею с Апостольской Столицы. Так было до 1054 года, когда папские легаты, прибывшие в Константинополь с целью переговоров по улаживанию возникшего церковного конфликта ещё со времён патриарха Фотия, возмущённые пренебрежительным к ним отношением, а тем самым и к папе римскому, положили на алтарь главной святыни Константинопольского Патриархата Святой Софии документы папы римского, оглашающие отлучение этого патриархата от Вселенской Церкви. Со стороны Константинопольского Патриархата последовали адекватные действия, которые привели к длительному разрыву между западным и восточным христианством. С тех пор постепенно со временем трактовка первоначального крещения Руси у православных начинает отличаться от трактовки католической, и проблема эта существует до сих пор. Усилиями многих поколений политиков и историков эта проблема из сферы исторической переместилась в религиозно-политическую. Целью этой работы является попытка взглянуть на проблему первоначального крещения Руси с исторической точки зрения, опираясь на исторические источники и исследования историков.

Один из этих историков утверждает, что: «Первые известия о христианстве у Русов относятся к 860–870-м годам» [1, с. 396]. Этот факт и ещё более ранний о начале христианизации Руси в IX веке подтверждают и другие источники: «Представители первой великокняжеской династии Русского государства Рюрик и его старший брат Гаральд вместе с семьями были крещены по латинскому обряду в 826 г., еще будучи вассалами Карла Великого. Согласно древнерусским летописям некоторые знатные киевляне и сын Рюрика – князь Аскольд (? – 882) правивший по преданию в Киеве вместе с князем Диром, – приняли христианство после 860 г.» [2, с. 75]. Очень важным и достоверным документом, свидетельствующим о том, что во времена владения князя Аскольда была начата первоначальная христианизация Руси в 60-х годах IX века является энциклика патриарха Фотия, в которой он сообщает о следующем: «Не только болгары обратились к христианству, но и тот народ, о котором много и часто говорится и который превосходит других грубостью и зверством, то есть так называемые русы. Поработивши соседние народы и через то чрезмерно возгордившись, они подняли руку на Ромейскую империю. Но теперь и они переменили эллинскую и безбожную веру, в которой прежде содержались, на чистое христианское учение, (...) И в них возгорелась такая жадность веры и ревность, что они приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды» [3, с. 34]. Из текста этого документа, подлинность которого учёными историками не оспаривается следует, что христианство приняла не только знать и глава государства, но и его народ, а из этого явствует, что Русь официально приняла христианство как государственную религию. Кроме этого из текста этой энциклики следует, что на Русь прибыл пастырь, хотя иерархический сан этого пастыря не указывается. Этот пробел в энциклике Фотия восполняет император Константин Багрянородный, который описывает, что русы благожелательно приняли архиепископа, которого рукоположил патриарх Игнатий [3, с. 34]. Из этого сообщения можно сделать ещё один вывод: что на Руси была учреждена архиепархия. Однако ни патриарх Фотий ни император Константин Багрянородный не упоминают в каком обряде приняла Русь христианство, хотя для того периода существования единой и неразделённой Церкви это было не очень важным. Важность этому вопросу стали придавать после решений Владимирского Собора, прошедшего в 1274 году. Согласно решению

этого собора литургические книги, служившие для отправления религиозного культа и привезённые из Болгарии были заменены на сербский номоканон, а также с этого времени Русская Церковь официально перестала признавать главенство папы римского на всей своей канонической территории.

С тех пор и в наше время проблеме вида религиозного обряда стали придавать значительно большее внимание, не лишённое политического влияния. Ответ на проблему обрядности первоначального крещения Руси вытекает из следующего исследования: «В 874 г. патриарх Игнатий для распространения христианского вероучения отправил на Русь первого латинского епископа, который провёл крещение ещё нескольких славян-язычников в Киеве. (...) Много христиан имелось и в дружине сына Рюрика – князя Игоря (? – 945) [4, с. 18]. Таким образом, из сведений, зачерпнутых из энциклики патриарха Фотия, византийского императора Константина Багрянородного и научных исследований известного русского историка следует, что первым духовным пастырем в сане архиепископа посланным на Русь после первого крещения населения и властвующей элиты этого государства в 860 году и по истечении четырнадцати лет, срока вполне достаточного для организации основы церковной структуры в этой стране, был послан патриархом Игнатием латинский архиепископ для руководства паствой в первой основанной церковной структуре на Руси. Однако до сих пор имя этого архипастыря не установлено.

Ещё одним важным фактом, подтверждающим наиболее вероятное предположение, что во времена властвования князя (вернее кагана, или титула соответствующего императорскому) Аскольда Русь приняла христианство латинского обряда является информация о литургических книгах. В соответствии с этой информацией римские монахи братья Кирилл и Мефодий в 863 году проводили миссионерскую деятельность на Руси. Мефодий получил хиротонию епископскую от папы Адриана II и был направлен в древнюю епархию в Паннонии, а также был назначен папским легатом. Эти братья совсем не случайно тексты литургии на славянском языке и череп святого папы Климента, найденного в Херсонесе Таврическом привезли в Рим, а не в Константинополь. По распоряжению папы литургические тексты на славянском языке были возложены на алтарь и благословлены папой, а затем эти тексты служили до 1274 года для отправления религиозного культа на Руси [4, с. 18]. Однако: «Позднее православными летописцами ставилась под сомнение принадлежность братьев-просветителей к западному обряду в целях утверждения идеи изначального главенства на Руси греческой Церкви» [4, с. 18].

Основываясь только на выше приведенных и подтверждённых историческими исследованиями фактах и не вызывающих сомнения исторических документах (а их имеется значительно больше) можно со значительной степенью вероятности утверждать, что первоначально Русь приняла христианство как государственную религию в 860 году во времена правления кагана Аскольда, тем более что этот факт признают русские церковные историки [5]. При этом крещение Руси было проведено согласно латинского обряда.

Литература

1. Рыбаков, Б. Киевская Русь и русские княжества XII – XIV вв. – Москва, 1982.
2. Карташев, А. Очерки по истории русской церкви. – Москва, 1993. – Т. 1.
3. Брайнчевский, М. Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989.
4. Лиценбергер, О. Римско-католическая Церковь в России. – Саратов, 2001.
5. Шумило, С. Сфера религиозного в условиях сетевого общества / С. Шумило // Русская народная линия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/02/26/kievoruskaya_missiya_svravnopappkirilla_i_mefodiya_i_pervoe_oskoldovo_krewenie_rusii. – Дата доступа: 01.02.2018.

ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ ВО ВРЕМЕНА ПРАВЛЕНИЯ КНЯЗЯ ИГОРЯ**Лясота Георгий Павлович,**

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В статье рассматривается проблема развития христианства на Руси после первой антихристианской реакции, происходившей во времена правления язычника князя Олега, который прибегнув к обманному способу убил легальных правителей Руси братьев каганов Аскольда и Дира, первоначально установивших христианство в стране в качестве государственной религии.

После убийства Олегом, правившим Русью с 882 года и по 912-й в качестве регента князя Игоря и узурпации им власти, кагана Аскольда-Николая и его брата Дира в 882 году во времена правления которых в 860 году первоначально Русь приняла христианство как государственную религию, началась первая языческая реакция. Однако плоды усилий кагана Аскольда-Николая и его брата в деле христианизации Руси не пропали даром, поскольку за 22 года христианская вера успела не только укорениться, но и сохранить свою жизненную способность во времена этой языческой реакции, которая внесла значительные трудности в развитие христианской веры на территории страны и нанесла существенный ущерб как духовным, так и материальным христианским ценностям. Вот как описывает это событие православный историк: «Христианство было запрещено, а все, что связано с христианским прошлым Киева, в том числе и письменные источники (среди них и т.н. «Аскольдова летопись»), насильно уничтожались и искоренялись из народной памяти [1]. В этих условиях христианство вынужденно было уйти в подполье, но своей миссионерской деятельности не прекратило и распространяло своё влияние на сознание властвующей элиты и населения страны постепенно проводя проповедническую деятельность среди всех слоёв общества. Было это возможным благодаря тому, что вместе с христианством на Русь пришла письменность, образование и духовно-культурные ценности.

После смерти «вещуна» Олега в 912 году, который практически единолично правил страной вместо сына Рюрика Игоря (873 – 945 гг.) и с объятием последним полноты власти на Руси условия для миссионерской деятельности христианства на Руси улучшились. Было это возможным благодаря тому, что наряду с традиционным язычеством существовало христианство, которое в среде населения края имело своих adeptов. Не исключено, что и сам князь Игорь был христианином, окрещённым ещё в детстве при жизни его отца князя Рюрика, что является правдоподобным предположением, основанном на требованиях христианского культа и религиозной традиции. Такого мнения придерживаются некоторые историки, что является логичным и правдоподобным [2, с. 68]. Это также объясняет его религиозную толерантность и осознание прогрессивной роли христианства для развития и существования русского государства, соседствующего с другими христианскими государствами. При этом следует отметить, что значительное число дружинников в дружине князя Игоря также были христианами.

Это известно из сохранившегося до наших дней оригинального текста мирного соглашения, заключённого между Русью и Византией, которое было заключено между этими государствами в 944 году после двух успешных военных походов князя Игоря против византийской империи: в 941 и 944 годах. Это соглашение подтвердило основные статьи договора, заключённого в 874 году во времена правления кагана Аскольда-Николая между этими христианскими государствами. В преамбуле этого соглашения записано: «(...) иже помыслить от страны Рускыя раздрушити такову

любовь, и елико ихъ крещение прияли суть, да примуть мечь от Бога вседержителя, осужение и на погибель, и в сии века, и в будущи, а елико их некрещено есть, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, да не оущитятся щиты своими, и да посечении будутъ мечи своими, и от стрел, и от иного оружья своего, и да будутъ раби и в сии векъ будущи» [3, с. 58]. Из текста этого соглашения далее следует, что христианская часть дружины давала присягу в кафедральном соборе святого Ильи на Подолью, крестясь перед крестом, а языческая часть дружины присягала на возвышенности перед статуей бога войны Перуна.

Из текста преамбулы этого мирного соглашения можно сделать вывод, что в то время при правлении князя Игоря существовало равноправие христиан и язычников. Достоинно внимания в тексте этого соглашения то обстоятельство, что в нём не отдаётся никакого предпочтения ни христианам, ни язычникам, однако там три раза христиане указываются первыми совсем не случайно. Кроме того, там записано, что Бог Вседержитель за нарушение присяги связанной с соглашением будет наказывать как христиан, так и язычников, в то время как наказание Перуна будет распространяться только на язычников. При этом последствия нарушения условий мирного соглашения для язычников предусматриваются более постыдные, чем для христиан. Комментируя это место в тексте историк делает такой вывод: «Если сторона не господствующая поставлена целиком наравне с господствующей, то ясно и необходимо следует, что она имела над последней нравственный перевес, ибо получить равноправие, при неимении на то права, она, очевидно, могла в случае перевеса» [2, с. 68].

Упоминание в этом мирном соглашении кафедрального собора святого Ильи свидетельствует о том, что в то время имелись иные христианские храмы образующие церковную структуру и христианское сообщество, а также о том, что участие в отправлении христианского религиозного культа тогда не было запрещено поскольку его: «(...) существование не может вызывать сомнения. А это является надежным свидетельством наличия христианской общины в середине X в. и свободного отправления христианского культа» [3, с. 60]. О том, что на Руси действовали христианские храмы свидетельствует и «Повесть временных лет», в которой упоминается церковь святого Николая, сооружённая на Аскольдовой могиле в Киеве вождём мадьярских племен и союзником кагана Аскольда-Николая после 882 года [4, с. 20]. Это предположение подтверждают археологические раскопки, проведённые в Киеве и других городах на этой территории [1].

Кроме того, из аутентичного текста мирного договора, заключенного в 944 году следует: «(...)», что христианство на Руси не просто существовало, а пользовалось определённым пиететом. Его адепты не только не подвергались притеснениям со стороны государственной власти, но и принимали активное участие в политической жизни страны. Более того, (...) сторонники христианства имели даже большее влияние на общественные дела, нежели язычники [8]. Это утверждение покрывается сообщением арабского писателя ал-Марвази, который считает, что после смерти князя Олега началось стабильное утверждение христианства на Руси [3, с. 57].

Выше приведённые исторические факты и документы, а также исследования историков свидетельствуют о том, что во времена правления князя Игоря христианство, пережившее в очень трудных условиях первой языческой реакции не только сохранило своё миссионерское предназначение, истекающее из учения Иисуса Христа, но и постепенно укрепляло свои позиции среди русского общества. Это было возможным благодаря его успешной двадцати двухлетней деятельности в христианский период правления кагана Аскольда-Николая, жертвенной деятельности во времена языческой реакции и толерантного отношения к христианской религии князя Игоря в период его правления на Руси.

Литература

1. Шумило, С. Сфера религиозного в условиях сетевого общества // Русская народная линия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/02/26/kiyevorus-skaya_missiya_svravnoparkirilla_i_mefodiya_i_pervoe_oskoldovo_krewenie_rusi/. Дата доступа: 01.02.2018.
2. Голубинский, Е. История русской церкви. – Москва, 1901. – Т.1. Ч.1.
3. Брайнчевский, М. Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989.
4. Повесть временных лет. – Москва, 1950. – Т. I.

УДК 2

ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ ВО ВРЕМЕНА ПРАВЛЕНИЯ КНЯГИНИ ОЛЬГИ

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В статье рассматривается проблема развития христианства на Руси после трагической смерти князя Игоря во время правления его жены княгини Ольги, которая много сделала для дальнейшего развития христианской веры в стране.

Князь Игорь был убит в 945 году, а его жена Ольга (?–969) трон унаследовала в качестве регента, поскольку наследник трона её сын Святослав был ещё несовершеннолетним. Предпринятые ею политически-религиозные мероприятия убедительно свидетельствуют о том, что княгиня Ольга была мудрым и гибким политиком, отчётливо осознающим, что стабильное развитие русского государства в условиях соседства с христианскими государствами является неразрывно связанным с развитием христианства на Руси. Кроме того, к началу своей политической деятельности она сама исповедовала веру христианскую. О том, что княгиня Ольга была христианкой истории не сомневаются. Однако вопросу где и когда она приняла крещение посвящено много гипотез, предположений, легенд и мифов, часто не лишённых политически-религиозных спекуляций.

Однако наиболее вероятным, правдоподобным и логичным является такое утверждение: «По некоторым данным она была крещена латинскими священниками ещё задолго до своего визита в Византию, когда в Новгороде княжил её тесть Рюрик» [1, с. 18]. Это утверждение в той части, что княгиня Ольга была христианкой перед своим путешествием в Византию является правдоподобным ещё по причине того, что в свите во время этого путешествия её сопровождал христианский священник Григорий, что было бы в принципе невозможным (да и ненужным) сопровождать язычницу христианскому священнику. Об этом свидетельствуют как исторические документы, так и исторические научные исследования, в результате которых один из историков пришёл к правдоподобному выводу: «В 944 г. Игорь осуществил удачный поход против греков и вынудил императора Романа I Лакапина заключить выгодный для Руси договор. По нему восстановились все привилегии Киева, утраченные после переворота 882 г. Одно из следствий этого соглашения – обращение в христианство киевского князя и княгини, но вскоре после подписания договора оба правителя исчезли с политической арены. Это поставило под угрозу реальное значение только что достигнутого соглашения (...) Необходимость нового урегулирования соглашений и обусловила прибытие Ольги в Константинополь. Как видим, крещение Ольги состоялось до константинопольского визита и наличие пресвитера в её свите было совершенно оправданным» [2, с. 65].

Историческим фактом является то, что княгиня Ольга была на аудиенции у императора Константина VII Багрянородного (912 – 959), который в своей книге «Об управлении государством» подробно описывает, что правительница Руси была принята

императором на торжественной церемонии приема при императорском дворе устроенной в её честь как христианскому монарху, а о таком важном событии как крещение княгини Ольги ни словом не упоминает, что окончательно подтверждает версию о более раннем крещении княгини. Вот как описывает это событие, связанное с приемом княгини Ольги императором историк: «Ольге была оказана честь как христианскому монарху союзного государства, которое не трактовали как языческое: княгиня была приглашена к царской трапезе, за царский стол, где она сидела вместе с императором и его семьей, чего по отношению к язычникам, согласно придворному этикету, не допускалось. Из этого следует, что ко времени приезда в Константинополь Ольга уже давно (по крайней мере с 946 г.) была христианкой» [3]. О том, что княгиня Ольга не была язычницей, а усердной христианкой свидетельствует такое утверждение: «Согласно летописным источникам, она в собственных владениях и поместьях сбрасывала языческих истуканов, открывала молельни и церкви, активно привлекала ученых христианских миссионеров и священников» [3]. Приведённые выше выводы историков, указывающие цель встречи и начало духовной христианской жизни княгини Ольги являются наиболее правдоподобными и логичными.

Во время своего правления княгиня Ольга много усилий посвящала строительству христианских храмов т.к. для распространения христианского культа это было одной из первых необходимостей вследствие увеличения числа христиан благодаря успешной деятельности христианских миссионеров, которых княгиня всячески поддерживала. В одном из нескольких изданий «Житий Ольги» есть сведения о строительстве Троицкой церкви в Пскове на средства княгини, которые она: «(...) послала много золота на Плескову реку на создание церкви Святые Троицы» [4, с. 31]. Имеются также сведения о основании княгиней Софийского собора в Киеве: «Въ ть же день священие святыа Софья Кыеви въ лето 6460» [5, с. 80]. Кроме того, во времена правления княгини Ольги строилось много приходских святынь и частных молелен [2, с. 66].

Однако не только вопросы успешного развития христианства внутри страны входили в намерения княгини, но и строительство независимой церковной структуры было для страны, а также для правящей династии не менее важным. Именно эту цель она преследовала при встрече с византийским императором, но тот не дал своего согласия на это исходя из традиционно-экспансивной политики империи. Именно по этой причине она на следующий год после возвращения из Византии очень холодно приняла послов от императора и отослала ему далеко не любезное послание [6, с. 51]. После этого с такой же целью княгиня Ольга обратилась к немецкому императору Оттону I с просьбой прислать пастыря. Император в 960 году в ответ на эту просьбу выслал епископа Либудия, но тот по пути к цели прибытия умер и вместо него в 961 году был направлен католический архиепископ Адальберт из Тревира с группой священников. Согласно хронике М. Стрыйковского миссия этого архиепископа продолжалась не менее года (961–962) и не была совсем неудачной, как это отмечают некоторые историки, вследствие того, что: «От этого же Оттона Ламберта Русов в христианскую веру обращенных Адальбертом, архиепископом магдебургским, есть воспоминание» [7, с. 134]. Из этого сообщения следует, что Русь имела уже церковную структуру (или она должна была быть образованной) не ниже ранга архиепископства митрополического.

Из этих здесь приведённых, далеко не полных имеющихся сведений о развитии христианства на Руси во времена правления княгини Ольги, можно сделать вывод, что в этот период христианство в стране стабильно развивалось: строились новые храмы для всё возрастающей в численности паствы, готовились кадры духовенства, была подготовлена духовно-материальная база для создания относительно самостоятельной национальной религиозной иерархической структуры. В этих достижениях велика заслуга правительницы Руси того периода княгини Ольги.

Литература

1. Лиценбергер, О. Римско-католическая Церковь в России. – Саратов, 2001.
2. Брайнчевский, М. Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989.
3. Шумило, С. Сфера религиозного в условиях сетевого общества / С. Шумило // Русская народная линия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/02/26/kievorusskaya_missiya_svvrvavnoappkirilla_i_mefodiya_i_pervoe_oskoldovo_krewenie_rusi/. – Дата доступа: 01.02.2018.
4. Полное собрание русских летописей. – М., 1864. – Т. 16.
5. Голубинский, Е. История русской церкви. – Москва, 1901. – Т.1. Ч.1.
6. Полное собрание русских летописей. – М., 1962. – Т. 2.
7. Strykowski, M. Kronika polska, 1846. – Т. I – II.

УДК 2

ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ ВО ВРЕМЕНА ПРАВЛЕНИЯ КНЯЗЯ СВЯТОСЛАВА

Лясота Георгий Павлович,

Университет кардинала Стефана Вышинского (г. Варшава, Польша)

В статье рассматривается проблема развития христианства на Руси во второй период её христианизации во времена правления князя Святослава в первоначальный период терпимого отношения к христианам и в период второй антихристианской реакции язычества, когда христиане подвергались преследованиям и террору, а их святыни и предметы религиозного культа уничтожались.

Отношение к развитию христианства на Руси и его судьбу в период жизни наследника престола князя Святослава (935–972) можно разделить на два периода: до 969 года, когда была жива его мать княгиня Ольга и помогала ему в деле управления государством и с 969 года до смерти Святослава в 972 году. При жизни матери княгини Ольги Святослав даже достигнув совершеннолетия в середине 50-х годов X века [1, с. 69] проявлял к христианской вере терпимость, однако не поддавался уговорам матери принять самому христианскую веру: «(...) отбросив языческие заблуждения, но он, презрев и высмеяв материнские увещания, не согласился» [2, с. 228]. При этом он не запрещал или не мог из политических соображений запретить это другим. Известна летописная фраза, которая характеризует отношение князя Святослава к новой религии: «Аще кто хотяше волею креститися, не браняху, но ругахуся тому» [3, с. 51]. Слово «ругахуся» в этом высказывании князя Святослава означает, что он, как и большинство язычников на Руси, будет насмехаться над тем, кто будет креститься [1, с. 70]. Однако ситуация религиозно-политическая в государстве была довольно сложной и как верно замечает историк: «(...) молодой княжич должен был заботиться не столько о высмеивании христианства, сколько об утрате позиций отжившим и полностью дискредитированным в глазах феодальной элиты язычеством. По крайней мере славянская часть дружины в большинстве своем тяготела к новой вере, чему в значительной степени Ольга была обязана прочностью своего положения (даже при взрослом сыне)» [1, с. 70].

Достигнув совершеннолетия и права самостоятельно руководить Русью Святослав не проявлял особого интереса к делам государственным поскольку его интересовала больше военная деятельность, а его мать княгиня Ольга со своей стороны не торопилась передать бразды правления государством в руки сына [1, с. 69]. Причиной таких взаимоотношений матери и сына возможно были склонности Святослава, пронаёбшего: «(...) через всю свою недолгую жизнь нехитрую идейную платформу, суть

которой заключалась в утверждении приоритета меча и физической силы по сравнению с разумом» [1, с. 69]. Этой военной платформе он посвятил свою деятельность, а также стал её жертвой. В 969 году: «(...) князь Руси Святослав предпринял поход против хазар, которые сами тоже были народом из русских, и войной овладел ими, захватив их крепость Белую Вежу, и они стали его данниками» [2, с. 228]. В 970 году князь Святослав: «(...) идёт войной на болгар, своих соседей, и завоёвывает восемьдесят их крепостей, расположенных по течению Дуная, и вынуждает болгар платить дань» [1, с. 229]. В 972 году князь Руси Святослав предпринял удачный поход против византийской империи и при возвращении с трофеями «(...) его враги печенегов, извещенные некоторыми русскими и киевлянами, выступают со всеми силами и легко побеждают Святослава и его войско, (...)» [1, с. 229]. В этом бою князь Святослав пытаясь остановить бегство своих воинов попадает в плен, «(...) а князь печенегов отрезав ему голову, из черепа, украшенного золотом, делает чашу, из которой имел обыкновение пить в знак победы над врагом, ежедневно вспоминая свой триумф» [1, с. 229].

В этих сообщениях с точки зрения определения внутренней политики князя Святослава наиболее привлекают внимание два сообщения: о извещении русскими и киевлянами печенегов, которые являлись злейшими врагами князя, о возвращении дружины князя, обремененной походом с тяжёлыми трофеями, и о позорном бегстве воинов княжеской дружины во время нападения этих печенегов. Вполне возможно, что эти два события взаимосвязаны между собой из-за недовольства значительной части населения Руси внутренней политикой князя и его враждебным отношением к христианству, выразившемся в жестоком преследовании христиан и уничтожении их святынь. Правдоподобность этого предположения косвенно подтверждается фанатично-враждебным отношением единолично властвующего князя после смерти его матери княгини Ольги к христианству и его адептам. Конкретным выражением этой враждебности князя Святослава к христианству является уничтожение христианских святынь: была разрушена святыня святого Николая на могиле Аскольда-Николая [4, с. 110, 117], а также Софийский собор основанный княгиней Ольгой [4, с. 241]. Эта информация подтверждается также археологическими раскопками [5]. Наиболее полно о антихристианском терроре, развязанном князем Святославом описывает В. Н. Татищев: «После смерти Ольги Святослав пребывал в Переяславце на Дунае, воюя на хазари, болгары и греки, (...) все войско погуби. Тогда дьявол взяте сердца вельмож нечестивых, начаша клеветати на Христианы, сусчия в воинстве, якобы сие падение вой приключилося от прогневания лжебогов их христианами. Он же толико развирепе, яко и единого брата своего Глеба не посчаде, но разными муки томя убиваше. Они же с радостию на мучения идяху, а веры Христовы отречися и идолом поклонитися не хотяху, с веселием венц мучения примаху. Он же, видя их непокорение, наипаче на презвитеры яряся, якобы тии чарованием неким людем отврасчают и в вере их утверждают, посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожесчи и сам вскоре поиде, хотя вся Христианы изгубити» [4, с. 111].

Из приведённого сообщения В. Н. Татищева становится понятным повод и причина проведения второй антихристианской реакции язычества: воспользовавшись военными неудачами князя Святослава языческая партия убедила князя в его военных и политических неудачах обвинить христиан и переложить на них всю ответственность за это. Кроме того, после военного поражения русских войск под Доростолом в 971 году был заключён договор между князем Святославом и византийским императором Иоанном Цимисхием. Из текста этого договора следует, что в составе русского войска христиан не было, вследствие чего русская сторона приносила клятву перед языческими богами Перуном и Велесом [3, с. 60-61]. Очень логичным и правдоподоб-

ным является следующий вывод: «Если бы князь относился терпимо к христианам и не преследовал их, такой бы формулы не было, и договор, подписанный под Доростолом, повторил бы формулировки договора 944 г. с присущим ему религиозным дуализмом. Таким образом, либо христиан в войске Святослава вообще не было, либо они были уничтожены во время войны. В обоих случаях дискриминация адептов новой веры вне сомнений» [1, с. 71-72].

Литература

1. Брайнчевский, М. Утверждение христианства на Руси. – Киев, 1989.
2. Щавелева, Н. Древняя Русь в „Польской истории“ Яна Длугоша. – Москва, 2004. – Книги I-IV.
3. Полное собрание русских летописей. – Москва, 1962. – Т. 2.
4. Татищев, В. История Российская. – Москва, 1962. – Т. 1.
5. Боровський, Я. Толочко, П. Київська ротонда // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – Київ, 1979; Толочко, П. Боровський, Я. Язичнице капище в „городі“ Володимира // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – Київ, 1979.

УДК 241.52

СОЗИДАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ХРИСТИАНСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ВЫСШИХ НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Мядель Александр Павлович,

Витебский государственный технологический университет (г. Витебск, Беларусь)

Определяются онтологические основания христианской морали и ее роль в формировании личности и гармонизации общественных отношений.

Глобализация современного мира характеризуется существенной деформацией социальной и духовной жизни. Ценности традиционной культуры, которые определяли представления о достоинстве, долге, совести, уступают место технологическим детерминантам. Гармоничная личность, сформировавшаяся на основе богатого культурного наследия, трансформируется во фрагментарный и зависимый человеческий фактор, которым управляет техника. Эти изменения создают атмосферу гедонизма, индивидуального успеха, достигаемого любой ценой. Индивид, ориентированный на данные приоритеты, теряет чувства социальной ответственности и коллективной идентичности, игнорирует свой гражданский долг. Кроме того, он объективно заинтересован в ослаблении социального контроля, который обеспечивает социально желаемое поведение.

Крушение стереотипов тоталитарного мышления и соответствующей системы ценностей в нашем обществе происходит на фоне мирового кризиса рационально-гуманистической идеологии. В силу этого религия часто выступает в качестве защитницы народных традиций и нравственных ценностей. Наряду с этим религиозные представления и ценности выступают средством объединения широких общественных течений в их стремлении к социальной справедливости, преодолению аморальности и насилия в обществе.

Рациональный гуманизм Возрождения первоначально имел своей целью высвобождение разносторонних способностей личности. В то же время христианство определяет путь к совершенствованию через реализацию творческого богоподобного начала в человеке. Человек, сформировавшийся в пределах светской гуманистической парадигмы, ограничивается решением своих личных эгоистических проблем. Множество индивидуальных эгоизмов приводит к эгоизму общественному, а он, в свою очередь, для сохранения себя вынужден ограничивать отдельные частные

эгоистические интересы. Если христианина сдерживают совесть, страх Божий, то в светской гуманистической морали эти факторы более низкого порядка – личное физическое спасение.

Особенностью христианства является его внутренний характер. Главное для этой религии не поведение человека, а его внутреннее состояние, его мысли и чувства. Христианство не создает для личности жестких фиксированных границ деятельности, но всегда оставляет возможность свободного выбора. Это создает предпосылку формирования личности, которая отвечает за свои действия и поступки. Там, где нет свободы выбора, нет совести, нет морали как таковой. Свобода воли является существенным фактором и необходимым основанием моральных ценностей.

Мораль выступает важнейшей универсальной формой общественного сознания и индивидуального мировосприятия. Она включает в себя общие принципы и нормы поведения людей, регулирует их чувства, настроения и поведение в соответствии с нравственными принципами того или иного мировоззрения. Реализация норм и принципов нравственности осуществляется посредством представлений человека о добре и зле.

Выдающиеся мыслители прошлого усматривали истоки нравственности за пределами повседневности, относя их в область трансцендентного. По мнению И. Канта, осуществление высшего блага в мире требует полного и постоянного соответствия воли моральному закону. Однако такое соответствие представляет собой святость, которая недоступна ни одному существу наделенному разумом. «Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть постулат чистого практического разума» [1, с. 455]. Только христианское учение о нравственности создает представление «о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о царстве божьем, где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию самое по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо» [1, с. 457].

В основе христианской нравственности лежит представление о Боге. Соответственно, христианская мораль невозможна без веры. В вероучении христианства вера и нравственность представляют собой неразрывное целое. Христианская религия исходит из вечности и неизменности фундаментальных принципов и категорий морали. Среди них главное место занимают понятия добра и зла. Верующий человек строит свое отношение к окружающему миру на основе своего представления о Боге. При этом любовь к Богу определяет его отношение к окружающим людям. Нравственно развитый человек не может существовать без идеала, который служит критерием оценки настроений, мыслей, поступков как своих собственных, так и своего окружения. В христианском мировоззрении именно Бог выступает определяющим началом всех разнообразных связей и отношений человека. Но прежде чем говорить о приоритетах в отношениях человека с миром, необходимо уяснить отношение Бога к человеку как своему творению. Человек сотворен Богом по своему образу и подобию, а это предполагает свободу и ответственность. Свобода человека не имеет границ, открывая перед ним возможность самому стать Богом. В то же время он может избрать другой путь и отвергнуть самого Творца. Бог – Абсолют всех высших нравственных ценностей. Соответственно, понятие добра в христианстве включает в себя все, что способствует соединению с Богом, с Его благой волей, данной человеку в Божественном Откровении, а зло – то, что препятствует этому. Христианин верит в добро, как в Бога, который выше земной реальности и не ограничен ее материальными условиями. Бог является единственным надежным, объективным «критерием» для определения добра и зла.

Последствия богоборческой практики советского периода, трагический опыт всего XX века дают основание утверждать, что прогресс науки и техники, достижение высоких стандартов потребления, разнообразие стилей и направлений художественной культуры сами по себе не обеспечивают нравственного прогресса человека и общества.

Совершенствование духовного мира личности – необходимое условие гармонизации общественных отношений. Решение этой задачи возможно лишь с учетом тысячелетнего опыта воспитательной деятельности христианства по формированию духовной личности. Интеграция общества, консолидация социума и объединение граждан в единый социальный организм осуществимы только на основе духовности. Благодаря ей у членов социума складывается единая социально-психологическая установка, определяющая готовность поступать в соответствии с социальными нормами и требованиями, действовать в соответствии с потребностями общества на переломных этапах истории, жертвовать индивидуальными интересами во имя общего блага. Кроме того, будучи религией наднациональной, христианство обеспечивает сохранение самобытности народа и, одновременно, включает его в наднациональное вселенское братство.

Литература

1. Кант, Иммануил. Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. I. – 544 с.

УДК 2

КРИЗИС СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Ремнев Алексей Андреевич,

Омская епархия Русской Православной Церкви (г. Омск, Россия)

В статье дается срез текущих демографических показателей российского общества, в частности, нынешнего состояния института семьи, а также его места в структуре современного общества. Рассматривается современная государственная семейная политика и дается оценка ее эффективности. Христианская модель семьи предлагается как потенциальный источник ее укрепления.

В последние годы все чаще высказывается мнение, что современное общество переживает кризис семейных ценностей. Причем оценки со стороны светских исследователей не менее тревожны и категоричны, чем со стороны Русской Православной Церкви [2]. И действительно, присутствует немало признаков этого кризиса: рождаемость все так же не превышает уровня воспроизводства, ежегодно совершается более полумиллиона аборт, количество разводов составляет более 60% от числа заключенных браков, все так же велико число неполных семей. Все эти видимые факты свидетельствуют о продолжении или даже об усугублении неявного процесса эрозии семьи как социального института. Менее явно эта же тенденция выражается в размытии внутрисемейных ролей, дефиците моделей благополучной семьи в обществе, увеличении ценностного разрыва между поколениями и других семейных проблемах.

Со стороны государства в определенной степени присутствует понимание серьезности этого процесса и известное желание ему противодействовать. И это неудивительно, ведь исторически семья являлась и пока до сих пор¹ является фундаментом общества и служит основным механизмом воспроизводства социальных структур, включая государственные институты. Семья является главным ретранслятором

¹ С начала 2000-х на роль инструмента формирования личности и социальных групп также претендует информационная и культурная среда, искусственно создаваемая средствами масс-медиа и сетью Интернет, которая все сильнее конкурирует с традиционными механизмами воспитания.

ценностных установок, первичной средой формирования социальных общностей и поддержания их самоидентификации, а также выполняет значительную часть задач по социализации новых членов общества и социальной поддержки нуждающихся. Разрушение этих механизмов не может не сказаться на функционировании и государства и общества в целом, поэтому в последние годы государством принимаются отдельные меры, в попытке компенсировать урон, наносимый институту семьи.

Между тем эти меры часто носят реактивный, частичный и фрагментарный характер, а сама семейная политика государства не выглядит целостной. С одной стороны, заявляется курс на сохранение и развитие российского государства и составляющих его общностей как исторического и цивилизационного субъекта, при этом выражается поддержка семьи как традиционного института воспроизводства этого общества, претендующего на сохранение субъектности [3]. В то же время предполагаемые меры реализации этого курса выглядят половинчатыми: даже для задачи воспроизводства населения¹, текущего уровня рождаемости недостаточно², особенно в условиях резкого сокращения числа женщин репродуктивного возраста, роста случаев бесплодия и высокого уровня урбанизации населения. Отчасти, сейчас это компенсируется иммиграцией – в первую очередь программой переселения соотечественников, но ее ресурс, очевидно, ограничен и будет исчерпан в ближайшие годы.

Примечательно, что большинство этих инструментов поддержки функционируют сугубо в материальном, преимущественно финансовом разрезе: уровень рождаемости рассматривается как функция от материальных выплат и компенсаций, предоставляемых семье или матери тем или иным способом. Возможно, что так проявляется инерция материалистического мышления, которое досталось нам как наследство коммунистической идеологии прошлого века. При том что опыт других стран и отечественный опыт последнего десятилетия однозначно свидетельствует об ограниченной (хотя пока не исчерпанной) эффективности прямых материальных мер поддержки. Очевидно, что семья отличается от коммерческого предприятия, и мотивацию участников этого предприятия нельзя свести к соображениям окупаемости и прибыли. Но даже в рамках материалистического подхода существует множество других факторов, влияющих на желание создавать семью и воспитывать детей, например: общественный престиж семьи, традиция почитания родителей внутри самой семьи, уверенность в будущем своих детей, доступность качественной медицины и образования – все это требует более системного подхода, обеспечивающего поддержку в самых различных смыслах.

Между тем, существует небезосновательное мнение, что семья – это в первую очередь институт религиозный, установленный не человеческой традицией, а Самим Богом [1]. Христианская Церковь утверждает, что человек, в лице Адама и Евы, с самого начала бытует и развивается в контексте семьи, и вся ветхозаветная история излагается в рамках истории отдельного рода - еврейского народа, отсчитывающего свое начало от патриарха Авраама. Более того, Евангельское Откровение расширяет границы родства еще дальше, включая в единую духовную и физическую семью и Сына Человеческого, т.е. Самого Бога³. Этот взгляд также подтверждается тем характерным устроением (прекратившемся лишь в XX веке), когда в христианских го-

¹ Ведь задачи планового сокращения численности населения не озвучиваются – напротив, регулярно декларируется пронатальная демографическая политика, обсуждаются планы увеличения населения РФ до 150-154 млн. чел.

² Единственной существенной мерой поддержки на данный момент является программа семейного (материнского) капитала, на фоне которого большинство остальных являются чисто номинальными, не оказывая существенного влияния на демографическое поведение.

³ Человечество в лице Церкви и весь тварный мир при этом выступает в роли невесты Христовой (Ср. Откр. 21:2). Даже если образ брака здесь понимается чисто аллегорически, это ничуть не уменьшает важности семьи в понимании дела нашего спасения.

сударствах регистрация браков, рождений и смертей находились в ведении именно Церкви, а не государственных структур.

Эти исторические предпосылки дают нам повод поставить следующий вопрос: «как христианское понимание семьи может помочь справиться с сегодняшним кризисом»? Чтобы на него ответить, необходимо изложить положительный взгляд на идею семьи с точки зрения христианского вероучения. Полное и систематическое изложение этого вопроса заслуживает отдельного серьезного исследования, мы же попробуем сделать это лишь схематически, с учетом поставленного вопроса [4].

Главная задача христианской семьи - предоставить ее участникам путь совместного спасения через:

- познание себя и Бога через отражение в другом человеке (опыт встречи),
- преодоление границ эгоизма в совместной жизни (опыт сосуществования),
- осознание себя как части большого целого (опыт иерархичности),
- личное соучастие в жизни этого целого (опыт любви).

Если отношение к семье будет определяться подобными категориями, то многие проблемы просто потеряют свое основание. И действительно, отказ от прагматического взгляда на брак как на способ повышения качества жизни и облегчения быта лишает силы огромный пласт претензий, предъявляемых супругами друг к другу, когда их ожидания в «уровне взаимного сервиса» не оправдываются. Брак как совместное служение общей цели ориентирует в первую очередь на оценку личного вклада в это дело, а не обязанности других. Взгляд на ближнего как на продолжение себя немалым без эмпатии, неизбежно ограничивающей несправедливое отношение к ближнему и тем более насилие. Мысль о необходимости устранения «острых», асоциальных черт характера, мешающих взаимодействию, создает фундамент для эффективной социализации и задает верный импульс долговременного развития личности. Идея естественной иерархии легко позволяет продолжить расширение границ личных интересов и вне семьи, делая возможным вовлечение людей в масштабные социальные проекты, нацеленные на общую пользу, и приводящих в итоге в т.ч. и к повышению качества жизни всего общества в целом.

Без сомнения, воспитание¹ подобной системы взглядов является огромной по сложности задачей и не может быть осуществлено изолированно, не задевая других ценностных слоев и установок общества. Масштаб этой задачи выглядит вполне подходящей для уровня формирования государственной семейной политики, особенно в условиях, когда речь идет о задаче сохранения культурной идентичности народа. Ясно также, что такая задача не может решаться только усилиями государства и административными механизмами, но требует вовлечения самых различных общественных институтов, нацеленных на оздоровление социальной структуры нашего общества, в сотрудничестве с которыми и Русская Православная Церковь могла бы привнести весьма существенный вклад в дело сохранения счастливой семьи.

Литература

1. Николин, А., свящ. Церковь и государство. М.: Сретенский монастырь, 1997.
2. Потапова, О. Н. Социально-демографические проблемы и основы народосбережения России. – Научный журнал КубГАУ. – 2015. – №109. – С. 171-182.
3. Путин, В.В. Строительство справедливости. Социальная политика для России, 2012 // Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://www.kp.ru/daily/25833/2807793/> – Дата доступа: 12.12.2017.
4. Троицкий, С. В. Христианская философия брака. – М.: ФИВ, 2015.

¹ Учитывая собой, наблюдающийся в механизме передачи успешной модели семьи, напрашивается включение в общую образовательную программу курса "семейных ценностей", который мог бы подготовить будущих семьянинов к созданию здоровой устойчивой семьи.

ЛИЧНОСТЬ, СЕМЬЯ, РЕЛИГИЯ – ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**Скупанович Светлана Викторовна,**ГУО «Елизовская средняя школа» (р.п. Елизово, Осиповичский р-н,
Могилевская обл.)

Доклад представляет собой описание реализации в ГУО «Елизовская средняя школа» педагогического проекта, направленного на формирование у учащихся духовно-нравственных ценностей через приобщение их к истокам православной культуры, воспитание их в качестве надежных семьянинов, осознающих семейный долг и любящих детей, возрождение семейных православных традиций.

В большинстве современных семей уклад жизни в соответствии с отечественными православными традициями утрачен. Дискредитация социального института семьи привела к тому, что молодое поколение в настоящее время лишено прежнего социального опыта создания устойчивой семьи. И это симптомы тяжелого функционального нарушения в жизни дома. Преодолеть этот симптом можно только совместными усилиями семьи, школы, церкви. Нельзя забывать о том, что белорусская традиция организации семьи имеет мощные православные корни.

В 2017 году в ГУО «Елизовская средняя школа» был разработан долгосрочный проект «Семья как школа любви», целью которого было:

1. Знакомство с культурно-историческими событиями и явлениями с целью воссоздания и укоренения семейных, народных, православных традиций.
2. Формирование правильного понимания сущности семьи.
3. Воспитание чувства родительского долга и любви к детям, формирование общественной роли семьи как первого наставника ребенка в духовно-нравственном воспитании.

План реализации.

Приобщение учащихся к традиционным семейным ценностям через преподавание факультативного курса «Основы православной культуры».

Работая в данном направлении, школа успешно сотрудничает с церковью. Программа факультатива разработана в соответствии с Соглашением о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь и Программой сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью. Особое внимание заслуживают разделы программногo материала: «Семья» (для учащихся 7 класса) и «Семьянин» (для учащихся 8–9 классов).

Раздел «Семья» включает очень важные темы: «Семейный очаг», «Ветхий Завет о семейных отношениях», «Жить по-христиански», «Заповеди христианской семьи», «Жития святых о семейных отношениях», «Семейные праздники». Из него учащиеся узнают какова истинная цель брака и о том, что семейная жизнь благословляется целым рядом церковных таинств. В ходе изучения материала особое место отведено основным заповедям христианской семьи. Подробно рассматриваются нормы брака в христианской культуре, где семья – «малая Церковь». Мы возвращаемся к истокам народных традиций православной семьи. Очень важно показать детям связь времен и поколений.

В раздел «Семьянин» вошли темы раскрывающие роль семьи в воспитании личности. Традиционно в христианской семье отец – духовная опора. Мать – хранительница домашнего очага. Родители – источники любви, наглядный пример нравственности. Для того и дана заповедь: «Чти отца и мать твою, да наполнятся долгою твои дни».

Изучение семейных традиций имеет практическую направленность. Ведь во время занятий используются рассказы детей о своей семье, практикуется написание мини-сочинений, анализируются рисунки, учащиеся сочиняют сказки, делятся кулинарными рецептами, опытом проведения семейных праздников, юбилеев. Особый интерес вызывают занятия, где представляются творческие работы на темы: «Традиции моей семьи», «Семейный отдых», «Моя семья и здоровый образ жизни». Привлечение родителей и формирование позиций социального сотрудничества с ними является важнейшим условием успешной работы.

Проведение православных праздников совместно с учащимися воскресной школы при храме Рождества Христова поселка Елизово («Рождество пришло», благотворительные рождественские концерты и др.).

Несомненно, умение определять свою жизнь в связи с культурными календарными событиями влияет на семью, друзей, знакомых.

Проведение экскурсий «Православные святыни», участие в различных культурных и духовных мероприятиях (святыни Осиповичского района, изучение истории возникновения храма Живоносный Источник в д. Прочща, ежегодная «литературная гостиная» с участием уроженки п.Елизово члена Союза белорусских писателей Л.Ф. Хейдаровой, поездка на концерт С. Копыловой, исполнительницы духовных песен и др.)

Открыв глаза красотой, вызывая молодые силы к широкому кругозору, мы решаем свою судьбу. Ведь они начинают понимать, что новое утверждение жизни будет воздвигнуто лишь по этим иероглифам мудрости, ибо прошлое лишь окно в будущее. Через это окно придет к нашим ученикам светлая радость возможности принести в свою семью новые находки Красоты.

4. Участие в научно-исследовательских работах и проектах (школа представляла проект «Воспитание добра – золотой ключ к Вратам будущего» на республиканских рождественских чтениях ноябрь, 2017 г.).

Мы гордимся, когда видим, что маленькие сердца в глубоком внимании стремятся к высокому знанием. Это будет знак истинной культуры духа, который приведет к новому пониманию жизни. Творчеством и знанием эта реальность культуры займет главное место и в межличностных отношениях.

5. Встречи с представителями духовенства (традиционными стали встречи с учащимися и педагогами: протоиерея о.Геннадия Вейго, настоятеля Свято-Георгиевского храма г.Бобруйска, паломнические поездки в Свято-Никольский монастырь г. Могилева и др.)

6. Проведение конкурсов рисунка «Моя семья», «Старинных семейных фотографий», совместные творческие работы детей и родителей.

Мы часто восхищаемся неожиданностью детского рисунка или мелодией детской песни, или мудростью суждения детского. Бичи человечества – пошлость, одиночество и тягость жизнью минуют молодую душу творящего. Нужно открыть детям пути благословения.

Предполагаемые конечные результаты проекта, долгосрочный эффект:

1. Понимание учащимися значимости семьи в жизни каждого человека, умение дорожить ею и защищать.
2. Воспитание у участников проекта основ православной этики, духовного подхода к созданию семьи.
3. Укрепление взаимного доверия и уважения, поддержки и помощи, терпения во взаимоотношениях родителей и детей.

Литература

1. Азбука православного воспитания. Сборник. – М., 1997.

2. Летуновский, В.В. Психология духовного бытия // Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова // под ред. Б. Братуся и Д.А. Леонтьева. – М., 2002.
3. Протоиерей Евгений Шестун. Православная педагогика. – М., 2001.
4. Шестун (протоиерей Евгений Шестун). Православная традиция духовно-нравственного становления человека. http://azbyka.ru/nravstennost_i_duhovnost/2q3-all/shtw/

УДК 2

СОСТОЯНИЕ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Тиванов Михаил Георгиевич,

Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви
(г. Омск, Россия)

В статье рассматриваются демографические проблемы Российской Федерации.

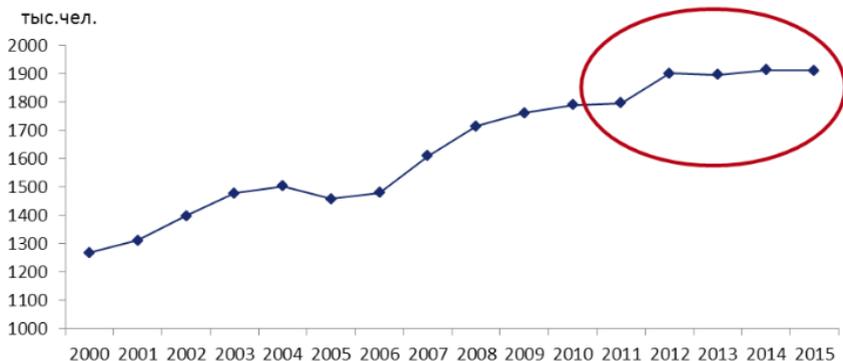
Россия занимает первое место в мире по площади территории, однако, к сожалению, стремительно теряет свои позиции на демографическом поле. За последние два десятка лет демографические процессы, которые происходят в нашей стране, имеют ярко выраженный негативный характер. Наблюдаются низкая рождаемость и высокая смертность, которые в совокупности привели к эффекту депопуляции. Он выразился в естественной убыли населения в подавляющем большинстве регионов страны и в России в целом. Данные негативные процессы зависят от многих факторов.

Так, Сергушко Р.Н. отмечает: «Демографическая ситуация напрямую связана с политическими, социально экономическими, экологическими процессами, климатическими условиями жизни и природными кризисными явлениями» [5, с.45]. Современные учёные и политики говорят о массовом вымирании населения страны, которое влечет за собой настоящую демографическую катастрофу. Именно поэтому демографическая ситуация в России является одной из самых актуальных социально экономических проблем нашего общества.

Стоит отметить, что демографическая проблема в нашей стране существует уже достаточно давно. Так, в начале 2000 х годов в России наблюдалась убыль населения и только в 2010 году данный процесс был остановлен. По сведениям Росстата на 1 января 2016 года в России было зарегистрировано 146 44 710 постоянных жителей [3]. Рассмотрим подробнее демографическую ситуацию в России в последние годы.

В 2014-2015 годах в России увеличилась смертность и снизилась рождаемость. Следствием этого стало увеличение отрицательного естественного прироста населения. Так, в I квартале 2015 г. смертность превысила рождаемость на 11,5 %. Вследствие этого численность жителей России уменьшилась на 9,9 тыс. человек, что в процентном соотношении составляет 0,01 % [3].

Проблема низкой рождаемости является особенно злободневной в наши дни. В 2014 году суммарный коэффициент рождаемости в нашей стране составлял 1,75 ребенка на одну женщину. Важно подчеркнуть, что этот показатель почти на 17 % ниже уровня простого воспроизводства, который в идеале должен составлять 2,1 ребенка на одну женщину. Такие низкие показатели рождаемости привели к тому, что в 2015 году число родившихся детей в России снизилось на 0,2 % по сравнению с 2014 годом (см. рис.).



Рождаемость в России [3]

Существует несколько причин снижения численности населения в РФ. К ним, например, можно отнести серьезные проблемы в социальной сфере, кризис института семьи, а также проблемы в области здравоохранения.

Безусловно, данные проблемы требуют неотлагательного решения, ведь демографическая ситуация в стране во многом зависит от социальной обстановки в обществе. Необходимость совершенствования социальной политики государства для улучшения демографической ситуации в стране обозначают многие российские ученые. Так, Михалкина Е.В. и Фурса Е.В. обращают особое внимание на важность развития системы здравоохранения и подчеркивают: «Здоровая нация, эффективная система организации здравоохранения – важнейшие составляющие человеческого развития» [2, с. 76].

Стоит отметить, что миграционные процессы также оказывают огромное влияние на численность населения в нашей стране. Рубинская Э.Д. отмечает: «многокилометровая граница с Украиной, Белоруссией, Закавказьем и Казахстаном, имеющим к тому же соглашения о безвизовом въезде с рядом государств, превратило Россию в крупнейший центр притяжения мигрантов и страну транзита не только для граждан стран соседей, но и сопредельных с ними государств» [4, с. 67].

Тенденции последних двух лет показывают, что миграционный прирост компенсировал более половины естественной убыли населения в России. Таким образом, переселение мигрантов в РФ на постоянное место жительства является одним из важнейших источников увеличения численности населения как всей страны в целом, так и её отдельных регионов. Однако не только от миграционной политики зависит наша демография. Важно понимать, что для выхода из демографического кризиса необходимо преобразовывать социальную, экономическую и культурную сферы нашего общества. Только в таком случае Россия сможет миновать попадание в очередную демографическую яму.

Рассмотрим дальнейшее демографическое развитие России. По данным Росстата существует 3 варианта прогнозов демографической ситуации в России до 2031 года: низкий, средний, высокий [3].

Согласно низкому варианту прогноза к 2031 году численность населения России составит 141918,3 тыс. человек. Более оптимистичные варианты представляет средний вариант прогноза. Согласно ему, численность населения к 2031 году будет равняться 147691,0 тыс. человек. Самую благоприятную ситуацию представляет вы-

сокий вариант прогноза. Если опираться на его показатели, то можно сказать, что к 2031 году численность населения нашей страны будет составлять 151994,5 тыс. человек [3].

Таким образом, мы видим, что Россия имеет 3 различных пути развития и по какому из них мы пойдём во много зависит от демографической политики нашего государства. Для выполнения данных задач 9 октября 2007 года была принята Концепция демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года [1].

Как следует из приведенной таблицы, при любом из трех вариантов прогноза можно ожидать растущую динамику продолжительности жизни. Однако даже при высоком (самом благополучном) варианте прогноза к 2030 г. продолжительность жизни мужчин в России будет равна нынешним показателям стран Центральной и Восточной Европы (72,8) и может увеличиться за 15 лет на 6,9 года.

Для женщин этот показатель прогностически может вырасти почти на 5 лет (4,6) и составить 81,4 года. То есть высокий прогноз предполагает сокращение разрыва в продолжительности жизни россиян по сравнению с показателями развитых европейских стран в два раза (с 15 лет до 6–7) для мужчин и столько же для женщин (с 7 до 3,5).

Прогноз ожидаемой продолжительности жизни в России до 2030 года

Год	Низкий вариант прогноза			Средний вариант прогноза			Высокий вариант прогноза		
	Оба пола	Мужчины	Женщины	Оба пола	Мужчины	Женщины	Оба пола	Мужчины	Женщины
2016	71,5	66,0	76,8	71,6	66,2	76,9	72,2	66,8	77,3
2017	71,6	66,2	76,9	71,9	66,6	77,1	72,9	67,6	78,0
2018	71,8	66,4	77,1	72,2	66,9	77,3	73,6	68,4	78,4
2019	71,9	66,5	77,2	72,5	67,3	77,5	74,1	69,1	78,7
2020	72,0	66,7	77,3	72,8	67,6	77,7	74,4	69,5	79,0
2021	72,1	66,8	77,4	73,0	68,0	77,9	74,7	69,8	79,2
2022	72,3	67,0	77,5	73,3	68,3	78,0	75,0	70,2	79,5
2023	72,4	67,1	77,6	73,5	68,6	78,2	75,3	70,5	79,7
2024	72,5	67,3	77,7	73,8	68,9	78,4	75,6	70,8	79,9
2025	72,6	67,4	77,8	74,0	69,2	78,6	75,8	71,2	80,2
2026	72,7	67,5	77,8	74,2	69,4	78,8	76,1	71,5	80,4
2027	72,8	67,7	77,9	74,4	69,7	79,0	76,4	71,8	80,7
2028	72,9	67,8	78,0	74,7	69,9	79,2	76,7	72,1	80,9
2029	73,1	68,0	78,1	74,9	70,2	79,4	77,0	72,5	81,1
2030	73,2	68,1	78,2	75,1	70,5	79,6	77,3	72,8	81,4

Также следует заботиться не только об увеличении численности населения, но и об улучшении качества его жизни, ведь это напрямую связано с проблемой демографического кризиса. Этот факт подчеркивают и многие современные ученые, говоря о том, что именно человеческий капитал в условиях глобализации выступает ключевым фактором развития национальных экономик [4, с. 84]. Таким образом, совершенствование демографической и социальной политики государства поможет нам стабилизировать демографическую ситуацию в стране.

Литература

1. Указ Президента Российской Федерации 9 октября 2007 года № 1351 «Об утверждении концепции демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.docs.cntd.ru. – Дата доступа: 13.02.2018.

2. Михалкина Е.В., Фурса Е.В. Демографические аспекты развития человеческого потенциала: проблемы здоровья и долголетия. // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. – 2014. – № 3. – 141 с.

3. Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.gks.ru/ – Дата доступа: 13.02.2018.

4. Рубинская, Э.Д. Международное миграционное сотрудничество в противодействии нелегальной миграции: анализ практики и система мер // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. – 2016. – № 1. – 130 с.

5. Сергушко, Р.Н. Демографические проблемы в контексте национальной безопасности России // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. – 2015. – № 2. – 268 с.

УДК 2

ДУХОВНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ: ДЕСТРУКТИВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КУЛЬТЫ

Туркулец Алексей Владимирович, Туркулец Светлана Евгеньевна,
Дальневосточный государственный университет путей сообщения
(г. Хабаровск, Россия)

Анализируется феномен деструктивных культов как духовное проявление многих вызовов современности. Обосновывается следующий тезис: формирование и развитие деструктивных религиозных культов отражают комплексный кризис современных цивилизационных процессов.

Процессы, протекающие в современном обществе, носят весьма многоаспектный и противоречивый характер. Однако, несмотря на существенные различия в трактовках их содержания, причин и последствий, специалисты все больше сходятся в том, что из всего многообразия актуальной тематики наиболее значимой становится проблема духовности. Именно духовное творчество человека, анализ его оснований, механизмов, возможностей, перспектив и, конечно, разнообразных проявлений (как конструктивных, так и деструктивных) привлекают внимание учёных. В этой связи чрезвычайно важно исследовать роль негативных проявлений в этой сфере. На наш взгляд, формирование и развитие деструктивных религиозных культов отражает комплексный кризис современных цивилизационных процессов. Дальнейшее изложение является обоснованием этого исходного тезиса.

Наиболее зримо цивилизационный вызов современности в сфере духа выражен в следующем: 1) в историко-культурном смысле всё масштабнее происходит забвение истории, осуществляется сознательное искажение или девальвация исторического опыта; 2) в социально-культурных движениях всё более модным становится глобалистский проект, в котором в качестве необходимой составляющей присутствует стандартизация, шаблонизация мировосприятия, навязывание универсалистского мировоззрения, исключающего значимость единичных и уникальных культурных феноменов; 3) в многообразных духовных устремлениях всё большей популярностью пользуются практики, в которых одним из необходимых условий становится потеря идентичности, утрата собственного рефлексивного сознания, что напрямую связано с агрессивными технологиями манипулирования личностью; 4) в повседневных социально-коммуникативных людских взаимодействиях наглядно проявляет себя эйфория свободы или иллюзия вседозволенности, как будто человек живёт только текущим моментом, не заглядывая на сколь-нибудь отдалённую перспективу; 5) ментальное состояние типичного представителя современной цивилизации характеризуется амбивалентностью, когда человек, с одной стороны, ощущает постоянное шокоевое давление окружающей его среды (как в предметно-материальном, так и в психо-информационном плане), а, с другой стороны, подвержен иллюзии собственной безопасности («возможно всё, что угодно, но только не со мной»).

Объективным следствием этих процессов является во многом неосознанное стремление современного человека найти некую духовную опору в своей жизни, отыскать способы преодоления житейских невзгод, получить весомые гарантии достойного существования. Различные контркультурные течения, девиантные поведенческие практики и, особенно, деструктивные религиозные культы спекулируют на этом стремлении. В их арсенале наличествует многократно апробированный на практике набор специальных инструментов, нацеленных на то, чтобы подменить настоящую реальность (со всеми её сложностями, проблемами, неурядицами) некой квазиреальностью (в которой, наконец-то, наступит духовное успокоение).

Одним из вариантов определения самого понятия «деструктивный культ» может быть перечисление его ключевых признаков. Укажем некоторые из них. Деструктивный культ – это любая организация независимо от своей содержательной направленности (религиозная, философская, политическая, психотерапевтическая, образовательная, коммерческая), в которой существует а) *авторитарная иерархическая структура*; б) практика *обманной вербовки и контроля сознания* своих последователей; в) *харизматический лидер*, на котором центрированы все ролевые коммуникации, что способствует *абсолютному подчинению* ему всех членов; г) набор *различных психотехник* (гипноз, внушение и пр.), вызывающих *психологическую дестабилизацию личности*, отключающих критическое мышление (вводящих человека в измененные состояния сознания); д) *всеохватный (тотальный) контроль* за всеми без исключения сторонами жизни адепта (для этого устанавливаются строгие правила поведения, фиксированные нормы общения); е) ритуальные *асоциальные практики*, противоречащие нормам этики и морали, принятым в обществе (условием участия в них является разрыв с семьей, обществом, государством, полное отрицание предыдущего опыта жизни).

В деструктивных культах происходит неизбежная деградация личностного самосознания, формируется так называемая псевдоличность, общим признаком которой является наличие духовного экзистенциального вакуума, внутреннего персоналистического раскола, когнитивно-эмоционального диссонанса.

Деятельность деструктивных религиозных культов провоцирует сбой в социальном наследовании, в социальных традициях, разрушает солидарные традиционные связи. Происходит перманентное углубление социального неравенства, дробление социальных контактов, усиливается миграционное давление в обществе, диффузия ценностных ориентаций, формируются и всё более усиливают своё влияние контркультурные группировки. В свою очередь это нагнетает общую социальную напряжённость, что приводит в конечном итоге к социально-культурной травме. В правовом аспекте это выражается в распространении правового нигилизма, в несоблюдении норм и законов, в нарушении общественного порядка, принятых в обществе правил поведения, в пренебрежении своими правовыми обязанностями, что создаёт непосредственную угрозу общественной безопасности.

Необходимо комплексное противодействие деструктивным религиозным культам. Оно должно идти по разным направлениям: правовом, социально-экономическом, мировоззренческом, политическом. Однако только на основании осознанного личного выбора всех людей, заинтересованных в успехе этого противодействия, а, особенно тех, кто на себе испытал пагубное, разрушающее действие этих культов, возможен действительный успех в этой борьбе. Выбор должен делать сам человек. Причём выбор должен быть обоснован, то есть базироваться на компетентной и как можно более полной информации о реальной практике, целях и средствах данных культов. Только в этом случае сам субъект выбора способен отвечать за его последствия.

Всё это даёт с полным правом утверждать, что само наличие данных культов отражает комплексный кризис современных цивилизационных процессов. Для противодействия деструктивным сектам следует разработать комплексную стратегию, объединяющую все уровни власти и использующую гражданскую инициативу здоровых слоёв общества.

Литература

1. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз – М. : Колибри, Азбука-Аттикус, 2014. – 560 с.
2. Торчинов, Е.А. Религии мира : Опыт беспредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб. : «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007. – 544 с.
3. Туркулец, А.В. Религиозная вера как основание когнитивной свободы личности / А.В. Туркулец, С.Е. Туркулец // Религия и общество – 11 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 230–232, 380.
4. Уилсон, К. Оккультное / К. Уилсон. – М. : Республика; ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – 528 с.

РЕЛИГИЯ. ЭТИКА. АТЕИЗМ

УДК 261

ОБРАЗ ИУДЕЙСКОГО БОГА И ЕГО СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ

Круглов Анатолий Агапеевич,
доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)

Раскрывается богословская и научная трактовка образа иудейского Бога и анализируются его основные социально-нравственные предписания. Доказывается их несостоятельность для современности.

Актуальность темы обусловлена массовым распространением в нашей стране разных религий, повышенным интересом к ним молодежи и выработанным за годы перестройки негативным отношением к атеизму, а также религиозной и атеистической безграмотностью всего населения, о чем свидетельствуют социологические исследования. В статье не ставится цель доказывать или опровергать существование иудейского Бога. Он рассматривается как художественный образ Танаха (Библии).

Как показывает практика, богословы с помощью власти имущих путем насаждения религии и веры в богов сумели в какой-то степени усыпить сознание простого народа и пытаются довести его до уровня первой сигнальной системы, т. е. отучить людей думать и рассуждать. Отсюда еще одна цель статьи: пробудить сознание у людей, чтобы они с позиций здравого смысла взглянули на сущность иудейского и христианского богов и их предписания и могли бы осознанно определить свое отношение к богам, религии и атеизму.

Основным источником для раскрытия темы данной статьи является Танах – священная книга иудаизма и Библия – священная книга христианства, которая тесным образом связана с Танахом. Христиане, позаимствовав Танах, назвали его Ветхим заветом, а потом создали Новый завет. В результате Ветхий и Новый заветы составляют Библию. Вместе с Танахом христиане позаимствовали у иудеев и их Бога, назвав его Богом Отцом.

Здесь, пожалуй, важнее отметить и другое, а именно то, что Бог Танаха, созданный авторами этой книги, и Бог, которого иудеи (евреи) признают своим Богом – это разные боги. Иудейский Бог в отличие от Бога Танаха не «создавал» Вселенной, растительного и животного мира, первых людей, не устраивал всемирного потопы. А почему? Да потому, что его, как следует из того же Танаха, тогда еще не было, как не было и евреев, а тем более не было христиан, а первые люди Адам и Ева не были ни евреями, ни христианами. Согласно Танаху, евреи появились после потопы, да и то не ранее, чем через тысячу лет. Но это уже другая, хотя и очень интересная тема. В данной же статье в соответствии со сложившейся традицией среди иудеев и христиан раскрываются образы иудейского и христианского богов, как они описаны в Танахе и Библии, как их трактуют современные богословы иудаизма и христианства. Отметим только, что до сих пор об этих богах нет единого мнения. Эти мнения меняются от эпохи к эпохе. Наука отрицает реальное существование богов, включая иудейского Бога Яхве, и считает, что всех богов создали люди.

Образ иудейского Бога, точнее созданного авторами Танаха, с позиций здравого разума и обычной логики неоднозначен и весьма противоречив. Он воплощает в себе добро и зло одновременно. С первых страниц Танаха он выступает как всемогущий

творец мира. Творит он все очень просто: мыслью и словом, подумал, сказал, и все появилось. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. ... И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... И стало так...» (Быт. 1:1-31). В шестой день сотворил Бог «человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их... и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...» (Быт. 1:27-28). Здесь важно обратить внимание на то, что если Бог создал «человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его», то, логически рассуждая, правомерно утверждать, что он сам (его образ) во всем похож на человека. Из текста Танаха хорошо известно, что Бог подобно человеку что-то творит, отдыхает, ходит, говорит и даже кушает (О последнем см. Быт. 18:1-8). Исходя из этого, вполне правомерно рассматривать иудейского Бога и его предписания, как и образ художественного произведения.

«И увидел Бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:25). Бог хвалит самого себя: вот, мол, какой я. Понятно, что все это напоминает сказку. Но даже в этой сказке есть противоречия: «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода...» (Быт.1:21). Вопрос: «Бог все это сотворил или произвела вода?».

Завершив к седьмому дню творение (у иудеев неделя начиналась с воскресенья, поэтому седьмым днем считается суббота), Бог благословил этот день «и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих...» (Быт. 2:3). Отсюда и приверженцам иудаизма предписывается ничего не делать в субботу, а только молиться и думать о своем Боге. Далее дается второй и наиболее известный вариант творения Богом человека, точнее сказать, уточняется процесс его творения (Быт. 2:2-25).

Бог разрешил Адаму и Еве из посаженного им сада есть плоды от всякого дерева, кроме плодов дерева жизни и дерева познания добра и зла, чтобы не умереть. Змей, соблазняя Еву съест плодов с дерева познания добра и зла, сказал ей, что не умрут они от этих плодов, а съев их, будут, «как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5). Прав оказался не Бог, а змей. Первые люди, съев этих плодов, не умерли, а лишь «открылись глаза у них обоих, и узнали они, что» такое добро и зло (Быт. 3:7). Бог за нарушение этого его запрета жестоко наказал змея, Адама и Еву. Наказания за первородный грех Бог перенес на всех людей. Поняв, что Адам стал, как один из богов, зная добро и зло, Бог испугался, чтобы Адам теперь «не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3:22), т. е. чтобы Адам не стал богом и не сверг бы своего творца. По этой причине Бог изгнал Адама «из сада Едомского, чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3:23), а у входа в сад поставил херувима с мечом, чтобы охранять путь к дереву жизни (Быт. 3:24). Отсюда напрашивается вывод, что Бог не хотел, чтобы человек знал, что хорошо, а что плохо. К тому же он и соврал, пугая, что они умрут, съев плодов дерева познания добра и зла. Или Бог не всегда знал, что получится из его творения. Если же он всезнающий, как утверждают богословы, то получается, что он сознательно провоцировал первых людей, чтобы они совершили грех, нарушив его волю. А за что Бог жестоко наказал змея? За то, что он разоблачил Бога во лжи перед Адамом и Евой. В народе говорят: «Черт правды не любит», а здесь оказывается, что и Бог правды не любит. Бог своей несправедливостью спровоцировал и первое убийство Каином брата Авеля (Быт. 4:4-5). И в то же время он обещает, что «всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (Быт. 4:15). Бог спровоцировал убийство и всячески оберегает убийцу. Кто же он?

«Когда люди начали умножаться на земле, и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6:1-2). И далее, как в сказке, рассказывается, что в «то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить

к дочерям человеческим, и они стали рождать им. Это сильные, издревле славные люди» (Быт. 6:4). Однако Бог почему-то усмотрел в этом развращение людей и раскаялся, «что создал человека на земле...» (Быт.6:6-7). И устраивает всемирный потоп. В результате потопа все живое на земле погибло, в живых «остался только Ной, и что было с ним в ковчеге» (Быт. 7:23). О таком преступлении даже страшно подумать. Полагаю, что Бога-преступника иначе, как всемирным убийцей не назовешь. И после этого отцы церкви утверждают, что Бог есть любовь, заявляя, что Бог всегда прав, призывают верующих любить его.

После потопа от сынов Ноя «населилась вся земля» (Быт. 9:19). И здесь появляется Аврам, (впоследствии Авраам), но пока что не еврей, а сын Фарры из Месопотамского города Ур, который поклонялся местным богам. К Авраму, по утверждению авторов Танаха, явился Бог, который признал его праведным и своим избранныком. Но коль этот Бог говорит Авраму, что благословятся в нем «все племена земные», то это Бог еще не Бог евреев, а всех народов, точнее Бог Танаха, созданный его авторами в начале книги. И этот Бог, постоянно встречаясь с Аврамом, пять раз обещает отдать ему и его потомству земли других народов. Когда Аврам по рекомендации Бога со всеми родственниками прибыл в Ханаанскую землю, к нему явился Бог «и сказал [ему]: потомству твоему отдам Я землю сию» (Быт. 12:7), т. е. Бог обещает Авраму отдать его потомкам землю других народов. О справедливости Бога здесь говорить не приходится. Спасаясь от голода, «сошел Аврам в Египет, пожить там» (Быт. 12: 10). В Египте Аврам, этот божий избраннык, фактически торгует своей красавицей-женой Сарой, выдавая ее за сестру. Увидев Сару, фараон взял ее к себе в дом. «И Авраму хорошо было ради нее: и был у него мелкий и крупный скот, и ослы, и рабы, и рабыни, и лошаки и верблюды. Но Господь поразил тяжкими ударами фараона и дом его за Сару, жену Аврамову» (Быт. 12:16-17). Такова божья справедливость.

Узнав, что Сара не сестра, а жена Аврамова, фараон отпустил Аврама со всеми его родственниками и приобретенным ими здесь скотом и богатством. «И был Аврам очень богат скотом, и серебром, и золотом» (Быт. 13:2). При очередной встрече Бог опять сказал Авраму: «Всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки» (Быт. 13:15) и пообещал, что у Аврама будет столько потомков, сколько звезд на небе. «Аврам поверил Господу, и Он вменил это ему в праведность» (Быт. 15:6). А после войны Аврама с четырьмя царями Бог третий раз обещает отдать ему эту землю: «Я Господь, Который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение» (Быт. 15:7). Аврам по предложению Бога совершил жертвоприношение и увидел страшный сон: «И сказал Господь Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет» (Быт. 15:13), обещая ему вывести их из рабства «с большим имуществом». В этот же день «заключил Господь завет с Аврамом». Бог пообещал произвести суд над поработителями, а потомкам Аврама уже в четвертый раз пообещал: «Потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата», т. е. уже не только Ханаанскую, но землю десяти народов (Быт. 15:18-21). Этот сон Аврама иудейскими богословами считается одним из пророчеств. Оказывается, Бог заранее предрекает народу, которого еще нет, который только он обещает произвести от Аврама, 400 лет порабощения и угнетения. О какой же справедливости Бога здесь можно говорить?

Когда же Авраму исполнилось 99 лет, к нему в очередной раз явился Бог и сказал: «Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет Мой между Мною и тобою, и весьма размножу тебя... ты будешь отцом множества народов» (Быт. 17:1-5). А Аврама, как отца множества народов, Бог назвал Авраамом. И на этот раз обещает поставить с ним уже «завет вечный в том, – говорит он, – что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя» (Быт. 17:7). При этом, за 25 лет обще-

ния с Авраамом Бог уже пятый раз обещает ему и его потомкам отдать все земли, в которых он путешествует, и быть их Богом (Быт. 17:8). И чтобы окончательно закрепить этот договор, Бог требует совершить обрезание всему мужскому роду, причем не только членам потомков Авраама, но и купленным за серебро у какого-нибудь иноплеменика. «Необрезанный же мужского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего, ибо он нарушил завет Мой» (Быт. 17:14). В этом мы видим еще одно проявление жестокости уже иудейского Бога, ибо именно только с момента заключения этого договора являющегося к Аврааму Бога правомерно называть иудейским, Богом евреев. В результате человек из Месопотамского города Ур Аврам стал не только первым евреем и иудеем, но и родоначальником еврейского народа.

И как ни странно, для утверждения своего могущества Бог Танаха постоянно проявляет жестокость. Свою жестокость иудейский Бог проявляет даже по отношению к Аврааму, который всюду поклонялся ему, ни разу не ослушался, никогда ему не изменял. И этот Бог сказал Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и... принеси его во всесожжение» (Быт. 22: 12). И кому? Этому же Богу!

Не с лучшей нравственной стороны характеризует Бога его выбор своих праведников, которые ведут себя чаще всего аморально: (Быт. 9:20-25), Аврам (Авраам) (Быт. 12:11-20; 20:2-13), Исаак (Быт. 26:7-17, Иаков (Израиль) (Быт. 25:29-34; 27: 2-29; 31:1-18). И во всем им помогал Бог.

И все эти избранники Божии последовательно одним за другим создают общность евреев, творят историю уже еврейского народа, передавая власть друг другу по наследству. У последнего из них Израиля было 12 сыновей. Он больше всех любил младшего Иосифа. Братья возненавидели Иосифа за то, что он доносил отцу об их плохих делах, и продал его в рабство. Он оказался рабом в Египте. Но так, как ему во всем помогал Бог, то он скоро вошел в доверие к фараону. И фараон разрешил Иосифу перевезти в Египет всех его братьев и отца и даже отдал им лучшие земли Египта. Этим Иосиф спасает от голода отца и братьев с их семьями. Всего их переехало в Египет около 70 человек. От них, по Танаху, и зародился еврейский народ. Но эту повесть-сказку с острыми сюжетами, выразительным языком, лучше читать в оригинале самому, начиная с 37 главы «Исхода».

Прибывшие в Египет евреи после смерти Иосифа и его братьев «расплодилось и размножились и возросли и усилились чрезвычайно, и наполнилась ими земля та» (Исх. 1:7), т. е. египетская земля. А в случае войны они могли объединиться с противником и одержать победу над египтянами. И испугавшись такого исхода, новый фараон превратил их в рабов. И 430 лет по воле Бога они находились в рабстве. Только после этого Бог вспомнил «завет Свой. И увидел Бог сынов Израилевых, и призрел их Бог» (Исх. 2:23-25). На этот раз Бог решил избавить избранный им народ от угнетений египетских и вывести «в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед, в землю других народов» (Исх. 3:8). И повелевает Моисею возглавить исход евреев из Египта, хотя заранее знает, что царь египетский не позволит этого (Исх. 3:19). А чтобы евреи вышли из Египта не с пустыми руками, Бог учит евреянок как оборвать египтян (Исх. 3:21-22). Не с лучшей стороны характеризует иудейского Бога и то, что по его воле рождаются люди глухими, слепыми и с другими недостатками, о чем он сам говорит (Исх. 4:11). Моисей и брат его Аарон по требованию Бога несколько раз ходили к фараону и говорили, чтобы он отпустил евреев, но фараон не отпускал. Почему? Да потому, что Бог сам ожесточал сердце фараона, чтобы он не отпускал евреев. А Моисею сказал: «Упорно сердце фараоново; он не хочет отпустить народ» (Исх. 7:14).

Бог предложил Моисею пойти к фараону еще раз, а для его запугивания посылает на египтян свои страшные так называемые 10 египетских казней: превращение воды в реке в кровь (Исх. 7: 20-22); жабы (Исх. 8:6); мошки (Исх. 8:16-18); песьи мухи (Исх. 20:20-25); очень тяжелая моровая язва Исх. 9:1-7); воспаление с нарывами на людях и на скоте (Исх. 9:10); сильный град (Исх. 9:25-26); саранча (Исх. 10:13-15); тьма крошечная (Исх. 10:21-23). А десятой, самой страшной казнью египетской Бог обещает умертвить всех первенцев у египтян «от первенца фараона, который сидит на престоле своем, до первенца рабыни...» (Исх. 11:5-6). Но почему же фараон даже перед такой страшной угрозой устоял и не отпустил евреев из Египта? Оказывается, причина все та же. «Господь ожесточил сердце фараона, и он не отпустил сынов Израилевых из земли своей» (Исх. 11:10). С какой же целью Бог постоянно ожесточает сердце фараона? Ответ на этот вопрос Бог дает сам. Он мог бы легко истребить фараона и его народ. Но хотел показать силу свою, и чтобы возведено было имя его «по всей земле» (Исх. 9:16). Бог здесь выглядит весьма непривлекательным: он на 400 лет отдал в египетское рабство своих избранных и забыл об этом, вспомнил лишь через 430 лет; а когда вспомнил о них и решил вывести из египетского плена, то выступает как сознательный и весьма коварный интриган; исполнил десятую казнь, повелев иудеям отмечать Пасху, а сам в эту ночь поразил «всякого первенца в земле Египетской, от человека до скота» (Исх. 12:12-13); жестоко расправился с египтянами, спасшими когда-то евреев от голода.

Не с лучшей стороны характеризует Бога и то, как он после победы над египтянами, потопив их в море (Исх.14:24-26), 40 лет водил евреев по пустыне, жестоко испытывая их и принуждая поверить в него как самого сильного Бога. Чаще всего Бог искушал их жаждой и голодом.

Важное место для характеристики образа иудейского Бога имеют и его десять заповедей. Изложены они в книгах «Исход» (гл. 20) и «Второзаконие» (гл. 5) Танаха (Ветхого завета). В первой-заповеди Бог Яхве повелевает евреям признавать только его Богом, ибо он якобы вывел их «из земли Египетской, из дома рабства». Во второй заповеди Яхве призывает евреев не делать себе кумиров, не поклоняться им и не служить им, ибо только он является их Богом, Богом ревнителем, наказывающим детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих его, и творящим милость до тысячи родов любящим его и соблюдающим заповеди его (Исх. 20: 5-6). Третья заповедь требует не произносить имени Бога напрасно, а четвертая – почитать субботу и не делать в этот день никакого дела, только молиться (Исх. 20:8-11). Эти четыре заповеди не нормы морали, а культовые требования иудейской религии, ибо определяют не отношения между людьми, а отношения людей к Богу. За несоблюдение хотя бы одной из них божье наказание – смерть.

Пятая заповедь гласит: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе». Против почитания родителей вряд ли кто будет возражать. Обращает на себя внимание лишь нравственная мотивировка этой заповеди. Почитать родителей надо не из любви к ним, и не потому, что они заслужили уважения своим трудом и заботой о детях, а тем, что так повелел Бог. И цель ее эгоистична: «чтобы продлились дни твои на земле». А в другом месте тот же Бог поучает: «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (Лев. 9: 3).

Особого внимания заслуживает шестая заповедь, которая гласит: «Не убивай». Казалось бы, выполняй эту заповедь люди, и на земле наступит мир, прекратятся войны и убийства. Но содержание и сущность этой заповеди по Танаху совсем другие. Вывод евреев из Египта Бог начал с уничтожения всех первенцев египетских (Исх. 12:29-30). Дальше на протяжении все того же Танаха мы десятки раз встречаемся с убийствами, причем не единичными, а массовыми, когда вместе с городами

сжигаются старики, женщины, дети. И совершаются они с именем Бога и даже по воле Бога и самим Богом. Вспомним рассказ о всемирном потопе, когда Бог уничтожил все человечество, кроме 8 человек семьи Ноя. Или вот еще пример. 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 Ветхемисе «убил из народа пятьдесят тысяч семьдесят человек» за то лишь, что они из любопытства заглядывали в этот ковчег. (1 Цар. 6:19). Тот же самый Бог устами Моисея по отношению к захваченным евреями пленным отдает такой приказ: «Итак, 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» (Чис. 31:17-18). О нравственности заповеди «Не убивай» здесь говорить не приходится. Более того, обращаясь к Израилю (евреям), Бог прямо говорит: «И истребишь все народы, которые Господь, Бог твой, дает тебе: да не пощадит их глаз твой» (Втор. 7:16) и продолжает: «доколе не возьмешь во владение земли сей» (Исх. 23:27-30).

Не щадит иудейский Бог и своего избранного им народа, правда лишь тогда, когда он нарушает его заповеди. Когда евреи, изменив своему Богу Яхве, нарушили первых две заповеди и поклонились золотому тельцу, Бог обозвал их «жестоковейными» и хотел всех уничтожить. Но Моисей упрямил не делать этого. На этот раз он впервые изменил меру наказания. И тем не менее «пало в тот день из народа около трех тысяч человек» (Исх. 32:27-28). При этом нельзя забывать, что за 40 лет вожделения евреев по пустыне, которых он якобы вывел из Египта, он почти всех уничтожил. А таковых было свыше двух миллионов человек. В живых Бог оставил только Халева и Иисуса Навина, а также тех, кто родился за 40 лет странствования евреев по пустыне. Даже не пощадил Моисея. Вопреки заповеди «Не убивай», прежде всего, должен умереть «хулигель имени Господня», «камнями побьет его все общество» (Лев. 24:16). Можно ли после этого считать нравственной заповедь «Не убивай?» С одной стороны, она требует не убивать, с другой – мы видим массовые убийства. По Танаху, противоречий в содержании этой заповеди нет. Надо помнить, что все 10 заповедей, включая и заповедь «Не убивай», даны иудейским Богом Яхве его избранному народу, т. е. евреям. К другим народам эти заповеди отношения не имеют. Отсюда заповедь «Не убивай» требует, чтобы евреи не убивали лишь друг друга, своих единоверцев, ближних, да и то при условии, если они не нарушают ни одной из 10 заповедей. Объяснить все это можно лишь тем, 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, который объединит всех евреев и поможет им не только выжить, но и одержать победу над другими народами. Для этого евреи должны только объединиться вокруг этого Бога, подчиниться ему, любить его и выполнять его предписания. А чтобы другие народы не мешали евреям, не боролись против них, позволяли их эксплуатировать и грабить, авторы Танаха пытались своим Богом запугать их массовыми убийствами, показать его силу и мощь. Поэтому даже заповедь «не убивай» никак нельзя назвать нравственной.

Седьмая заповедь гласит: «Не прелюбодействуй». Она является элементарной нормой нравственности, которая предписывает не нарушать супружеской верности. Однако в том же Танахе мы встречаем многочисленные примеры разврата. Ярким примером тому служит иудейский царь Соломон, сын Давидов. «И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его» (3-я Цар. 11:3). Особенно мерзким примером прелюбодеяния в Танахе выступает святой Лот, 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. 196:36). Да и в современной жизни эта заповедь не укрепляет семьи верующих. И это в то время, когда Бог обещает за прелюбодение каждого предавать смерти: (Втор. 22:20-22).

Восьмая заповедь «Не кради». С точки зрения нравственности не вызывает возражения. Однако в рабовладельческом обществе она явно направлена была на охрану частной собственности господствующих классов и рабовладельцев. Что же касалось рабов, то у них нечего было красть. Не распространялась эта заповедь и на собственность инаковерующих, не говоря о массовых ограблениях других народов, которые совершались по воле все того же Бога (см. Втор. 20:10-15).

«Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», – призывает девятая заповедь. Однако в самом Танахе приводится большое количество примеров обмана, лжи, как самим Богом, так и ветхозаветными патриархами. А в реальной жизни среди священнослужителей и верующих, обмана и лжи еще больше, хотя по звучанию сама по себе девятая заповедь в нравственном отношении не вызывает возражения.

И, наконец, десятая заповедь (Не путать с десятью египетскими казнями), которая звучит так: «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». Эта заповедь четко свидетельствует, что она относится к рабовладельческому обществу и направлена на защиту собственности рабовладельцев, ведь только они были такими «ближними» (единоверцами), которые имели рабов и рабынь, поля и скот. Раб же ничего этого не имел. Кроме того, для рабовладельца жена, раб и рабыня наравне с волом и ослом являются частной собственностью, как и любая другая вещь. О какой же нравственности можно говорить после этого.

Далее Бог говорит о различных нравственных запрещениях, во многих из которых нашла отражение народная мудрость, в силу чего эти запрещения не потеряли своего значения и в наши дни, хотя они предписаны евреям по отношению друг к другу. Рекомендуется возвращать найденные чужие вещи и животных хозяину. А как метко сказано о взятках и разного рода приношениях: «Даров не принимай; ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых» (Исх. 23:8). Но все это на словах. А на деле сам Бог показывает пример совершенно обратного. Только «Моисей вступил в середину облака, и вззошел на гору» (Исх. 24:16-18), Бог сразу же потребовал от него приношений, говоря: «Скажи сынам Израилевым, чтобы они сделали Мне приношения» (Исх. 25: 2). Бог забыл о своем предписании не принимать даров и даже называет для себя приношения. Выбору его можно только позавидовать. Это золото, серебро, медь, лучшие виды шерсти, драгоценные камни (См. Исх. 25:3-10). Бог здесь выступает откровенным взяточником и примером для современных чиновников.

А дальше Бог диктует избранному им народу свои законы, в которых весьма странно звучат многие социально-нравственные предписания. Многие их положения позаимствованы из других религий и источников, а некоторые почти слово в слово повторяют известные законы Хаммурапи, созданные еще в XVIII в. до н.э. Некоторые из них оригинальны и выражают нередко суть народной мудрости. Но цель большинства из них далеко не нравственная. Вот Бог излагает свои законы о рабах: «Если купишь раба Еврея, пусть он работает шесть лет; а в седьмой пусть выйдет на волю даром» (Исх. 21:2). Если раб пришел один, то пусть один и выйдет, а если он женатый, то пусть с ним выйдет и жена. А ежели он пришел один, но, будучи рабом, женился, и у него родились дети, то по истечении срока он может выйти на волю, но один, а жену и детей должен оставить в рабстве на вечно (Исх. 21:4). Яхве требует от нанесшего вред отдать «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку» и т. д.

(Исх. 21:23-25). Однако рабовладелец за убийство раба своего не предается смерти, а должен быть лишь наказан, «ибо это его серебро», т. е. он купил раба, и теперь раб считается его собственностью (Исх. 21: 21). Говорить же о Божьей справедливости здесь не приходится.

Авторы Танаха рисуют иудейского Бога Яхве чаще всего жестоким тираном, который не щадит не только противников, сторонников других богов, но и тех своих приверженцев, которые нарушают его предписания.

За послушание и строгое выполнение всех предписаний Божьих иудейский Бог Яхве обещает поставить евреев «выше всех народов земли» (Втор. 28:1) и каждый из них будет благословен. И даст Бог им изобилие. А непослушных Бог обещает поразить «чахлостью, горячкою, лихорадкою, воспалением, засухою, палящим ветром и ржавчиною», которые будут преследовать их, доколе не погибнут (Втор. 28:24). А дальше Бог обещает еще более страшные ужасы и наказания своему народу за непослушание (Втор. 28:41, 53, 57).

Бог даже Моисею сказал: «...посмотри на землю Ханаанскую, которую Я даю во владение сынам Израилевым; И умри на горе, на которую ты взойдешь» (Втор. 32:49-50). Как видим, этот вселюбящий Бог не пощадил даже Моисея, то кого же он может пощадить вообще.

Захватив ханаанские земли, израильяне начали их дележ. А авторы Танаха подводят итог: «Таким образом отдал Господь Израилю всю землю, которую дать клялся отцам их, и они получили ее в наследие и поселились на ней. И дал им Господь покой со всех сторон, как клялся отцам их, и никто из всех врагов их не устоял против них; всех врагов их предал Господь в руки их. Не осталось не исполвшимся ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось» (Нав. 21:43-45). И как же сынам Израилевым после этого не любить своего Бога? Тем более, что он в отличие от христианского Бога, учит своих приверженцев жить, бороться и побеждать другие народы, овладевая их землями не в каком-то потустороннем мире, а здесь на земле, в реальной жизни. Однако, к чему все это может привести в современной реальной жизни, есть над чем подумать.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Aleksiejuk Halina**, doktorantka Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Warszawa, Polska)
2. **Dworzecka Joanna**, aspirant Instytutu etnologii i kulturowej antropologii Uniwersytetu imeni Adama Miцкевича (г. Познань, Польша)
3. **Folaron Małgorzata**, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; magister (Warszawa, Polska)
4. **Jankowska Mira**, doktorantka w Katedrze Teologii Praktycznej i Nauk Pomocniczych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
5. **Kietliński Krzysztof**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
6. **Kuderski Krzysztof**, doktorant Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Warszawa, Polska)
7. **Muszytowska Dorota**, Doktor Habilitowany Wydziału Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
8. **Necel Wojciech**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
9. **Przybyłowski Kazimierz**, Ksiądz Profesor Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
10. **Scheipers Sebastian** (Dortmund, Deutschland)
11. **Schulze Johanna** (Berlin, Deutschland)
12. **Stanisław Skobel**, Ksiądz Profesor UKSW Doktor Habilitowany Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
13. **Urbański Stanisław**, Ksiądz Profesor Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
14. **Zabielski Józef**, Ksiądz Profesor Zwyczajny Doktor Habilitowany, Kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
15. **Авдеенко Виктория Валерьевна**, магистрант кафедры языкознания и страноведения Востока Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
16. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат культурологии, доцент (г. Могилев, Беларусь)
17. **Анищик Павел Францевич**, аспирант кафедры внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (г. Москва, Россия)
18. **Аношка Сяргей Анантольевич**, аспирант кафедры рэлігіялогіі і міжрэлігійнага дыялогу Інстытута дыялогу культуры і рэлігіі Тэалагічнага факультэта ўніверсітэта Кардынала Стэфана Вышыньскага ў Варшаве; магістр (гісторыя, тэалогія) (Варшава, Польшча)
19. **Атановіч Зінаіда Васільеўна**, дацэнт кафедры крыніцазнаўства гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)
20. **Бароўская Ірына Анатольеўна**, загадчык кафедры замежных моў Гомельскага дзяржаўнага медыцынскага ўніверсітэта; кандыдат філалагічных навук, дацэнт (г. Гомель, Беларусь)
21. **Барсук Алена Яўгеньеўна**, дацэнт кафедры гісторыі і методыкі выкладання гісторыі Мазырскага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя І.П. Шамякіна; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мазыр, Беларусь)

22. Блинова Олеся Александровна, доцент кафедры философии и акмеологии Института общественных наук ФГБОУ ВО «Уральский государственный педагогический университет; кандидат философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия)

23. Бокова Ольга Анатольевна, доцент кафедры философии ГАОУВО «Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина»; кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия)

24. Бондаренко Константин Михайлович, профессор кафедры истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)

25. Буйленков Иван Олегович, лаборант кафедры философии и методологии гуманитарных наук Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск, Беларусь)

26. Бунакова Олеся Витальевна, учитель истории ГУО «Средняя школа № 1 имени Н.И. Пашковского» (г. Белыничи, Беларусь)

27. Бучнева Наталья Болеславовна, научный сотрудник Витебского регионального центра социально-экономических исследований ГНУ «НИЭИ Министерства экономики Республики Беларусь» (г. Витебск, Беларусь)

28. Василицына Любовь Александровна, аспирант учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова» (г. Витебск, Беларусь)

29. Ващило Наталья Николаевна, учитель истории и обществоведения Могилевской государственной гимназии-колледжа искусств (г. Могилев, Беларусь)

30. Венцель Наталия Васильевна, преподаватель кафедры общественно-гуманитарных дисциплин КУ «Житомирский областной институт последипломного педагогического образования», аспирант кафедры философии Житомирского государственного университета им. Ивана Франко (г. Житомир, Украина)

31. Визгунов Глеб Анатольевич, студент историко-филологического факультета МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

32. Войтеховская Марта Александровна, студент Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

33. Воробьев Александр Александрович, начальник Центра дополнительного образования и профориентации ИПКиП МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

34. Воробьева Наталия Владимировна, проректор по научной работе Омской духовной семинарии Омской епархии Русской Православной Церкви; доктор исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)

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

36. 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)

37. Гальнскі Раман Дзмітрыевіч, аспірант кафедры гісторыі Беларусі і ўсходніх славян МДУ імя А.А. Куляшова (г. Магілёў, Беларусь)

38. Горбацкий Александр Владимирович, краевед (г. Могилев, Беларусь)

39. Гридчин Антон Владимирович, магистрант кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета; магистр философии (г. Минск, Беларусь)

40. Громько Марина Викторовна, заместитель директора по воспитательной работе ГУО «Средняя школа № 35 г. Могилева» (г. Могилев, Беларусь)

- 41. Давлатова Елена Валентиновна**, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук УО «Витебский государственный университет им. П.М. Машерова»; кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)
- 42. Давыдов Иван Павлович**, доцент кафедры философии религии и религиозоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, кандидат философских наук, доцент (г. Москва, Россия)
- 43. Данилевич Сергей Александрович**, заведующий кафедрой гражданского и хозяйственного права МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук (г. Могилев, Беларусь)
- 44. Даниленко Сергей Николаевич**, учитель истории Могилевского государственного областного лицея № 2 (г. Могилев, Беларусь)
- 45. Данилов Вячеслав Леонидович**, проректор по учебной работе Омской духовной семинарии Омской епархии Русской Православной Церкви; кандидат исторических наук, доцент (г. Омск, Россия)
- 46. Джежора Наталия Викторовна**, студент Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)
- 47. Доронина Светлана Геннадьевна**, магистрант кафедры философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
- 48. Дьяченко Олег Викторович**, проректор по учебной работе МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 49. Жижиян Сергей Филиппович**, директор ГУК «Быховский районный историко-краеведческий музей» (г. Быхов, Беларусь)
- 50. Жукоцкая Зинаида Романовна**, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин БИП – институт правоведения (г. Могилев, Беларусь)
- 51. Заблоцкая Марина Валентиновна**, старший преподаватель кафедры иностранных языков МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)
- 52. Иванкович Мария Александровна**, аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)
- 53. Иванова Татьяна Петровна**, доцент кафедры правоведения и социально-гуманитарных дисциплин Витебского филиала УО Федерации профсоюзов Беларуси «Международный университет «МИТСО»; кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)
- 54. Исаков Алексей Александрович**, доцент кафедры истории и обществознания ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», Арзамасский филиал (г. Арзамас, Россия)
- 55. Исаченкова Марина Анатольевна**, старший преподаватель кафедры языкознания и страноведения Востока Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
- 56. Калач Вячеслав Михайлович**, соискатель кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко (г. Житомир, Украина)
- 57. Кізлова Антоні́ївна**, докторант кафедри історії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»; кандидат історичних наук (м. Київ, Україна)
- 58. Климович Анна Игоревна**, старший преподаватель кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета; кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь)
- 59. Клімовіч Аляксандр Уладзіміравіч**, студэнт гістарычнага факультэта Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна (г. Брэст, Беларусь)
- 60. Клімуць Лада Яраславаўна**, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі МДУ імя А.А. Куляшова; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілёў, Беларусь)

- 61. Коваленко Елена Владимировна**, аспирант кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко (г. Житомир, Украина)
- 62. Козловец Николай Адамович**, заведующий кафедрой философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, профессор (г. Житомир, Украина)
- 63. Коломиец Ольга Сергеевна**, делопроизводитель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Могилевского института МВД (г. Могилев, Беларусь)
- 64. Колядко Илья Николаевич**, аспирант кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета; магистр философии (г. Минск, Беларусь)
- 65. Колядко Николай Сергеевич**, преподаватель УО «Слуцкий государственный колледж» (г. Слуцк, Беларусь)
- 66. Кондратенко Антон Викторович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Межисетская средняя школа» (Могилевский район, Беларусь)
- 67. Копейченко Андрей Иванович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 25» (г. Могилев, Беларусь)
- 68. Короткая Татьяна Петровна**, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (г. Минск, Беларусь)
- 69. Корсаков Дмитрий Геннадьевич**, аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)
- 70. Кортышевская Ольга Степановна**, учащаяся отделения «Дошкольное образование» Волковысского колледжа УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)
- 71. Ковтун Наталия Михайловна**, доцент кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко; доктор философских наук, доцент (г. Житомир, Украина)
- 72. Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 73. Кренцидло Януш**, Profesor Doktor Habilitowany, Kierownik Studiów Doktoranckich Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
- 74. Круглов Анатолий Агапеевич**, доктор философских наук, профессор (г. Минск, Беларусь)
- 75. Круподеря Елена Анатольевна**, младший научный сотрудник ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»; исследователь в области философских наук (г. Минск, Беларусь)
- 76. Крывалап Аляксей Дзмітрыевіч**, дацэнт кафедры сацыяльна-гуманітарных дысцыплін Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта; кандыдат культуралогіі (г. Наваполацк, Беларусь)
- 77. Кудрявцев Василий Васильевич**, доцент кафедры философии Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка (г. Минск, Беларусь)
- 78. Куиш Александр Леонтьевич**, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)
- 79. Лавринович Дмитрий Сергеевич**, первый проректор МГУ имени А.А. Кулешова; доктор исторических наук, профессор (г. Могилев, Беларусь)
- 80. Лакрисенко Алла Михайловна**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 11» (г. Могилев, Беларусь)
- 81. Лисичкин Владимир Михайлович**, кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

- 82. Лисовская Татьяна Витальевна**, доцент кафедры гуманитарных наук УО «Брестский государственный технический университет» (г. Брест, Беларусь)
- 83. Листопад Сергей Петрович**, учитель истории и обществоведения ГУО «Средняя школа № 1 имени Н.И. Пашковского» (г. Бельничы, Беларусь)
- 84. Лобанова Анастасия Ярославовна**, преподаватель кафедры языкознания и страноведения Востока Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)
- 85. Лясота Георгий**, magister lic. doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Warszawa, Polska)
- 86. Мазец Вялянцін Генрыхавіч**, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)
- 87. Макаев Андрей Олегович**, учитель истории ГУО «Средняя школа № 5» (г. Могилев, Беларусь)
- 88. Макаревич Диана Александровна**, учащаяся Волковысского колледжа УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)
- 89. Мамедова Афаг Султан кызы**, доцент кафедры философии Азербайджанского государственного экономического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Баку, Азербайджан)
- 90. Марченко Зоя Николаевна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Гродненского государственного медицинского университета (г. Гродно, Беларусь)
- 91. Маслова Ирина Ивановна**, профессор кафедры «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет архитектуры и строительства» (г. Пенза, Россия)
- 92. Мельникова Алеся Сергеевна**, заведующий кафедрой истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)
- 93. Микушкина Алена Вячеславовна**, ГУО «Средняя школа № 33» (г. Могилев, Беларусь)
- 94. Мозоловская Валерия Владимировна**, студент историко-филологического факультета МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)
- 95. Моргунова Ирина Александровна**, учитель истории, обществоведения ГУО «Средняя школа № 37» (г. Могилев, Беларусь)
- 96. Мядель Александр Павлович**, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского государственного технологического университета; кандидат философских наук, доцент (г. Витебск, Беларусь)
- 97. Немцева Ксения Игоревна**, ассистент кафедры романской филологии Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена; кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия)
- 98. Одиноченко Виктор Александрович**, доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины (г. Гомель, Беларусь)
- 99. Ожогин Михаил Владимирович**, студент ФГБОУ ВО «Вологодский государственный университет» (г. Вологда, Россия)
- 100. Орлова Марина Николаевна** (г. Санкт-Петербург, Россия)
- 101. Петев Николай Иванович**, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института, Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых; кандидат философских наук (г. Владимир, Россия)
- 102. Плисов Евгений Владимирович**, доцент кафедры теории и практики немецкого языка Нижегородского государственного лингвистического университета

имени Н.А. Добролюбова; кандидат филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия)

103. Подмарицын Алексей Геннадьевич, докторант кафедры Российской истории ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева»; кандидат исторических наук (г. Самара, Россия)

104. Ремнев Алексей Андреевич, иерей, магистрант Омской духовной семинарии Омской епархии Русской Православной Церкви (г. Омск, Россия)

105. Риер Янина Александровна, аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова; магистр исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

106. Рогинский Ростислав Маратович, магистр исторических наук (г. Гомель, Беларусь)

107. Розбицкая Галина Петровна, аспирант кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франка (г. Житомир, Украина)

108. Савчук Татьяна Петровна, доцент кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)

109. Самалазава Наталля Міхайлаўна, настаўнік гісторыі і грамадазнаўства ДУА «Сярэдняя школа № 1» (г. Круглае, Беларусь)

110. Самосюк Надежда Викторовна, старший преподаватель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат культурологии (г. Брест, Беларусь)

111. Самусік Андрэй Фёдаравіч, дацэнт кафедры эканамічнай гісторыі Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта; кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Мінск, Беларусь)

112. Семенова Владислава Николаевна, доцент кафедры философских наук и идеологической работы Академии управления при Президенте Республики Беларусь; кандидат философских наук, доцент (г. Минск, Беларусь)

113. Скупанович Светлана Викторовна, учитель английского языка ГУО «Елизовская средняя школа» (р.п. Елизово, Осиповичский р-н, Могилевская обл., Беларусь)

114. Сорока-Скиба Галина Ивановна, преподаватель Волковысского колледжа УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Волковыск, Беларусь)

115. Ставский Владимир Николаевич, старший преподаватель кафедры политологии и социологии МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

116. Старостенко Виктор Владимирович, проректор по научной работе МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

117. Старостенко Элеонора Викторовна, аспирант кафедры истории Беларуси и восточных славян МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

118. Стахно Ніна Валер’еўна, аспірант кафедры гісторыі Беларусі старажытных часоў і сярэдніх вякоў Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (г. Мінск, Беларусь)

119. Сушко Виктория Владимировна, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета; кандидат исторических наук (г. Брест, Беларусь)

120. Табунов Василий Васильевич, доцент кафедры археологии и специальных исторических дисциплин МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

121. Тиванов Михаил Георгиевич, преподаватель Омской духовной семинарии Омской епархии Русской Православной Церкви; кандидат медицинских наук, доцент (г. Омск, Россия)

122. Требин Михаил Петрович, заведующий кафедрой социологии и политологии Национального юридического университета имени Ярослава Мудрого; доктор философских наук, профессор (г. Харьков, Украина)

123. Туркулец Алексей Владимирович, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)

124. Туркулец Светлана Евгеньевна, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» Дальневосточного государственного университета путей сообщения; доктор философских наук, доцент (г. Хабаровск, Россия)

125. Уваров Игорь Юрьевич, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого; кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель, Беларусь)

126. Улейчик Наталья Леонидовна, доцент кафедры всеобщей и славянской истории Гродненского государственного университета им. Я.Купалы; кандидат исторических наук, доцент (г. Гродно, Беларусь)

127. Филиппович Алексей Валентинович, доцент кафедры гуманитарных наук Белорусской государственной академии искусств; кандидат философских наук (г. Минск, Беларусь)

128. Харитонов Александр Михайлович, научный сотрудник Тихоокеанского института географии ДВО РАН (г. Владивосток, Россия)

129. Хитровська Юлія Валентинівна, професор кафедри історії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»; доктор історичних наук, доцент (м. Київ, Україна)

130. Цыганов Михаил Павлович, магистрант направления «Теология конфессии» Самарской духовной семинарии (г. Самара, Россия)

131. Чарнякевіч Марына Канстанцінаўна, саіскальнік кафедры беларускага мовазнаўства БДПУ імя Максіма Танка; магістр філалагічных навук (г. Мінск, Беларусь)

132. Черкасов Дмитрий Николаевич, доцент кафедры экономической истории Белорусского государственного экономического университета (г. Минск, Беларусь)

133. Чернеевский Алексей Петрович, старший преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина; кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия)

134. Чернова Галина Сергеевна, доцент кафедры литературы и межкультурных коммуникаций МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

135. Чернова Екатерина Алексеевна, научный сотрудник отдела музыкального искусства и этномузыкологии ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси»; кандидат искусствоведения (г. Минск, Беларусь)

136. Чернова Мария Станиславовна, доцент кафедры литературы и межкультурных коммуникаций МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев, Беларусь)

137. Чуравский Роман Владимирович, магистрант кафедры истории Беларуси Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

138. Шамраев Александр Михайлович, студент историко-филологического факультета МГУ имени А.А. Кулешова; (г. Могилев, Беларусь)

139. Шепелев Игорь Владимирович, магистрант Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Арзамасский филиал (г. Арзамас, Россия)

140. Широкий Михаил Валерьевич, студент историко-филологического факультета МГУ имени А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь)

141. Шкурова Елена Валерьевна, доцент кафедры социологии Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь)

142. Шумская Лилия Михайловна, доцент кафедры языковой подготовки белорусских и иностранных граждан Гродненского государственного университета им. Я. Купалы (г. Гродно, Беларусь)

143. Шуткова Надежда Петровна, доцент кафедры всеобщей истории МГУ имени А.А. Кулешова; кандидат исторических наук (г. Могилев, Беларусь)

144. Шчэрбін Марына Міхайлаўна, старшы выкладчык кафедры гісторыі і грамадазнаўчых дысцыплін Мазырскага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя І.П. Шамякіна (г. Мазыр, Беларусь)

145. Элбакян Екатерина Сергеевна, директор АНО «Центр религиоведческих исследований РелигиоПолис»; доктор философских наук, старший научный сотрудник (г. Москва, Россия)

146. Ярошенко Александра Артуровна, студент исторического факультета Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест, Беларусь)

СОДЕРЖАНИЕ

СВОБОДОМЫСЛИЕ И СВОБОДА СОВЕСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА

<i>Scheipers Sebastian. Über die Rolle der Religion und ihrer Alternativen in der heutigen Gegenwart</i>	3
<i>Kuderski Krzysztof. Udział świeckich w życiu Kościoła w świetle korespondencji św. Ignacego z Antiochii</i>	5
<i>Аношка С. А. Каму сёння замінае крыж, альбо сучасныя антыхрысціянскія паставы ў Еўропе XXI стагоддзя</i>	7
<i>Венцель Н. В. Социально-философский анализ влияния религиозных факторов на нелинейность развития мир-системы в контексте глобализации</i>	9
<i>Войтеховская М. А. Корейский шаманизм в период японского колониализма</i>	11
<i>Жукоцкая З. Р. Наука и религия в воззрениях русских философов</i>	13
<i>Исаков А. А. Религия и атеизм глазами псевдорелигии (на примере движения «Мертвая вода»)</i>	15
<i>Климович А. И. Трансгуманизм: начало новой религии?</i>	18
<i>Ковтун Н. М. Свобода волі в інтэрпретаціі Фоми Аквінскага</i>	19
<i>Костенич В. А. Богохульство, Кошунство и Благоговение: ортодоксальные акценты и культурологические проекции</i>	22
<i>Куиш А. Л. Религиозность и светскость в контексте духовной безопасности общества</i>	24
<i>Лисовская Т. В. Принципы организации религиозного образования в светских школах</i>	26
<i>Марченко З. Н. Проблема реализации религиозной свободы в рамках международного права</i>	29
<i>Элбакян Е. С. Религиозные меньшинства в условиях смены моделей государственно-конфессиональных отношений</i>	31

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

<i>Бондаренко К. М. Православие и католицизм в идеологической доктрине правых монархистов</i>	34
<i>Громыко М. В. Периодические издания православных братств, выходившие в г. Минске с 1907 по 1911 гг.</i>	36
<i>Корсаков Д. Г. Сотрудничество Ведомства учреждений Императрицы Марии и православной церкви в белорусских губерниях Российской империи в начале XX в.</i>	38
<i>Лавринович Д. С. Представители Православной церкви от белорусских губерний в Государственной Думе Российской империи</i>	40
<i>Мазец В. Г. Рэлігійнае пытанне і беларускі нацыянальны рух у 1917–1918 гг.</i>	44
<i>Мельникова А. С. Ф. С. Трасун – священнослужитель и общественно-политический деятель начала XX в.</i>	47
<i>Одиноченко В. А. Понимание диалога с государством в документах Русской православной и Римско-католической церкви</i>	49
<i>Самосюк Н. В. Сотрудничество Православной церкви и Брестского отдела Русского благотворительного общества в межвоенный период</i>	51
<i>Старостенко Э. В. Взаимодействие православных военных священников с солдатами иных вероисповеданий в российской армии в годы Первой мировой войны (на материалах Беларуси)</i>	53

Сушко В. В. Легитимизация статуса религиозных общин христиан веры евангельской как формы контроля советских властных структур за деятельностью верующих (на примере территории Брестского региона в период 1945–1965 гг.).....	55
Широкий М. В. Взаимоотношения государства и Церкви в годы Великой Отечественной войны.....	57

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

<i>Schulze Johanna</i> . Christliche Ökumene im Heiligen Land.....	60
Антановіч З. В. Месца благачынных у структуры праваслаўнай царквы на беларускіх землях у XIX ст.	61
Барсук А. Я. Візантыйскія і заходнееўрапейскія традыцыі ў “Патэрыконе” 1635 г. і Кіева-Пячорскім патэрыку 1661 г.	64
Воробьев А. А. Межконфессиональные отношения в работе Г. Конисского «История русов или Малой России».....	66
Габрусевич О. В. Трансформации религиозной идентичности в роду Габрусевичей на протяжении XIX–XX вв. в контексте перипетий отечественной истории.....	68
Джежора Н. В. Христианизация скандинавского региона	70
Исаченкова М. А. Развитие идей буддизма школой Фогуан.....	73
Калач В. М. Религиозность и религиозная идентичность	75
Кізлова А. А. Соціальні взаємодії братії кінця XVIII – початку XX ст. при святинях Кієво-Печерської лаври в публікаціях працівників «Всеукраїнського музейного городка»....	77
Клімуць Л. Я. Каталіцкая царква ў Індакітай ў XIX – пачатку XX ст.	79
Клімовіч А. У. Паўстанне Шымона Бар – Кохбы: храналогія, гістарычная роля, ацэнка сучаснікаў	82
Козловец Н. А. Становление и реконфигурация религиозной идентичности украинцев в современных условиях	84
Микушкина А. В. Современный политеизм в Беларуси: проблемы реконструкции	86
Мозоловская В. В. К вопросу об особенностях религиозности в Украине	88
Орлова М. Н. Два свидетельства об инкубате (Европа, XVIII в.)	89
Подмарицын А. Г. Распределительная база Куйбышевского епархиального управления в советский период	91
Риер Я. А. О христианизации первых правителей ВКЛ (сер. XIII – XIV в.).....	93
Савчук Т. П. Генезис православных монастырей на белорусских землях в конце X – начале XIII в.	95
Самусік А. Ф. Катэхізісы ў каталіцкіх школах Беларусі ў XVI–XVIII стст.	98
Ставский В. Н. Межконфессиональные конфликты и их регулирование	100
Старостенко В. В. К вопросу о специфике религиозности населения на постсоветском пространстве: страны Балтии	102
Старостенко Э. В. Проповедническая деятельность православного военного духовенства в годы Первой мировой войны на территории Беларуси.....	105
Стахно Н. В. Танаталагічныя уяўленні кальвіністаў і іх рэалізацыя ў Рэчы Паспалітай у сярэдзіне XVI – XVII ст.	107
Табунов В. В. Попытка возобновления деятельности униатской церкви на белорусских землях в начале XX столетия	109
Уваров И. Ю. Религиозная мораль и мир духовных переживаний тевтонских рыцарей в конце XIII в.	111
Улейчык Н. Л. Этническая и конфессиональная идентичность в этнокультурной ситуации белорусско-польско-литовского пограничья	113

<i>Филиппович А. В., Семенова В. Н.</i> Религиозно-мистические предпосылки формирования идеологии Нью Эйдж	115
<i>Хитровська Ю. В.</i> Віддзеркалення позиції православного кліру щодо реформування російської православної церкви в церковній періодиці початку ХХ ст.	117
<i>Цыганов М. П.</i> Оформление православного духовенства в сословие в XVIII в.	119
<i>Черкасов Д. Н.</i> Кёльнское архиепископство и Карл Смелый накануне осады Нойса (1472–1474 гг.).....	122
<i>Шкурова Е. В.</i> Религиозная активность населения Беларуси: индивидуальный и коллективный аспект	124
<i>Ярошенко А. А.</i> Религиозное взаимодействие викингов и арабов	125

ВОПРОСЫ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

<i>Блинова О. А.</i> Религиозный киберэкстремизм: причины и способы борьбы с ним.....	128
<i>Бучнева Н. Б.</i> Религиозный экстремизм в современной молодежной среде: истоки и последствия для европейского государства и общества	130
<i>Гридчин А. В.</i> Фанатизм как дезонтологизация веры.....	132
<i>Давыдов И. П.</i> Проблема определения и религиоведческо-правоведческой квалификации проявлений религиозного экстремизма.....	135
<i>Коваленко Е. В.</i> Миграционные процессы и распространение религиозного экстремизма в условиях глобализации.....	137
<i>Листопад С. П.</i> Профилактика религиозного экстремизма в молодежной среде	139
<i>Макаев А. О.</i> Преподавание в школьном курсе предмета «Религиоведение» как одного из главных факторов профилактики религиозного экстремизма	140
<i>Петев Н. И.</i> Экстремизм как деформированная форма религиозного сознания и поведения.....	143
<i>Требін М. П.</i> Феномен релігійного екстремізму: спроба проникнення у сутність	145
<i>Черневский А. П.</i> К вопросу о нейтральности религиоведческого исследования	148

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

<i>Dworzecka Joanna.</i> Specyfika religijności katolików z Homla.....	150
<i>Василицына Л. А.</i> К вопросу о закрытии Спасо-Евфросиниевского Полоцкого монастыря в 1960-е гг.	152
<i>Визеунов Г. А.</i> Типология религиозных организаций в Витебской области.....	154
<i>Выборный В. Д., Коломиец О. С.</i> Партнерство государственных и религиозных организаций по решению актуальных проблем жизни Могилевского региона	156
<i>Галынскі Р. Д.</i> Нерухомая маёмасць быяхаўскага касцёла ў XVII–XVIII стст.....	158
<i>Горбацкий А. В.</i> Из истории Могилевской епархии: Иосиф Кононович Горбацкий во главе епархии.....	160
<i>Давлатова Е. В.</i> Религиозно-конфессиональная идентификация студенческой молодежи.....	162
<i>Даниленко С. Н.</i> Образовательно-просветительская деятельность иезуитского ордена на территории Могилевской губернии в последней четверти XVIII в.	164
<i>Дьяченко О. В.</i> Региональный аспект развития новых религиозных движений в условиях конфессиональной стабилизации общества	166
<i>Дьяченко О. В.</i> Эмиграция пятидесятников из Могилевской области в США: причины и следствие	169

<i>Жижиян С. Ф.</i> Каменный крест у д. Трилесино Быховского района: новые данные	172
<i>Рогинский Р. М.</i> К вопросу о получении русскими старообрядцами, поселившимися на юго-востоке Беларуси, подданства Речи Посполитой	174
<i>Старостенко В. В.</i> Структура протестантизма в восточном регионе современной Беларуси.....	176
<i>Шамраев А. М.</i> Типология религиозных организаций в Гомельской области	179

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Авдеенко В. В.</i> Вон-буддизм как современная интерпретация философско-религиозного учения Будды Шакьямуни	182
<i>Аленькова Ю. В.</i> История христианской художественной культуры в системе подготовки будущего специалиста-историка	184
<i>Аленькова Ю. В.</i> Культурные аспекты эпохи Реформации в Европе	186
<i>Буйленков И. О.</i> Интерпретация религии через призму культурологической концепции Виктора Уиттера Тернера.....	188
<i>Воробьева Н. В.</i> Книжные редкости библиотеки Омской духовной семинарии	190
<i>Доронина С. Г.</i> Соотношение этики и религии в философии Э. Левинаса	191
<i>Заблоцкая М. В.</i> Основные направления деятельности Витебского церковно-археологического общества и его вклад в краеведческое изучение Беларуси.....	193
<i>Иванкович М. А.</i> Екатерининская церковь полоцкого Богоявленского монастыря во второй половине XVIII – XX в.	195
<i>Иванова Т. П.</i> Из истории Витебской Благовещенской церкви	197
<i>Колядко Н. С., Колядко И. Н.</i> Концепции человека в философской традиции и святоотеческом предании: феномен антропологического кризиса	199
<i>Короткая Т. П.</i> Христианская философия истории: некоторые аспекты проблемы	202
<i>Круподера Е. А.</i> Религиозные трансформации в условиях виртуализации общества.....	204
<i>Крывалап А. Д.</i> Алгарытмічная ідэнтычнасць і рэлігійныя практыкі	206
<i>Лобанова А. Я.</i> Представление о реальности бытия в религиозных учениях Дальнего Востока и современной науке	208
<i>Афаг Султан кызы Мамедова.</i> Философская характеристика религии Восточного романтизма	210
<i>Немцева К. И.</i> Роль религии в культурно-историческом становлении Испании	211
<i>Розбицька Г. П.</i> Феномен містичного об'явлення у християнській традиції	214
<i>Чернова Г. С. Ф.М.</i> Достоевский о религиозном смысле этико-эстетического идеала	216
<i>Чернова Е. А.</i> Традиции православного монодического пения в современных богослужебных практиках на минских приходах.....	218
<i>Чуравский Р. В.</i> Археологический подход к мифологии.....	220
<i>Шуткова Н. П.</i> Печной изразец с изображением храма из Кричева	222

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ.

ДИЛЕММА СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

<i>Бокова О. А.</i> О некоторых проблемах и задачах повышения квалификации школьных учителей по предмету «Основы религиозных культур и светской этики»	225
<i>Вацило Н. Н.</i> Формирование религиозной толерантности у учащихся в процессе преподавания истории в средней школе	227
<i>Данилевич С. А.</i> Религия и образование в информационном обществе	229

<i>Кондратенко А. В.</i> Религия и система общего среднего образования в Западной Европе и Республике Беларусь	231
<i>Копейченко А. И.</i> Формирование толерантности учащихся средствами школьного обществоведческого образования	234
<i>Кудрявцев В. В.</i> Религиоведение и формирование мировоззрения у студентов	236
<i>Лакрисенко А. М.</i> Религия, воспитание и образование	238
<i>Макаревич Д. А.</i> Культурная среда как условие формирования духовной личности	240
<i>Маслова И. И.</i> Молодежь и религия: по материалам международного социологического опроса	242
<i>Моргунова И. А.</i> Религиоведческий компонент уроков истории в средней общеобразовательной школе	245
<i>Шчэрбін М. М.</i> Рэлігійны плюралізм у грамадзянска-патрыятычным выхаванні: гістарычны аспект	247

РЕЛИГИЯ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Aleksiejuk Halina.</i> Religijność doby Oświecenia na przykładzie „Pamiętnika o stanie duchowieństwa katolickiego polskiego i innych wyznań w połowie XVIII wieku” Hugona Kołłątaja	249
<i>Бароўская І. А.</i> Тэма пакут праз вобраз Хрыста ў беларускай літаратуры	252
<i>Ожогин М. В.</i> Житие преподобного Мартиниана Белозерского XVIII века: структура и археографическое описание	253
<i>Плисов Е. В.</i> Религиозный язык в современной германистике как объект социологии языка и количественной семантики	255
<i>Самалазава Н. М.</i> Адлюстраванне рэлігійных адносін на беларускіх землях у рамане У. Караткевіча “Каласы пад сярпом тваім”	257
<i>Сорока-Скиба Г. И.</i> Христианские ценности как основа преемственности поколений в современном мире на примере уникального памятника национального гимнографического искусства – рукописного певческого Ирмолая квадратной линейной нотации конца XVII – начала XVIII в.	260
<i>Сорока-Скиба Г. И., Кортышевская О. С.</i> Религиозное или духовное начало классики: диалог или конфронтация	262
<i>Харитонов А. М.</i> Библейский мотив в одной из главных сюжетных линий романа Александра Дюма «Три мушкетера»	264
<i>Чарнякевіч М. К.</i> Рэлігійная лексіка сучаснай беларускай мовы паводле паходжання	266
<i>Чернова М. С.</i> Библиейские реминисценции в «Сказании о Борисе и Глебе»	268
<i>Шепелев И. В.</i> Преподобный Максим Грек о понимании Литургии и евхаристической дисциплине	270
<i>Шумская Л. М.</i> Апокалипсис в трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист»	272

ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

<i>Лисичкин В. М.</i> Вопросы государственно-конфессиональных отношений в Беларуси и развития идеи свободы совести в конце XIX – начале XX в. в исследованиях Могилевского религиоведческого центра	275
---	-----

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТЕОЛОГИИ.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АКЦЕНТУАЦИЯ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ

<i>Folaron Małgorzata.</i> Jak zmartwychwstanie Chrystusa zmieniło rozumienie krzyża	278
<i>Jankowska Mira.</i> Kultura życia codziennego Amerykanów w kościele i poza nim	280

<i>Kietliński Krzysztof. Przesłanka upadku Samarii w perspektywie nauczania proroków z VIII wieku przed Chrystusem</i>	281
<i>Muszytowska Dorota. Retoryka budowania wspólnoty w 1 Liście Piotra</i>	284
<i>Muszytowska Dorota. Retoryka Drugiego Listu Piotra</i>	287
<i>Necel Wojciech. Powołanie kobiety i mężczyzny do tworzenia wspólnoty małżeńskiej</i>	290
<i>Przybyłowski Kazimierz. Pojęcie Boga w teologii stosownej</i>	292
<i>Skobel Stanisław. Nadzieja dzisiaj. Współczesne ujęcia teologiczne nadziei: między „już” a „jeszcze nie”</i>	295
<i>Urbański Stanisław. Ks. bp Zygmunt Łoziński odnowiciel życia religijnego</i>	297
<i>Zabiński Józef. Bł. Ks. Jerzy Popiełuszko – obrońca wiary, prawdy i wolności</i>	299
<i>Анищик П. Ф. Культура милосердия как метод противодействия религиозному экстремизму</i>	301
<i>Бунакова О. В. Религия и духовно-нравственное воспитание в школе</i>	303
<i>Данилов В. Л. Взгляд святителя Григория Паламы на ислам</i>	305
<i>Кренцидло Януш. Слово Божье о миссии на основании Ин 21</i>	307
<i>Костёла на основании Ин 21</i>	310
<i>Лясота Г. П. К проблеме первоначального крещения Руси</i>	312
<i>Лясота Г. П. Христианство на Руси во времена правления князя Игоря</i>	315
<i>Лясота Г. П. Христианство на Руси во времена правления княгини Ольги</i>	317
<i>Лясота Г. П. Христианство на Руси во времена правления князя Святослава</i>	319
<i>Мядель А. П. Созидательный потенциал христианства в формировании высших нравственных ценностей</i>	321
<i>Ремнев А. А. Кризис семейных ценностей в контексте церковно-государственных отношений</i>	323
<i>Скупанович С. В. Личность, семья, религия – грани взаимодействия</i>	326
<i>Тиванов М. Г. Состояние демографической ситуации в Российской Федерации</i>	328
<i>Туркулец А. В., Туркулец С. Е. Духовные вызовы современности: деструктивные религиозные культы</i>	331

РЕЛИГИЯ. ЭТИКА. АТЕИЗМ

<i>Круглов А. А. Образ иудейского Бога и его социально-нравственные предписания</i>	334
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	342

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 12

Сборник научных статей

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

Технический редактор *И. И. Толкачева*
Компьютерная верстка *С. А. Кирильчик*

Подписано в печать 11.06.2018. Формат 60x84/16
Гарнитура Arial. Усл.-печ. л. 20,7.
Уч.-изд. л. 33,4. Тираж экз. Заказ № 141.

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 978-985-568-400-9



9 789855 684009