

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

ISBN 978-985-480-717-1



9 789854 807171

Религия и общество-6

Сборник научных статей

2011

Религия и общество-6

Сборник научных статей

УДК 2(075.8)
ББК 86я73
Р36

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
УО «МГУ им. А.А. Кулешова»*

Редакционная коллегия:

С.М. Бычок, кандидат исторических наук, доцент;
А.А. Воробьев, кандидат исторических наук, доцент
О.В. Дьяченко, кандидат философских наук, доцент;
И.А. Марзалюк, доктор исторических наук, профессор
Н.М. Пурышева, кандидат исторических наук, доцент;
В.В. Старостенко, кандидат философских наук, доцент

Рецензенты:

доктор социологических наук профессор **Ю.М. Бубнов**;
доктор философских наук профессор **М.И. Вишневский**;
доктор исторических наук профессор **Я.Г. Риер**

Религия и общество – 6: сб. науч. статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – 240 с.

ISBN 978-985-480-717-1

В сборник включены материалы научных трудов участников VI Международной научно-практической конференции «Религия и общество» (г. Могилев, УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 13 мая 2011 года).

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

**УДК 2(075.8)
ББК 86я73**

ISBN 978-985-480-717-1

© Оформление. УО «МГУ
им. А.А.Кулешова», 2011

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Е.Г. Абраменко (г. Гомель, Беларусь)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАЦИОНАЛЬНОГО СОБРАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ ПО РЕГУЛИРОВАНИЮ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Одним из существенных элементов в системе государственных интересов является религиозная сфера. Основные конфессии оказали значительное влияние на формирование культуры и традиций народов, которые проживают на территории Республики Беларусь. Осмысление значимости религии означает понимание и того, как религия влияет на общество, и как общество воздействует на религию.

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

Процесс радикальных социально-политических трансформаций создал благоприятные условия для усиления взаимодействия двух взаимосвязанных и взаимозависимых тенденций: политизации религиозных отношений и религиозизации политической сферы. В условиях переходного общества процессы конкуренции, как политических, так и церковных элит обусловили обоюдную заинтересованность политических и религиозных субъектов в возможностях и ресурсах одних и других с целью достижения собственных целей и легитимации нового статуса в обществе. Формирование новой политико-правовой модели взаимоотношений государства и религии связано с принятием Конституции Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). Согласно ст. 31 Конституции Республики Беларусь каждый имеет право на свободу совести и вероисповедания [2, с. 10].

Характерными чертами данного этапа являются сохранение и усиление демократического начала государственно-конфессиональных отношений. Значительную роль в регулировании межконфессиональных отношений в Республике Беларусь играет законодательный орган – Национальное собрание Республики Беларусь. В 2002 г. Парламентом принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Данный закон основывается на праве каждого на свободу совести и вероисповедания, равенстве религий перед законом, необходимости содействия достижению взаимопонимания, уважения и терпимость в отношении религиозных чувств граждан. Из политического

процесса устранен элемент политизации религиозных организаций (через запрет на участие в выборах органов государственной власти и местного самоуправления и их участия в деятельности политических партий и политических движений); ослаблено клерикальное начало в деятельности государственных органов (через запрет на сопровождение деятельности органов государственной власти и местного самоуправления религиозными обрядами и церемониями) [4].

Определение приоритетов государственной политики в сфере свободы совести требует учета всего комплекса проблем, накопившихся в церковно-религиозной сфере, с одной стороны, и в отношениях религиозных организаций с государством с другой. В июне 2008 года Национальным собранием Республики Беларусь принят Закон «О внесении изменений и дополнений в некоторые законы Республики Беларусь по вопросам противодействия экстремизму», в котором в частности рассматриваются вопросы деятельности религиозных организаций. В частности запрещены организации, деятельность которых направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя, проповедования войны, социальной, национальной, религиозной и расовой вражды [5]. В январе 2010 г. парламентом внесены изменения в процедуру регистрации религиозных общин.

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

В период с конца 1980-х и до сегодняшнего дня наблюдается рост количества религиозных общин на территории Республики Беларусь. Так если на 1 января 1988 г. в Республике Беларусь насчитывалось 765 религиозных общин, на 1 января 1996 г. 2009, на 1 января 2007 г. – 2886, то на 1 января 2010 г. – 3106. На сегодняшний день в республике действуют 25 конфессий и религиозных направлений.

Ведущее место в религиозной жизни занимает Белорусская православная церковь (БПЦ). БПЦ объединяет 11 епархий, 1498 православных приходов, 5 духовных учебных заведений, 31 монастырь, 14 братств, 9 сестричеств. Действуют 1274 православных храма, еще 152 строятся (по данным за 2009 г.).

Римско-католическая церковь объединяет четыре епархии, которые насчитывают 470 общин. В республике действует 9 миссий и 9 монастырей РКЦ. Общины располагают 451 костелом, 35 строятся.

Протестантские религиозные организации представлены 996 религиозными общинами, 22 объединениями, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 14-ти направлений. Исторически традиционным на территории республики является лютеранство, которое насчитывает 27 общин. Наиболее многочисленными среди протестантских направлений являются объединения христиан веры евангельской (501 община), евангельских христиан баптистов (271 общин), адвентистов седьмого дня (72 общины).

Старообрядческая церковь представлена 32 общинами, греко-католическая – 14, в 3 иудейских религиозных объединениях насчитывается 46 общин, которые располагают 7 культовыми зданиями.

В Республике Беларусь действуют 24 мусульманские религиозные общины суннитского направления и 1 шиитского. Действуют 6 мечетей.

Отдельное место занимают так называемые «нетрадиционные религии»: кришнаиты – 6 общин, бахаи – 5, мормоны – 4 [1].

Не смотря на религиозное многообразие, ситуация в стране остается устойчивой, прогнозируемой и управляемой, не отмечено каких-либо выраженных конфессиональных противоречий. Конфессиональная политика государства направлена на поддержание и укрепление межконфессионального мира и согласия в белорусском обществе. развитие взаимодействия с исторически традиционными конфессиями, в первую очередь с БПЦ. Президент Республики Беларусь обращаясь с Посланием к белорусскому народу и Национальному собранию подчеркнул, что «в нашей стране созданы необходимые условия для деятельности всех зарегистрированных религиозных организаций» [3, с. 5].

Религиозная сфера в Республике Беларусь представляет собой сложную систему отношений, которые включены в общую структуру общественной жизни и развиваются под влиянием социально-экономических и политических процессов.

Литература

1. Количество религиозных общин в Республике Беларусь (по состоянию на 01.01. 2010) // Аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей. – 2011. – Режим доступа: http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_1949557390. – Дата доступа 31. 03. 2011.
2. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). – Минск: Амалфея, 2007. – 48 с.
3. Лукашенко, А.Г. Благополучие родной земли – дело всех и каждого / А.Г. Лукашенко // Совет. Белоруссия – 2009. – 24 апр. – С. 1-7.
4. О свободе совести и религиозных организациях: Закон Респ. Беларусь, 17 дек. 1992 г., № 205-XII: в ред. Законов Респ. Беларусь от 31 дек. 2002г., № 416-3, от 21. июл. 2008 г., № 416-3, от 04 янв. 2010 г., № 109-3 // КонсультантПлюс. Технология 3000 [Электронный ресурс] / ООО «Юрспектр» Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2011.
5. Палата представителей Национального собрания Республики Беларусь третьего созыва (восьмая сессия) I полугодие 2008 года. Информационно-аналитический бюллетень. – Минск, 2008. – 300 с.

А.Р. Агееў (г. Магілёў, Беларусь)

КАНФЕСІЙНЫЯ АСПЕКТЫ ДЗЯРЖАЎНАЙ ПАЛІТЫКІ Ў ГАЛІНЕ АДУКАЦЫІ Ў ПАЧАТКУ ХХ СТ.: ПА МАТЭРЫЯЛАХ МАГІЛЁўСКАГА НАСТАЎНІЦКАГА ІНСТЫТУТА

Матэрыялы Магілёўскага настаўніцкага інстытута добра адлюстроўваюць асноўныя накірункі адукацыйнай палітыкі царскага ўраду ў пачатку ХХ ст. Тэзіс-на некаторыя аспекты заяўленай тэмы былі закрануты намі ў дакладзе пад час навуковай канферэнцыі «Рэлігія і грамадства – 4» у 2009 г. [1].

Адкрыты летам 1913 г. Магілёўскі настаўніцкі інстытут не называўся хрысціянскімі, але яго праваслаўная дамінанта выяўлялася ўжо ў правілах для паступаючых: «Въ институтъ могутъ поступать молодые люди **православнаго вероисповеданія** (вылуч. аўт.), всехъ сословій, не моложе 16 и не старше 25 летъ, преимущественно окончившіе учительскія семинаріи...» [2, с. 24] Усе першыя студэнты Магілёўскага настаўніцкага інстытута па сваім веравызнанні былі праваслаўнымі. У гарадскім вучылішчы вучыўся адзін рыма-католік. Фармальна нацыянальных абмежаванняў для паступаючых не было, але праз абмежаванні па канфесійнай прыналежнасці фактычна яны існавалі. Так, прашэнне настаўніка Матта Адова Лілліпа «евангелічна-лютэранскага веравызнання» было ў жніўні 1913 г. па прапанове дырэктара У. Тычыніна адхілена Упраўленнем Віленскай вучэбнай акругі. Аргументацыя дырэктара была красамоўнай і адлюстроўвае асаблівасці канфесійнай дзяржаўнай палітыкі ў галіне адукацыі тых гадоў: «...б/по личному опыту знаю, что даже православные латыши весьма часто несочувственно относятся къ православію и русской государственности; в/удовлетворитъ просителя – значить создать крайне нежелательный прецедентъ; г/просьба Лиллипа по указаннымъ основаніямъ должна быть отклонена» [2, с. 19].

Жорстка прасякаліся спробы вучобы ў інстытуце іўдзеяў. Для яўрэяў з 1875 г. ў Вільне існаваў яўрэйскі настаўніцкі інстытут, куды прымаліся мужчыны іўдзейскага веравызнання. У іншыя настаўніцкія інстытуты іх не прымалі. У цыркуляры ад 4 студзеня 1914 г. начальнікам сярэдніх навучальных устаноў алякум Віленскай вучэбнай акругі катэгарычна патрабаваў адлічыць яўрэяў, якія пад відам прыняцця хрысціянства, прадставіўшы падробленыя пасведчанні пастара Г. Піра паступілі ў навучальныя ўстановы ў абход існаваўшых правіл.

Пры паступленні абітурыентам неабходна было прайсці медыцынскі агляд, напісаць 3 пісьмовыя работы і здаць вусныя іспыты па дзевяці прадметах. Красамоўна, што першай сярод вусных іспытаў была здача **Закона Божяга** (вылуч. аўт.). Паступаўшыя ў гарадское вучылішча здавалі Закон Божы, дыктоўку і пераказ на рускай мове, арыфметыку (пісьмова і вусна), царкоўнаславянскую мову, геаграфію і гісторыю – 8 іспытаў. Дзейнасць свецкага інстытута была пранізана царкоўнымі сімваламі і абрадамі. Урачыстае адкрыццё інстытута адбылося 1 кастрычніка 1913 г. Па завяршэнні ў прыходскай цэркве Божай літургіі ў актавай зале інстытута адбыўся малебен Пакрова Прасвятой Багародзіцы. Законавучыцель святар Гамолка асвяціў будынак святой вадою.

На пасяджэнні педсавета 27 верасня 1913 г. абмяркоўвалася пытанне «аб выхаваўчым уплыве на гадаванцаў». Сярод «выхаваўчых сродкаў» падкрэслівалася важнасць асабістага прыкладу законанаستاўніка і ўсіх настаўнікаў, на чале з дырэктарам, а таксама «увесь лад інстытуцкага жыцця, характар і змест інстытуцкага выкладання». Паколькі склад «навучаючых і навучэнцаў» інстытута быў **праваслаўна-рускім** (вылуч. аўт.), то на думку членаў педагагічнага савета «такоў павінен быць і выхаваўчы лад і атмосфера» ўстановы. Было вырашана не спешацца з складаннем прапісаных правіл паводзін навучэнцаў, а «ўважліва сачыць за паводзінамі гадаванцаў з маральнага і дысцыплінарнага бакоў, перарываючы ўсялякія ўхіленні ад парадку і добрага выхавання...» [3, арк. 14 аб.].

Гадаваць настаўнікаў фактычна праваслаўнай навучальнай установы павінны былі праваслаўныя выкладчыкі. У 1913 г. калектыў складаўся з 14 чалавек, у тым ліку 1 – законавучыцеля. Усе яны былі праваслаўнымі. Толькі

лютэранін Міхаіл Маісеевіч Родзін працаваў па найму выкладчыкам рысавання і чарчэння.

Дырэктар інстытута стацкі саветнік кандыдат маскоўскай духоўнай акадэміі Уладзімір Мікалаевіч Тычынін быў ўзнагароджаны ардэнамі св. Ганны 2-й і 3-й ступеняў, св. Станіслава 2-й і 3-й ступеняў, біблей і ад Святога Сіноду, залатым знакам Чырвонага крыжа, залатым і бронзавым знакам Імператарскага Палесцінскага праваслаўнага таварыства, якое было створана ў 1882 г. указам імператара Аляксандра III для садзейнічання праваслаўнаму паломніцтву ў Святую зямлю, навуковаму палесціназнаўству і гуманітарнаму супрацоўніцтву з народамі краін біблейскага рэгіёна. Да рэвалюцыі ён быў даволі вядомым на Беларусі педагогам, лічыўся прадстаўніком «прагрэсіўнай педагогікі».

Законавучыцель – настаўнік Закона Божага фактычна быў другой асобай у інстытуце. На час адлучак Тычыніна менавіта ён выконваў абавязкі дырэктара. Першым законавучыцелем інстытута быў прызначаны свяшчэннік Мікалай Азар'явіч Гамолка. У 1901 г. ён скончыў курс С.-Пецябургскай духоўнай акадэміі з ступенню кандыдата багаслоўя. Законавучыцелем ён быў прызначаны пры ўмове прыняцця свяшчэннага сану. У ліпеню 1914 г. па яго просьбе ён быў пераведзены ў Мінскі настаўніцкі інстытут. У лістападзе 1914 г. папачыцель Віленскай вучэбнай акругі часова прызначыў выкладцаў «Закон Божы» ў настаўніцкі інстытут выкладчыка Магілёўскай духоўнай семінарыі свяшчэнніка Васіля Маркава, а ў гарадское пры інстытуце вучылішча свяшчэнніка Вазнясенскай царквы Пятра Дамарацкага, якія і працавалі на гэтых пасадах да жніўня 1916 г.

Рускую мову выкладаў кандыдат багаслоўя Маскоўскай духоўнай акадэміі, надворны саветнік, чыноўнік 8-га класа Віталій Паўлавіч Сакалоў. Ён да працы ў інстытуце працаваў у Мінскай духоўнай семінарыі.

Дырэктар і супрацоўнікі інстытута, зыходзячы з тагачасных патрабаванняў, лічылі, што для інстытута перш-наперш неабходна **царква** (вылуч. аўт.), а ўжо потым актавая зала, класныя пакоі, кабінеты...

Пасля пачатку Першай сусветнай вайны У жніўні 1914 г. Папачыцелем акругі быў вызвалены ад выкладання гімнастыкі Франк Стангль. Ён быў адхілены ад выкладання па этнічных і палітычных прычынах. Не дапамагалі нават бліскучыя характарыстыкі з вучэбных устаноў, дзе выкладчык раней працаваў. Кіраўніцтву інстытута было прапанавана знайсці да заканчэння высвятлення становішча Стангля асобу праваслаўнага веравызнання для заняткаў гімнастыкай. Праўда, кіраўніцтва акругі падказала, што пасля прыняцця Станглем рускага падданства інстытут можа «зноў выйсці з пытаннем аб прызначэнні на пасаду...». Гэта і было зроблена восенню, і ў лістападзе 1914 г. Ф. Станглю было дазволена прыступіць з 1 студзеня 1915 г. да ўрокаў [4, арк.8-11].

Рэвалюцыя 1917 г. прывяла да кардынальных пераўтварэнняў у грамадстве, у тым ліку і ў сферы адукацыі. Ужо ўлетку Часовы ўрад прыступіў да ліквідацыі **нацыянальных, рэлігійных** (вылуч. аўт.), сацыяльных абмежаванняў у вобласці адукацыі, у тым ліку дазволіў прымаць у навучальныя ўстановы асоб абога полу. У сакавіку 1918 г. горад Магілёў быў заняты польскімі войскамі, а ў маі – германскімі ўзброенымі фарміраваннямі. Адміністрацыя інстытута цяпер ўзгадняла свае рашэнні з новымі ўладамі. Так, у ліпеню 1918 г. адміністрацыя інстытута запрашвала ўпраўленне Віленскага навучальнай акругі аб магчымасці паступлення яўрэяў у «праваслаўны настаўніцкі інстытут».

Практыка дзейнасці Магілёўскага настаўніцкага інстытута паказвае, што нягледзячы на прыняцця ў Расійскай імперыі ў пачатку ХХ ст. рашэнні аб верацярпімасці, у інстытуце праводзілася паслядоўная лінія на ўмацаванне пазіцый праваслаўя ў вучэбным працэсе ўстановаў.

Літаратура

1. Агееў, А.Р. Рэлігійная адукацыя і атэістычная прапаганда ў першае дзесяцігоддзе гісторыі МДУ імя А.А. Куляшова / А.Р. Агееў // Религия и общество 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2009. – С. 79-81.
2. Гісторыя Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта (1913 – 1940 гг.): дакументы і матэрыялы / аўт.-склад.: А.Р. Агееў, К.М. Бандарэнка, В.П. Клімковіч; пад агульн. рэд. К.М. Бандарэнкі. – Магілёў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2008. – 216 с.
3. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, ф. 2258, воп. 1, спр. 22. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, ф. 2258, воп. 1, спр. 31.

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

ВЛИЯНИЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ НА ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ БОСНИИ И ГЕРЦЕГОВИНЫ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

После Восточного кризиса 1875 – 1878 гг., отправной точкой которого стало вооруженное восстание в Герцеговине, по решению Берлинского конгресса территория Боснии и Герцеговины была оккупирована австро-венгерскими войсками. Юридический суверенитет над этими землями оставался в руках турецкого султана, однако фактическая власть принадлежала Австро-Венгрии. Босния и Герцеговина в империи Габсбургов стала особой областью, не входящей ни в одну из двух ее частей. Руководство осуществлялось министерством финансов общеимперского правительства, которому подчинялось созданное в 1879 г. Областное управление.

После оккупации крайне отсталая в экономическом и политическом отношении Босния и Герцеговина попала в орбиту развитого австрийского и венгерского капитализма, что способствовало ускорению ее хозяйственного развития и складыванию новой политической ситуации. За 30 лет австро-венгерским властям удалось заметно интегрировать провинцию в политическую и экономическую структуру империи, провести ряд существенных преобразований по модернизации края.

В городах интенсивно стала развиваться буржуазия, основную часть которой составляли торговцы. Ее деятельность значительно расширилась благодаря поставкам товаров австро-венгерской администрации и крупным военным гарнизонам, а также за счет посреднической деятельности в торговых операциях между местным и имперским, местным и иностранными рынками. Развернулось строительство железных дорог, муниципальных и промышленных объектов, стали разрабатываться месторождения железной руды, магнезия, соли и каменного угля.

Население Боснии и Герцеговины по этнической принадлежности было славянским, но делилось по конфессиональному принципу. По переписи 1879 г. здесь насчитывалось 42,8 % православных, 38,73 % мусульман и 18,08 % католиков [1, с. 54]. Бывший с 1882 по 1903 г. в Австро-Венгрии имперский министр финансов Бенджамин Каллаи, одновременно осуществляющий верховное управление Боснией и Герцеговиной, попытался внедрить здесь концепцию единой «боснийской народности» и единого боснийского языка, отрицая национальную индивидуальность проживающих в провинции этнических общностей. Но эта попытка, противоречащая объективному процессу национального самоопределения, закончилась неудачей. В Боснии и Герцеговине шло формирование трех родственных, но разных наций. Естественной в такой ситуации стала дифференциация общественно-политической жизни провинции по национальному признаку. Единственной партией, в состав которой вошли представители всех трех национальностей, стала образованная в 1909 г. социал-демократическая партия Боснии и Герцеговины.

Самую многочисленную этническую группу составляли сербы. На развитие их самосознания колоссальное влияние оказывали соседство самостоятельной Сербии и политика ее правительства, направленная на объединение всех сербов в рамках единого государства. Для противодействия этим ирредентистским планам имперские власти переселили на границу с Сербским княжеством колонистов-католиков, был установлен особый контроль за деятельностью православных священников, для чего в 1880 г. между Австро-Венгрией и Константинопольской патриархией был заключен конкордат, в соответствии с которым Габсбурги получили право назначать в Боснию и Герцеговину митрополитов и платить им жалование, и взят курс на секуляризацию начального образования. Предпринимались попытки сделать сербскую церковь униатской. Усмотрев в этих действиях угрозу сохранения своей национальной идентичности, сербы Боснии и Герцеговины развернули борьбу за церковно-общинную автономию и за право обучения детей в церковно-приходских школах на кириллице. Общины требовали расширения своих полномочий при назначении учителей и священников. В 1905 г. с санкции Константинопольского патриарха был принят Органический статут православной церкви в Боснии и Герцеговине, который учитывал требования общин. В 1907 г. была создана Сербская народная организация, выступившая за национальное самоопределение в рамках монархии, за автономию Боснии и Герцеговины, за парламентское правительство и гражданские свободы.

События 1878 г. коренным образом изменили положение славян-мусульман. Они потеряли большую часть своих привилегий. Начинается их эмиграция в Турцию, которая в 1890-е гг. принимает массовый характер. Стремясь изолировать босняков от влияния Османской империи, Вена сохранила в провинции все мусульманские институты и создала самостоятельную верховную религиозную организацию для боснийско-герцеговинских мусульман – Улеме меджлис, члены которого назначались правительством. С конца 80-х гг. XIX в. Начинается организованное национальное движение босняков за автономию в области религии и образования, а в последствии и за политическую. В 1907 г. появляется Мусульманская народная организация со своим печатным органом – газетой «Мусават». Церковно-школьной автономии мусульманам удалось добиться в 1909 г.

В то же время уже на рубеже веков в Боснии и Герцеговине начал появляться первоначально еще незначительный слой европейски образованной мусульманской интеллигенции, считавшей боснийских мусульман славянским этносом и пропагандировавших европейскую культуру. Они негативно относились к автономистскому движению, отрицали арабскую письменность, поддерживали использование латинского алфавита и родного языка. (В мусульманской художественной литературе использовалась арабская азбука, так называемая «арабица», содержащая знаки для обозначения некоторых звуков хорватского и сербского языков. Разговорный язык был общим для сербов, хорватов и мусульман [2, с. 207]). Однако широкие слои мусульманского населения эти идеи не принимали.

Наименьшую этническую группу в Боснии и Герцеговине составляло католическое хорватское население. Процесс национального пробуждения хорватов здесь протекал медленнее и начался позднее, чем у сербов и мусульман. Ключевые позиции в нем занимало католическое духовенство, во главе с сараевским архиепископом Йосипом Штадлером. Он проповедовал хорватскую идею на исключительно католической основе, стоял на позициях верности Габсбургам и поддерживал их политику в Боснии и Герцеговине. Благодаря расположению императора Франца-Иосифа II. Штадлеру удалось добиться увеличения числа католических школ и перевода всех изданий, выходящих в крае на сербско-хорватском языке, на латиницу. Эти меры объективно способствовали формированию хорватского национального сознания среди католиков провинции. В 1907 г. организационно оформляется Хорватское народное объединение. Программа партии была направлена на придание клерикального характера хорватскому национальному движению и противопоставление хорватов-католиков представителям других национальностей и вероисповеданий. В ней говорилось о естественном историческом праве Хорватии на Боснию и Герцеговину и необходимости аннексии края Австро-Венгрией с его последующем объединением с Хорватией [3, с. 75].

На рубеже веков в Боснии и Герцеговине возникают не только политические, но и просветительские организации, создающиеся также по национально-религиозному принципу: сербское Просвета, хорватское Напредак, мусульманское Гайрет [1, с. 55].

Младотурецкая революция позволила Вене осуществить аннексию Боснии и Герцеговины в 1908 г. Из всех политических организаций только сербская и мусульманская партии заняли отрицательную позицию по этому вопросу. Хорваты выразили одобрение. Поддержали аннексию и буржуазные партии Хорватии, Воеводины, словенских земель.

За изменением статуса края последовало создание местного правительства. А в феврале 1910 г. в Боснии и Герцеговине была введена конституция. Она предусматривала образование однопалатного представительного органа – Сабора, который был лишен законодательной инициативы и права контроля над правительством. Выборы должны были проходить по куриальной системе. Созыв сабора и его закрытие регулировались монархом. А его решения должны были подлежать утверждению имперским правительством. Конституция, кроме того, расширяла права сельского самоуправления, в ней провозглашался ряд политических свобод. В целом она носила ограниченный характер.

В первое десятилетие XX столетия в Боснии и Герцеговине возникает омладинское движение. Организация «Млада Босна» объединяла в своих рядах студентов и молодых интеллигентов всех трех этнических общин. Основная идея – создание единого югославянского государства, правда, как это сделать они не знали. Их политические взгляды формировались под влиянием радикальной революционной идеологии, особой популярностью пользовались идеи анархистов. Главным методом борьбы младобоснийцы избрали тактику террора. Они установили связь с сербской националистической организацией в Белграде «Объединение или смерть». 28 июня 1914 г. представитель «Млада Босна» Гаврила Принцип совершил покушение на австро-венгерского наследника престола эрцгерцога Франца Фердинанда и его супругу, прибывших в Сараево. Это событие стало поводом к началу Первой мировой войны.

Литература

1. Чуркина, И.В. Национальная церковь и формирование южнославянских наций // Вопросы истории . – 2001. – № 3. – С. 39-58.
2. Романенко, С. Бошняци // Родина. – 2001. – № 1. – С. 206-209.
3. Филимонова, А.И. Хорватские клерикалы об определении религиозно-национальных интересов хорватов в начале XX века // Славяноведение. – 2005. – № 3. – С. 72-75.

Е.Н. Борун (г. Полоцк, Беларусь)

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЗАШТАТНЫХ МОНАСТЫРЕЙ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ В XIX ВЕКЕ

Укрепление позиции православия в Полоцкой епархии в XIX веке реализовывалось государственными структурами Российской империи путем строительства и восстановления православных храмов, создание церковных школ, а так же возрождения и образования новых монашеских общин.

В 40-е годы XIX века, в качестве православных, возобновили свою деятельность 9 монастырей. Из них в штат были определены – 4, за штат выведены – 5. Заштатными являлись: Невельский Преображенский мужской, Вербиловская Покровская женская община, Борисоглебский мужской, Витебский Свято-Духов женский, Махировский Покровский мужской монастыри [3, л. 4-6]. Заштатные монастыри не получали жалование из казны и существовали на доходы, добываемые священнослужением и трудами самих монахов. В 80-е годы, по сведениям Витебского губернского статистического комитета на территории Полоцкой епархии находилось уже 7 монашеских общин. Подобные изменения произошли по причине слияния мелких и недееспособных обителей с крупными, значимыми для епархии монастырями.

С 40-х гг. XIX века заштатные обители отходят на периферию религиозной жизни, это было вызвано рядом причин: частыми сменами конфессиональной принадлежности и управления в предыдущие периоды, сокращением имущества, прихода, а так же географической удаленностью монастырей

от городских центров, где в XIX в. происходили важные события всех сфер жизни и деятельности.

Так, духовно-религиозная деятельность Борисоглебского Бельчицкого православного мужского монастыря в середине XIX века пришла в состояние глубокого упадка. Кельи для монахов-обитателей пустовали и постепенно разрушались, религиозное богослужение в храмах не велось, целиком отсутствовал приход. С течением времени исчезла нужда содержать монастырское хозяйство, штатные рабочие были уволены, ежегодные казенные выплаты с 1859 г. начали перенаправлять из Бельчицкой обители в Полоцкую Духовную Консисторию [1, с. 39]. С 16 августа 1863 г. Бельчицкий заштатный монастырь был присоединенный к Полоцкой Богоявленской обители и перешел в управление ее настоятеля архимандрита Сергия [6, л. 5; 7, л. 1-2]. Таким образом, монастырь был лишен самостоятельности и перешел под протекцию более влиятельной обители.

С 1878 г. монастырь Бориса и Глеба получил статус женского и был подчинен игуменьи Полоцкой Спасо-Евфросиниевской обители [8, с. 32]. В его стенах стали проживать монахини и послушницы Спасо-Евфросиниевского монастыря.

Под духовную протекцию Спасской обители в 1854 году попал так же заштатный Витебский Свято-Духов монастырь, пришедший к этому времени в полное запустение. В 1855 году в нем проживало только 6 престарелых монахинь. В 1857 году Свято-Духов монастырь был упразднен, а все его земли (42 десятины 1068 кв. сажень усадебной и пахотной 37 десятин 2350 кв. сажень) были переданы Спасо – Евфросиниевскому монастырю. В монастырских корпусах разместилась женская тюрьма. В 1872 году тюрьме было предоставлено новое здание, а здания бывшего Свято-Духова монастыря, после необходимого ремонта было заселено новыми обительницами – ученицами женского училища духовного ведомства [2, с. 26].

Под протекцией Полоцкого Богоявленского монастыря некоторое время находились Невельский и Махировский мужские монастыри. Невельский монастырь позднее перешел под протекцию более влиятельного Витебского Маркова первоклассного монастыря.

Махировский мужской монастырь, который находился в селе Махирова Слобода, Полоцкого уезда, Витебской губернии с 1840 года был выведен за штат. До 21 марта 1845 года братство монастыря было представлено 3 монашествующими: 1 настоятелем – архимандритом Иосифом, 1 иеромонахом – Матеем Яницким и 1 священником (вдовым) Матеем Гринкевичем. После смерти священника братия состояла всего из двух человек. Из-за отсутствия причта, Духовной Консисторией с 1845 года решался вопрос об упразднении Махировского монастыря и преобразовании его в приходскую церковь [5, л. 1-4 об.] До 1869 года решение не было принято, в Махировском монастыре проживали иеромонахи, приписанные к Богоявленской обители.

Исходя из информации, содержащейся в клировых ведомостях и книгах о приходе и расходе монастырских сумм, можно оценить материальное состояние обители в середине-конце XIX века как неудовлетворительное. Земельные угодья выделены были лишь частично, мельница и озеро не были определены Палатой Государственного имущества. На содержание братства Махировского монастыря Богоявленская обитель выделяла всего 32 рубля 50 копеек

[4, л. 15]. Ежегодно монастырь на ремонтные работы, церковные расходы получал 290 рублей серебром, по распоряжению Св. Синода 1845 года. Церковная сумма составляла 450 рублей.

Из-за недостаточности отпускаемых денежных средств, к 1868 году монастырские постройки пришли в окончательную ветхость, обитель не имела средств на свое содержание. Благодичный монастырей, посчитал необходимым закрыть монастырь и сформировать церковный причт из бывшего духовенства. В раппорте благодичного монастырей Полоцкой епархии Иллариона в 1891 году Махировский Покровский мужской заштатный монастырь не значится.

Таким образом, в XIX веке на периферии религиозной жизни Полоцкой епархии оказалось значительное число православных монашеских общин. Их духовно-религиозная, хозяйственная, просветительская деятельность пришла в состояние полного упадка, это привело к их слиянию с более крупными обителями или к окончательному упразднению.

Литература

1. Говорский, К. Историческое описание Полоцкого Борисоглебского монастыря / К. Говорский // Полоцкий летописец. Историко-литературный журнал. – 1992. – № 1. – С. 37-42.
2. Лебедев, Г.П. Витебский Свято-Духов женский монастырь, его история и перспективы воссоздания / Г.П. Лебедев. – Витебск, 1998. – 30 с.
3. Национальный исторический архив Беларуси г. Минск (НИАБ). Фонд 2502. – Оп. 1. – Д. 445. – Л. 2-6. Сведения о монастырях Витебской губернии. 26 июня – 13 сентября 1889 г.
4. НИАБ. Фонд 2562. – Оп.1. – Д. 376. – Л. 3 – 45. Дело о составлении книг о приходе и расходе монастырских сумм за 1861 – 1867 гг.
5. НИАБ. Фонд 2694. – Оп.1. – Д. 209. – Л. Дело о смерти священника Махировского монастыря Полоцкого уезда М. Гринкевича. Указ Полоцкой Духовной консистории от 18 июня 1845 года об упразднении Махировского монастыря и превращении его в приходскую церковь.
6. НИАБ. Фонд 2904. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 1 – 5. Ведомость о состоянии заштатного Борисоглебского монастыря за 1864 г.
7. НИАБ. Фонд 2904. – Оп. 1. – Д. 6. – Л. 1 – 2. Ведомость о братстве Полоцкого заштатного Борисоглебского монастыря за 1862 г.
8. Православные монастыри Беларуси / С.Э. Сомов [и др.]. – Минск: издательство «Четыре четверти», 2003. – 200 с.: ил.

***Е.О. Бриш** (г. Минск, Беларусь)*

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЭЛЕКТРОННЫЕ ТЕКСТЫ КАК СПОСОБ МЕМОРИАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В 2002 г. в Париже был представлен проект Хартии ЮНЕСКО «О сохранении цифрового наследия» в рамках Программы ООН «Информация для всех». В настоящее время актуальным направлением в сохранении книжного наследия является создание и тиражирование электронных аналогов традицион-

ных текстов произведений. Наблюдается тенденция перевода традиционных текстов изданий в электронную форму с целью реализации принципа общедоступности источника для пользователя в сетевом доступе. Среди политематического разнообразия источников отдельно стоит назвать религиозную литературу, поскольку она представляет интерес, как для теологов, историков, так и культурологов, книговедов и др. специалистов. Появление редких и сложнодоступных изданий в цифровой форме без физического контакта с самим документом это реализация принципа доступности информации в процессе инкультурации и повышения уровня религиозного самосознания субъекта.

Общеизвестно, что церковь с самого начала своего существования использует книгу наряду с устной проповедью как основной способ передачи христианского учения. Книга находит применение во всех сферах деятельности церкви как форма распространения решений власти, толкования и комментирования Священного Писания; используется во время богослужения и т. п. Важнейшая роль книги в евангелизации подчеркивалась в документах Ватиканского собора (декрет *Inter mirifica*) [4, с. 1123].

Одним из ярких примеров в отечественной истории манускриптов электронных изданий религиозной литературы стоит назвать Слуцкое Евангелие – белорусский рукописный памятник конца XVI в. История этого уникального издания началась в г. Слуцке примерно в 1581 г. (или 1582 г). Написано предположительно князем Юрием Олельковичем. До 1917 г. евангелие сохранялось в Слуцком Свято-Троицком монастыре, затем до конца 1920-х гг. в фондах Минского государственного музея, а с 1929 г. – в Могилевском государственном музее, откуда пропало в начале Великой Отечественной войны. В 2002 г. передано сохранившими его верующими Белорусскому экзархату. Слуцкое Евангелие написано на церковно-славянском языке уставом в две колонки по 20 строк на бумаге ручной выработке. Имеет цветные заставки. Переплет XIX в. из картона в красном бархате. На первом листе имеется запись протопопа Малофея [7, с. 725].

Стоит отметить, что доступной евангелие широкому кругу пользователей стало благодаря электронной версии этого редкого и древнего документа. Совместный проект Национальной библиотеки Беларуси и Белорусского экзархата реализовался в создании мультимедийного продукта силами научных сотрудников Института языка и литературы имени Я. Коласа и Я. Купалы НАН Беларуси [5, с. 41]. Тиражирование электронной версии манускрипта дало возможность изучить феномен рукописной книги XVI века.

В настоящее время Слуцкое Евангелие является предметом исследования многих ученых, благодаря возможности дигитализации рукописи и представления ее в цифровом формате – есть научные работы по изучению грамматики и орфографии манускрипта, техник написания, художественных и декоративных особенностей издания и т. д. [2].

Наряду с оцифровкой евангелических текстов манускриптов хочется отметить создание и генерирование электронных текстов на сайтах православных ресурсов сети Интернет. Так, каталог российских православных ресурсов генерирует большой перечень сайтов, которые содержат электронные тексты религиозной литературы.

Например, проект на сайте <http://minea.akafistnik.ru> содержит электронные тексты богослужебных книг на церковнославянском языке: «Богослужеб-

ное Евангелие», «Богослужбный Апостол», «Праздничная Минея» в форматах pdf, swf – (флеш-книги), а также ссылки на соответствующие исходные тексты. Примером многообразия форм электронных религиозных текстов может послужить сайт православных церковнослужителей – <http://www.altarniki.ru>. Здесь можно найти аудиотеку с записями различных примеров звона колоколов – «Пример благовеста», «Пример чтения Апостола», «Пример чтения шестопсалмия» и др.

Современные технологии оцифровки традиционных текстов в настоящее время являются передовыми технологиями. Опыт перевода книжных изданий в электронную форму становится тенденцией в сохранении редких манускриптов, печатных изданий. Так, электронный текст Слуцкого Евангелия сейчас – это общедоступный электронный текст для комплексных историко-культурологических исследований. Многообразие электронных текстов в сетевой среде позволяет обратить внимание на сайты православных ресурсов, где можно найти полные тексты богослужбной литературы на церковнославянском языке, религиозно-философскую литературу и электронные тексты аудиозаписей песнопений и колокольных звонов (религиозная музыка). Оцифрованные варианты текстов доступны пользователям сети как для чтения и прослушивания, так и для скачивания. Таким образом, мы отмечаем важность дальнейшего исследования феномена электронного текста (на примере религиозной литературы и религиозной музыки) как шаг в сохранении теологической традиции восточных славян в культуре.

Литература

1. Возвращение Слуцкого Евангелия 1582 г.: исторический и юридический аспекты / Т.И. Рощина, И.Л. Петрик // Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / Нацыянальная бібліятэка Беларусі. – Мінск, 1995. – Вып. 6. – С. 54-66.
2. Дэкор Слуцкага Евангелля 1581 г. – помнік кніжнай культуры Беларусі XVI ст. / Л.І. Станкевіч // Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / Нацыянальная бібліятэка Беларусі. – Мінск, 1995. – Вып. 10. – С. 6-19.
3. З'яўленне Слуцкага Евангелля / Адам Мальдзіс // Беларусь: палітыка, эканоміка, культура. – 2008. – №8. – С. 34-37.
4. Книга // Католическая энциклопедия. – Москва, 2005. – Т. 2: И-Л. – С. 1123-1126.
5. Рукапісы ў электроннай версіі / Таццяна Казлевіч // Беларусь: палітыка, эканоміка, культура: штомесячны часопіс. – 2008. – № 11. – С. 41.
6. Слово Даниила Заточника: (По всем известным спискам) / С предисл. и примеч. чл.-корр. Импер. Общества любителей древней письменности и прив.-доц. Импер. С.-Петербург. ун-та И.А. Шляпкина. – СПб., 1889. – С. 13. – (Памятники древней письменности и искусства).
7. Слуцкое Евангелие / Т.И. Рощина // Республика Беларусь: энциклопедия: в 7 т. – Минск, 2008. – Т. 6 – С. 725.
8. Слуцкое Евангелие 1581 г.: результаты и перспективы исследования / Н.В. Полещук, Э.В. Ермоленко // Книга – источник культуры. Проблемы и методы исследования: материалы Международной научной конференции (Минск, 25-27 ноября 2008 г.). – Минск; Москва, 2008. – С. 87.
9. Слуцкае Евангелле (XVI ст.) як помнік кніжнай культуры Беларусі / Станкевіч Людміла Іванаўна // Беларуская кніга ў кантэксце сусветнай кніжнай культуры: зборнік навуковых артыкулаў: [матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, 7-8 лютага 2006 г., Мінск: у 2 ч.] / [складальнікі: Т.А. Дзем'яновіч, Л.І. Доўнар, Т.А. Самайлюк]. – Мінск, 2006. – Ч. 1. – С. 43-52.

10. Феноменология текста: Соотношение содержат. и формал. структур печ. изд. / Б.Я. Мисонжников; С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001. – 487 с. (Sapientia. Scientia. Sententia).

А.А. Воробьев (г. Могилев, Беларусь)

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ НА ТЕРРИТОРИИ БЫХОВСКОГО И МОГИЛЕВСКОГО УЕЗДОВ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В КОНЦЕ XIX в.

История развития религиозных конфессий является одной из существенных страниц гражданской истории. Относительно конца XIX столетия важнейшим источником по истории развития религиозных конфессий на территории Быховского и Могилевского уездов Могилевской губернии является работа тогдашнего губернатора Могилевской губернии А.С. Дембовецкого. Этот труд фактически заменил собой огромную работу, которую исследователям нужно было проводить в архивах. И проводить ее было тяжело, поскольку в советские времена в архивах неоднократно проводились «чистки», когда уничтожалась часть информации. Благодаря сохранившемуся труду А.С. Дембовецкого, материалы которого собирала вся канцелярия губернатора Могилевской губернии, мы имеем отличную возможность находить нужную нам информацию.

В конце XIX века во всей восточной части Беларуси, включая и тогдашнюю Могилевскую губернию, господствующей религией было христианство (главным образом, православие, но существовали и развивались и католицизм с протестантизмом). На территории Могилевской губернии в то время жило также немало евреев, исповедовавших иудаизм. Интересной информацией является численность храмов в каждом из двух вышеназванных уездов Могилевской губернии. В Быховском уезде был только один католический костел (в Быхове) и еще один костел (деревянный) был в местечке Журавичи Быховского уезда. Протестантских храмов в Быховском уезде не было вовсе [1, с. 284]. В Могилевском уезде в самом Могилеве было два каменных католических костела и одна протестантская (лютеранская) церковь, еще один каменный костел находился в местечке Шклов [1, с. 285]. Православных же церквей было несравненно больше в обоих уездах. Так, в Быховском уезде имелось одиннадцать каменных церквей. По одной церкви было в селах (ныне деревнях): Барколабово, Таймоново, Сидоровичи, Кузьковичи, Долгий Мох и Грудиновка. Также по одной каменной церкви было в местечках Новый Быхов и Дашковка и в городе Быхов, а в местечке Пропойск (ныне город Славгород) было две каменные церкви [1, с. 275]. В Быховском уезде было также сорок шесть деревянных православных церквей. По одной церкви было в селах Болонув Селец, Батунь, Бахань, Буда, Бычь, Белевичи, Вязьма, Глухи, Городец, Городище первое, Досовичи, Закупленье, Збышин, Зимница, Кульшицы, Кутня, Лубянка, Махово, Мокрое, Никоновичи, Осовец, Острова, Ректа, Рябовичи, Селец Старинка, Смукачи, Теплое, Хлевно, Хоново, Хотовня, Чигиринка и Язов. По одной деревянной церкви было также в местечках Журавичи, Дашковка, Гейшин и Новый Быхов. По две деревянные церкви имелось в городе Быхов, а также селах Барколабово, Городище второе и Грязивец [1, с. 275].

В Могилевском уезде было тридцать четыре каменные церкви. По одной каменной церкви было в селах Тубышки, Песчанка, Нежков, Дудаковичи, Вейна, Водва и в Буйничском монастыре. Кроме того, по одной деревянной церкви было в местечках Княжичи и Головчин, а в местечках Бельничичи и Шклов каменных церквей было по две. В губернском центре (городе Могилеве) находились остальные двадцать одна каменные церкви [1, с. 278-279]. В Могилевском уезде было еще и сорок семь деревянных церквей. Из них по одной деревянной церкви было в селах Арово, Барсуки, Браков, Вендорож, Высокое, Езеры, Ильковичи, Комсеничи, Крюки, Кудин, Лозица, Лесники, Павловичи, Пашков, Печерск, Ратча, Реучье, Толпечицы, Требухи, Холмы, Церковище, Черное, Черноручье, Шупени и Щеглица. По одной деревянной церкви было также в местечках Буйничичи, Бельничичи, Головчин, Друцк, Княжичи, Круглое, Круча, Тетерин и Шепелевичи. Две деревянные церкви было в селе Отмут, в местечке Шклов их было три, а в городе Могилеве было восемь деревянных церквей [1, с. 278-279]. Следует отметить, что названия населенных пунктов конца XIX столетия хорошо узнаваемы, за некоторым исключением, и в наше время. В сборнике не указывалось количество синагог. Зато указывалось количество жителей, исповедовавших ту или иную религию. Так, в городе Могилеве проживали 9274 мужчины и 9181 женщина православного вероисповедания. В Могилевском уезде было 22597 мужчин и 22385 женщин, исповедовавших православие. В городе Быхове проживали 1269 мужчин и 1358 женщин православного вероисповедания. В Быховском уезде проживало 28068 мужчин и 28585 женщин, которые исповедовали православие. Как на территории Могилевского, так и на территории Быховского уездов (включая города Могилев и Быхов), не было ни одного мусульманина. Евреев, исповедовавших иудаизм, в Могилеве проживало: 9482 мужчины и 9645 женщин. В Могилевском уезде к числу сторонников иудаизма относились 6673 мужчины и 7006 женщин. В городе Быхове проживали 1187 мужчин и 1183 женщины иудейского вероисповедания. В Быховском уезде проживало 1624 мужчины и 1782 женщины, которые исповедовали иудаизм. Католиков в Могилеве было немного: 740 мужчин и 829 женщин. На территории Могилевского уезда проживало 1468 мужчин и 1531 женщина католического вероисповедания. Мало католиков было и в городе Быхове: 118 мужчин и 109 женщин. В городе Быхове проживали 1269 мужчин и 1358 женщин православного вероисповедания. В Быховском уезде проживали 691 мужчина и 664 женщины, исповедовавшие католицизм. В городе Могилеве проживало 124 мужчины и 115 женщин, которые исповедовали протестантизм. В Могилевском уезде было 13 мужчин и 14 женщин протестантского вероисповедания. В городе Быхове проживало 3 мужчин и 7 женщин, исповедовавших протестантизм. В Быховском уезде проживало 66 мужчин и 71 женщина, которые исповедовали протестантизм [1, с. 396].

Литература

1. Опыт описания Могилевской губернии. В 3 кн. Кн. 3. Репринт. изд. – Могилев: АмелияПринт, 2008. – 396 с.

ИЗ ИСТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ЕПАРХИИ. БОРИСО-ГЛЕБСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОРОДЕ МОГИЛЕВЕ

В Задубровенской части города Могилева (над теперешним Быховским рынком) расположился комплекс двух церквей, носящих в народе имя Борисоглебская. Борисоглебский храм первоначально был известен как Крестовоздвиженский, наименование его Борисоглебским более позднее. Так, у Трубнических приведено следующее: «Еще до 1612 г. Могилевские мещане, жившие близ впадения реки Дубровенки в Днепр, на свои средства устроили деревянный храм в честь Воздвижения Креста Господня и выбрали себе священника, с которым заключили договор» [1, с. 29]. Согласно этому договору, священник не имел права получать привилегий для храма ни от короля, ни от епископа Полоцкого и ни от кого другого, «поелику храм основан на их, мещанском “грунте” на территории Трисненской сотни, их средствами и усердным старанием» [2, с. 338]. Храм этот имел предел в честь святых князей-мучеников Бориса и Глеба. Игумен Полоцкого Богоявленского монастыря Игнатий Иевлевич, участвовавший в суде над Патриархом Никоном, в своей биографии пишет, что он был крещен 4 октября 1619 г. в храме Святого Креста, где есть предел святых Бориса и Глеба [3, прил. 9]. По-видимому, тогда при храме были обустроены монашеские кельи и храм стал монастырским.

В 1619 г. храм вместе с другими могилевскими церквями был передан униатам, под властью которых находился до 1634 г. Не смотря на это, прихожане не допустили сюда униатского священника, поэтому все это время храм был закрыт, вплоть до возвращения его православным [1, с. 20]. Из акта передачи видно, что на месте настоящей Борисоглебской церкви в то время находился древний православный монастырь, носящий название Крестный-Борисоглебский. Хотя главный предел храма и тогда был Воздвиженский, название Крестный ему было приписано по акту по той причине, что он предназначался тогда, до возвращения от униатов Спасского монастыря, местопребыванием правящего епископа-неуниата [1, с. 20].

При этом храме находилось Могилевское Спасское братство, изгнанное из кафедрального Спасского храма. Здесь нашел себе пристанище и первый Могилевский иерарх Иосиф Бобрикович [4, с. 118]. И хотя в 1632 г. на элекционном (выборном) сейме отнятый униатами в 1618 г. Спасский монастырь был передан православным для резиденции их Могилевского епископа [5, с. 93], уже на коронационном сейме в марте 1633 г. униаты смогли обстроить дело так, что в королевской грамоте, данной Иосифу Бобриковичу, Спасский монастырь не упоминается как православный кафедральный [6, № 88, 89]. На сейме же 1635 г. Спасский монастырь и вовсе был оставлен на «вечные времена» за униатами [6, № 58]. В результате в 1635 г. Крестовоздвиженский храм был назначен для служения и жительства при нем Могилевского епископа [8, с. 245. И хотя второму епископу Могилевскому Сильвестру Косову Киево-Печерская лавра уступила для Могилевской кафедры свое имение близ Могилева – Печерск с несколькими селами [7, с. 695], жить спокойно в этом импровизированном архиерейском доме епископу не довелось. Обстоятельства вы-

нудили Могилевского архиерея переселиться в город, где он проживал то при Крестовоздвиженской церкви, то при Братском монастыре [11, с. 120, 123]. Здесь же в 1637 г. Сильвестр Косов созывает первый Могилевский епархиальный собор.

В 1647 г. Сильвестр Косов был переведен на Киевскую Митрополицию кафедр. Несмотря на то, что еще в 1644 г. на Могилевскую кафедру был наименован Иосиф Кононович Горбацкий [12, с. 12], и в грамоте П. Могилы от 9 декабря того же года Киевский митрополит уже обращается к нему как «превелебному господину отцу Иосифу Горбацкому, епископу Белорусскому...» [13, № 19, с. 72-73], до 1650 г. Могилевская епархия фактически оставалась без собственного епископа, а Сильвестр Косов титуловался как «...архиепископ митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси, епископ Мстиславский, Оршанский и Могилевский».

Победы Богдана Хмельницкого заставили короля Яна Казимира дать некоторую свободу православию. Используя сложившуюся ситуацию, вновь избранный Могилевский владыка Иосиф Горбацкий сумел совершить то, за что не одно десятилетие боролись православные Могилевской епархии – вернул в православие захваченный униатами кафедральный Спасский собор с монастырем и другие храмы [14].

Казалось бы, что с этого времени в Крестном Борисо-Глебском монастыре должна была бы начаться тихая иноческая жизнь, соединенная с работой за укрепление православия. Однако во время осады Могилева войсками гетманов Радзивилла и Гонсевского в 1655 г. Крестовоздвиженский храм был сожжен. Так как с 1654 по 1661 гг. Могилев находился под властью московского царя, 26 августа 1655 г. горожане били челом царю Алексею Михайловичу, прося перевезти пустовавший деревянный храм из Княжич на место сожженного. Царь грамотой от 6 сентября 1655 г., данной воеводе Унтковскому, повелел «церковь перевезть и построить» [9, с. 805-811]. Храм несколько раз загорался во время осады Могилева войсками гетманов Сапеги и Чернецкого, но тогда его удалось отстоять. Однако во время большого пожара в г. Могилеве в 1708 г. храм вместе с монастырем сгорели дотла. На пепелище был восстановлен только храм, главный престол в котором по-прежнему был Воздвиженский, а правый – придельный Борисо-Глебский [1, с. 24].

24 февраля 1686 г. король Ян III Собеский удовлетворил просьбу прихожан Крестовоздвиженского храма, разрешив им построить каменный храм и пользоваться им со всеми угодьями, притом же освободив их от податей [2, с. 317-320]. Храм, по всей видимости, тогда не был построен, так как 30 сентября 1697 г. новый польский король Август II удовлетворил просьбу прихожан, разрешив им построить за рекой Дубровной в Трисненской сотне каменный Крестовоздвиженский храм [2, с. 517-519]. На плане г. Могилева за 1780 – 1782 гг. под № 36 значится деревянный Крестовоздвиженский храм с приделами в честь святых князей мучеников Бориса и Глеба и в честь святых бессребреников Космы и Демьяна. Почти никаких архивных материалов о дальнейшей истории храма нет, но по тому, что обнаружено, можно судить, что приходская жизнь в храме не прекращалась [10, л.л. 1-233]. В 1802 г. на основе ранее упомянутого каменного церковного жилого дома XVII в. была возведена небольшая теплая церковка с колокольней, освященная в честь трех святителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, и более полувека

богослужения проводились в этом скромном храме. В настоящее время здесь находится крестильная комната.

В 1866 г. стараниями могилевского губернатора А.П. Беклемищева на территории Борисоглебского прихода начато строительство новой, ныне существующей, православной каменной церкви – Крестовоздвиженской, на сборы, организованные как в Могилевском крае, так и во всей России. Освящение отстроенной церкви состоялось 14(27) сентября 1869 года. Храм предполагалось строить как трехпрестольный, однако в наши дни здесь два престола: главный освящен в честь Воздвижения Креста Господня, правый – в честь святых князей Бориса и Глеба. С левой стороны престола нет, в настоящее время там находится жертвенник и устроена пономарка. Этой церкви повезло больше, чем другим могилевским храмам. Служба в ней практически не прекращалась, за исключением конца 1930-х гг., когда власти устроили здесь склад военного имущества и, по воспоминаниям местных жителей, у дверей стоял часовой. Но и тогда живший по соседству священник проводил, пускай и минимальные, службы и осуществлял требы. Во время Великой Отечественной войны храм был открыт и больше не закрывался.

Решением Митрополита Минского и Белорусского Филарета от 1 апреля 1986 г. Борисоглебская церковь именуется Свято-Крестовоздвиженским собором.

Литература

1. Трубницкие, А. и М. Хроника белорусского города Могилева. – Могилев, 1887.
2. Сазонов. Историческо-юридические материалы, вып. 8. – Витебск, 1877.
3. Голубев, С. История Киевской академии. – Киев, 1898.
4. Голубев, С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 2. – Киев, 1898.
5. Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше уни. – Вильно, 1864.
6. Сапунов, А.П. Витебская старина. – Витебск, 1883. – Т. 1.
7. Архив Юго-Западной России. Ч. 1, Т. VI. – Киев, 1883.
8. Чистович, И.А. Очерк истории западно-русской церкви. Ч. 2. – СПб., 1884.
9. Акты Западной России. Т. XIV. – СПб., 1853.
10. Центральный государственный исторический архив БССР. – Минск, ф. 2488, оп. 1, 2.
11. Жудро, Ф.А. Богоявленский Братский монастырь в Могилеве. – Могилев, 1899.
12. Жудро, Ф.А. Архирейский дом в Могилеве. – Могилев, 1892.
13. Акты Западной России. Т. 5. – СПб., 1853.
14. Горбачкий, А.В. Из истории Могилевской епархии: Спасский монастырь в городе Могилеве как резиденция могилевских архиереев // Религия и общество – 4: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев, 2009. – С. 184-187.

**МИНСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БРАТСТВО ВО ИМЯ
СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ И ЖУРНАЛ «ПРАВОСЛАВНЫЙ БРАТЧИК»
В ИСТОРИИ БОРЬБЫ ЗА СОХРАНЕНИЕ САМОДЕРЖАВИЯ**

По инициативе графа М.Н. Муравьева были составлены и утверждены в 1864 г. правила для восстановления в Западной России древних православных братств «для служения нуждам и пользам православной церкви, для противодействия покушению на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и укрепления православных храмов, для дел христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения» [1, с. 5]. На основании этих правил 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 братства 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.) [2, с. 689].

Новый устав был утвержден резолюцией Его Преосвященства от 12 апреля 1909 г. за № 1680 [1, с. 8]. Общее собрание членов братства, по утверждению нового программного документа, состоялось 26 апреля 1909 года в зале дворянского собрания в 8 ч. вечера. В ходе голосования на данном заседании избранными оказались: председательницей братства – супруга командира 4 армейского корпуса Н.И. Новосильцева; товарищем председателя – кафедральный протоиерей В. Успенский; членами Совета Братства – супруга начальника губернии В.П. Эрдели; начальник почтово-телеграфного округа Т.И. Кравчук; супруга губернского предводителя дворянства А.И. Долгово-Сабурова; супруга вице-губернатора Н.П. Шидловская; управляющий минским отделением Государственного банка Е.Х. Гадзяцкий; протоиерей Павел Афонский; О.Н. Крестинская; инспектор семинарии А.М. Панов; супруга председателя Губернской земской управы О.К. Родзевич и купец И.Ф. Мухин [1, с. 8].

Минское братство во имя св. Николая приступило в 1910 году к изданию ежемесячного журнала «Православный братчик». Журнал этот издавался с целью: а) помочь православному духовенству в деле ведения внебогослужбных собеседований, как сообщением необходимого для них материала,

так и различными указаниями по организации этого дела в приходских церквях; б) помочь духовенству в его борьбе с иноверцами и в особенности с надвигающейся волной воинствующего католицизма и в защите православных верований от нападков на них со стороны иноверия и неверия; в) объединить и, по возможности, упорядочить благотворительную деятельность духовенства Минской епархии; г) ознакомить епархиальное духовенство с деятельностью братства [3, с. 1].

Издание выходило по следующей программе: 1) братская беседа; 2) приходские и просветительные учреждения; 3) известия и сообщения о деятельности братства; 4) разные известия и заметки; 5) библиография и объявления [3, с. 2].

Редакторами журнала выступали: протоиерей Павел Афонский, священники Антоний Ленский и Стефан Кульчицкий. Подписная цена составляла 1 руб. 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, кого возмущает засилье иноверцев! Знайте, что одиночные протесты бессильны, да и не ими нужно отстаивать правое дело... Соединим же свои разрозненные силы в одно целое и под верховным предводительством святителя Николая, во всех бедах помощника и о вере православной Поборника, явим себя достойными сынами нашей Св. веры Православной!» [1, с. 9].

Братство существовало при поддержке правительства и местной администрации и должно было послужить надежным средством борьбы с католической пропагандой для обороны вековых устоев православия. «Православный братчик» в сентябрьском номере обращался к читателям: «... все, в ком бьется русское сердце, кому дорога наша родина и религия, кому дороги заветы наших предков, боровшихся с католичеством при гораздо худших условиях, чье сердце изболелось за погрязшее инородцами русское дело, кто стоит за мир и порядок, за целостность и сохранность нашего дорогого отечества, кто исповедует принцип: *Россия – для русских*, – все встаньте и с свойственным русскому человеку стойким мощным словом скажите и напомните дорогие слова Государя: *«объединитесь русские люди»*... Станем же все на работу под священным знаменем за «Веру, Царя и Отечество» [4, с. 19].

Таким образом, журнал представлял собой специфическое церковное издание, рассчитанное на служителей православной церкви и мирян, которое внесло 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. Забаўскі, М.М. Праваслаўная царква ў грамадска-палітычным жыцці Беларусі / М.М. Забаўскі // Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі

- XIII – пач. XX ст.: матэрыялы міжнар. навук. канф., Гродна, 28 верас. – 1 кастр. 1992 г. / рэдкал.: Д. Караў [і інш.]. – Гродна, 1992. – (Наш радавод) Кн. 4. Ч. 3 – С. 689-695.
3. Об издании в 1910 году журнала «Православный братчик» // Православный братчик. – 1910. – № 1. – С. 1-2.
4. О-вич, К. К православно-русскому народу Северо-Западного края / К. О-вич // Православный братчик. – 1910. – № 9. – С. 17-21.

Т.В. Ермольчик (г. Гомель, Беларусь)

ИСТОКИ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТИ В БЕЛАРУСИ

Конфессиональная история Беларуси сложна и многогранна, является историей цивилизационного противостояния западного католического и восточного православного миров. В X – XI веках на белорусских землях начало распространяться греко-византийское (православное) христианство, которое стало традиционной религией основной массы местного восточнославянского и частично – ассимилированного балтского населения. После объединения белорусских земель в составе Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ) православная церковь была интегрирована в общественно-политическую структуру этого государства и пользовалась привилегиями. По условиям Кревской унии 1385 г. государственной религией становится католицизм, а православие лишалось покровительства государства. Этому процессу содействовал Ватикан. Только католики стали получать земли и высшие государственные должности в ВКЛ, что привело к недовольству православной шляхты и началу раскола общества на два лагеря по этно-религиозному признаку. С момента заключения Кревской унии религия стала поводом в борьбе за власть в ВКЛ, поводом вмешательства во внутренние дела Княжества как со стороны западных, так и восточных соседей. Великий князь Свидригайло (1430 – 1432) сделал своей главной опорой феодалов православного вероисповедания. Феодалы-католики, опираясь на поддержку крупных польских землевладельцев, провозгласили великим князем Сигизмунда Кейстуовича (1432 – 1436), что привело к гражданской войне (1432 – 1436) между православными – сторонниками Свидригайло и католиками – сторонниками Сигизмунда, который одержал победу, но спустя восемь лет был убит сторонниками православия. Следующие правители ВКЛ Казимир и Александр с целью консолидации общества уравнивали в имущественных правах православных и католиков. Кревская уния положила начало такой особенности социокультурного пространства Беларуси как поликонфессионализм.

С XIV в. на территориях ВКЛ начали расселяться евреи и татары-мусульмане. Численность мусульман к XVII в. достигла свыше ста тысяч. При Витовте им гарантировалась свобода вероисповедания и широкие гражданские права, в том числе на строительство мечетей и браки с христианками. Татарская шляхта была уравнена в имущественных правах с христианской. Евреям Витовт предоставил право заниматься торговлей и ремеслом, признал свободу вероисповедания [2].

Противостояние католиков и православных на белорусских землях продолжалось. Во время Ливонской войны (1558 – 1583) русские войска в 1563 г. захватив Полоцк, в первую очередь получили приказ утопить в Западной Двине католиков. В середине XVI в. магнаты ВКЛ, противники унии с Польшей чтобы сохранить обособленность ВКЛ стали переходить в протестантизм (чаще всего в форме кальвинизма). В 60-е годы XVI в. действовали десятки реформационных общин, а при них – церкви, школы, типографии. Чтобы не допустить ослабления католицизма, Ватикан на Триденском соборе (1545 – 1563) разработал проект контрреформации, по которому важная роль отводилась ордену иезуитов, системе образования, миссионерской и благотворительной деятельности. Предусматривалось создание инквизиции, списка запрещенных книг, подлежащих уничтожению [3]. Система иезуитских коллегиумов давала возможность разным слоям населения получить гуманитарное образование европейского уровня. Этим иезуиты успешно решили задачу создания нового типа молодежи верной католицизму и папству. Постепенно иезуитскими костелами и монастырями стала покрываться вся территория Беларуси.

Люблинская уния 1569 г. утвердила привилегированное положение католической церкви в государстве, усилилось ущемление прав не католических конфессий. Высшие слои общества в массовом порядке меняли протестантскую веру на католицизм. После перехода в католицизм Николая Радзивилла (Сиротки) всех кальвинистов и ариан вынудили оставить Несвиж, Клецк, Ишкольдь, Койданово. Развитие протестантизма приостановилось. Православная церковь лишалась покровительства и экономической поддержки знатных и богатых людей, беднела, эффективность ее работы среди верующих падала. 26 августа 1696 г. официальным государственным языком в Речи Посполитой стал польский. В православии оставались представители низшего сословия, православное духовенство, православные городские братства и малая часть дворянства. Они тяготели к православному Русскому государству, хотя католицизм создавал условия для распространения западной более развитой политической и материальной культуры, культы личной свободы [2].

Светские и церковные власти Речи Посполитой имели целью привести к католицизму не только высшие слои населения. По Брестской церковной унии 1596 г. на белорусских землях создана униатская (греко-католическая) церковь, подчиненная Папе Римскому. Насильственное введение униатства вызвало очередной всплеск этно-религиозного конфликта. Православное население видело в унии угрозу «русской» культуре, языку, вероисповеданию. Православные казаки угрожали открыть границы с Турцией, с которой Речь Посполитая находилась в состоянии войны, требуя возвращения свободы вероисповедания православным. В 1623 г. в Витебске возмущениями был убит униатский епископ Иосафат Кунцевич за то, что были закрыты православные храмы в Полоцке, Витебске, Орше, Могилеве, за то, что призывал к насилию против православных. Королевская комиссия за участие в убийстве И. Кунцевича приговорила к смертной казни 75 человек. Витебск был лишен магдебургского права и всех ранее подаренных прав и привилегий, был снят вечевой звон. Законами 1668 и 1674 гг. отступничество от католичества и униатства наказывалось изгнанием из государства. К концу XVIII в. около 80 % крестьян Беларуси являлись униатами. Существовала только одна православная епархия в Могилеве [1].

После разделов Речи Посполитой белорусские земли вошли в состав российского государства, и начался обратный перевод униатов в православие. В 1839 г. решением Полоцкого церковного собора униатская церковь превращалась в православную. По данным переписи 1897 года, количество православных составило 60 % от общего количества населения пяти белорусских губерний.

В 1918 г. СНК РСФСР принял декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Его цель – искоренение религии как пережитка прошлого. Религиозные ценности были вытеснены из сознания и образа жизни населения. В 1991 г. с распадом СССР начался процесс религиозного возрождения. На данный момент в Беларуси действует 25 конфессий и направлений. Доминирует общехристианская культура.

Отношения к религии в Беларуси определялись конкретно-историческими условиями, предпочтением правящей элиты, геополитическим положением белорусских земель на границе двух цивилизационных миров, проживанием большого числа этносов на сравнительно малой территории и т. д. Многовековая история показала неэффективность и деструктивность конфессиональных предпочтений, искусственных религиозных образований или запретов. Только толерантное отношение ко всем традиционным конфессиям будет способствовать национально-религиозной консолидации, а значит сохранению и развитию всего общества.

Литература

1. Галенченко, Г. Белоруссия и Россия: общества и государства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.manarchija.org/halenczanka>.
2. Кутузова, Н.А. Государство и религия: опыт взаимодействия в Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://cscr.ucoz.ru/publ/kutuzova_n_a_gosudarstvo_i_religija_opyt_vzaimodejstvija_v_belarusi/1-1-0-17.
3. Марозава, С.В. Контрреформация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pawet.net/library/history/bel_history/marozava/98/1/3/05/Контрреформация.html.

А.П. Елопов (г. Гомель, Беларусь)

«РУССКИЙ МИР» МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

Христиане знают, что Царство их Господа не от мира сего, и в нем нет уже ни Эллина, ни Иудея. Но во все время существования на земле христианства ему приходилось считаться с государственными границами и национальными особенностями, участвовать в строительстве цивилизаций и борьбе геополитических проектов. Порой это принималось как данность, с минимальной рефлексией, порой становилось темой для программных заявлений и стратегического планирования. Именно вторую ситуацию мы можем наблюдать сейчас в Русской Православной Церкви (РПЦ).

Возглавляющий ее с 2009 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл декларирует в качестве важного направления своей деятельности сохранение «...единства того духовно-культурного мира, который не в этническом,

а в историческом смысле можно назвать русским миром, зародившимся еще в киевской купели Крещения» (цит. по [1, с. 389]). При случае понятие «русский мир» Патриарх легко заменяет словом «Россия», подчеркивая, что имеется в виду не одна современная Российская Федерация, но также Беларусь и Украина, иначе, все те народы, прежде всего, восточнославянские, которых в религиозном отношении объединила РПЦ.

Целостность «русского мира» в понимании Патриарха Кирилла имеет и свое политическое обеспечение. Не отрицая государственный суверенитет Беларуси, Украины и других стран, существующих ныне на просторах бывшей Российской империи, Святейший высоко ценит державные труды тех, кто некогда собрал вокруг Москвы земли от Балтики до Тихого океана, умирил Смуту, победил Наполеона и Гитлера. С особым уважением Патриарх высказывается о святом благоверном князе Александре Невском, называя его подлинным создателем «русского мира», гением, более всех достойным стать олицетворением «Имени России».

Поразительно, но Предстоятель РПЦ, в ином контексте выступающий убежденным сторонником стратегического партнерства с Римско-Католической Церковью, выдвинул на роль самой выдающейся личности русской истории человека, который в церковном сознании прочно ассоциируется с противостоянием католической экспансии. Критикуя С. Хантингтона за пессимистическую концепцию «столкновения цивилизаций», Патриарх Кирилл видит историческую заслугу Александра Невского именно в его усилиях, в том числе военных, по преодолению «цивилизационной опасности» с Запада. Антиподом же Александра Невского Патриарх считает императора Петра I, который «...отказывается от нашего цивилизационного кода, от нашей системы ценностей, и Россия становится идеологическим, духовным придатком Запада, вариантом западной цивилизации, но на несколько этажей ниже...» [Там же, с. 283].

Горячая симпатия к Александру Невскому при отрицании позитивных плодов петровской европеизации обнаруживает антизападную направленность патриаршей концепции «русского мира» и позволяет установить ее идейную близость, если не генетическую преемственность с идеологией евразийства 1920 – 1930-х гг. Обращает на себя внимание глубокий пиетет, испытываемый Святейшим к личности и трудам Л. Гумилева, «последнего евразийца» и автора оригинальной теории этногенеза. Нам уже приходилось писать о том, что гумилевская историософия по своим основным интенциям враждебна библейской картине мира, поскольку имплицитно содержит в себе языческое обоготворение природы и вывод об антисистемном характере христианства [2]. Но Патриарх Кирилл все же прибегает к ней для подтверждения цивилизационной разнородности России и Запада. Тем самым он дает повод критикам усомниться, что его борьба за целостность «русского мира» питается, прежде всего, от незамутненных евангельских истоков.

Здесь таится немалая духовная опасность, на которую обычно указывают представители либерально-модернистских кругов современной РПЦ. Так, игумен Петр (Мещеринов), известный православный миссионер и публицист, с болью пишет о чрезмерной заполитизированности «церковного народа», о том, «...что Церкви в нашей жизни как бы много, ... а истинное христианство из жизни уходит; его не проповедует и не отстаивает Церковь, ибо она занята

более «важными» вещами» – национальным самосознанием, патриотизмом и т. п.» [3, с. 132].

Безусловно, эта ситуация возникла не при Патриархе Кирилле и даже не при его предшественнике; имея давние традиции в истории русского православия, в последние два десятилетия она лишь обострилась в связи с крахом великой империи, до поры до времени расширявшей и защищавшей «каноническую территорию» РПЦ. Но Патриарх Кирилл явно стремится обратить такое положение дел к вящей пользе Церкви, нацеливая ее на союз с влиятельными политическими силами, занятыми реинтеграцией постсоветского пространства. Кроме того, лично Патриарху борьба за традиционные ценности «русского мира» позволяет уйти от обвинений в модернизме со стороны многочисленных противников церковных реформ, которые Святейший запланировал и постепенно воплощает в жизнь. Можно вспомнить, как вырос в глазах православной общины авторитет новоизбранного Патриарха после того, как он летом 2009 года совершил архипастырскую поездку по Украине, решительно обличая распространенные здесь автокефалистские и антироссийские настроения.

Другое дело, что церковные активисты, готовые пойти крестным ходом за или, наоборот, против Патриарха, реально составляют меньшинство населения в трех восточнославянских республиках. Они заметно уступают тем соотечественникам, кто испытывает по отношению к современному Западу не возмущение и страх, а «белую» зависть и тягу к подражанию. Кроме того, многие исторические аргументы в пользу цивилизационной самостоятельности и единства «русского мира», убедительно звучащие для православных россиян, способны покорибить значительную часть интеллигенции и образованной молодежи Беларуси и Украины. А ведь поддержкой именно этих социальных групп очень дорожит современное руководство РПЦ.

В этой связи обращает на себя внимание деятельность сайта «Западная Русь» (<http://www.zapadrus.su/>), созданного с целью убедить белорусскую аудиторию в том, что наша страна – неотъемлемая часть восточнославянской православной цивилизации – Святой Руси. Концепция «русского мира» в исполнении «западнорусов» становится настоящим «прокрустовым ложем» для белорусской истории, в которой оказываются неудобными и лишними слишком многие знаменитые персонажи, события и явления – не только К. Калиновский и битва под Оршей, но и сам белорусский язык, отличный от русского и требующий к себе уважения.

Одна крайность порождает другую. Почти одновременно с началом реализации научно-просветительского проекта «Западная Русь» и в пик ему в Беларуси был запущен и обрел популярность издательский проект «Неизвестная история». На страницах книг, написанных или отредактированных А. Тарасом, РПЦ не только обрела репутацию силы, которая издавна и упорно денационализирует белорусский народ, но даже утратила свой православно-христианский облик, превратившись в дикую помесь несторианства и ислама (!). Конечно, вздорность этих антицерковных выпадов заслуживает опровержения со стороны РПЦ, но также побуждает ее к самокритике. Проводимая Московским Патриархатом работа по сохранению «русского мира» должна воистину вдохновляться Евангелием и считаться с исторической правдой. В противном случае она дискредитирует себя как попытка выдать за Святую Русь очередное издание великодержавного шовинизма и ксенофобии.

Литература

1. Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. – М.: Эксмо, 2009. – 560 с.
2. Елопов, А.П. Концепция Л. Гумилева и православие // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы: Материалы II международной научной конференции / под ред. В.В. Кириенко. – Гомель: УО «ГГТУ им. П.О. Сухого», 2001. – С. 50-51.
3. Игумен Петр (Мещеринов). Церковь и современность. Вопросы и ответы. – К.: Центр православной книги, 2008. – 272 с.

И.В. Жигал (г. Минск, Беларусь)

РЕЧЬ БЕНЕДИКТА XVI В РЕГЕНСБУРГЕ: СТОЛКНОВЕНИЕ МИРОВ

12 сентября 2006 года в университете города Регенсбург в Баварии Папа Римский Бенедикт XVI прочел лекцию, посвященную вопросам связи веры и разума, их взаимоотношениям. Своей лекцией Папа Римский вновь вернулся к достаточно старому богословскому спору о том, что должна ли вера быть разумным выбором человека или же она слепа и не может быть предметом размышлений и рефлексии? В конечном счете, это вопрос о свободе воли. Чтобы передать аудитории весь драматизм и актуальность этого вопроса, Папа Римский процитировал отрывок речи императора Византии Мануила II Палеолога (1391 – 1425) из его диалога с неким кади – мусульманским судьей: «Покажите мне, что нового принес пророк Мухаммед, и вы увидите только злое и бесчеловечное, такое, как его требование мечом распространять веру, которую он проповедовал». Эту фразу Бенедикт XVI хотел подвести к тому, что принятие веры не терпит насилия, что этот процесс должен происходить мирно. «Кто хочет привести кого-либо к вере, тот должен найти добрые слова и правильные мысли, а не пользоваться насилием и угрозами», – заявил Папа [1, с. 256]. Также Папа заявил, что эта фраза звучит «удивительно грубо» и «бесцеремонно», тем самым заранее предупредив любые попытки агрессии со стороны исламского мира. Но СМИ взяли слова императора без всякого контекста и представили их мусульманской публике как взгляды самого Папы, что и повлекло за собой грандиозный скандал.

Реакция мусульманского мира последовала незамедлительно. Она носила разный характер: от мирной до радикальной. Представители религиозных организаций, правительственных и общественных структур Кувейта, Египта, Алжира, Марокко и других мусульманских стран потребовали извинений и объяснений от руководства католической церкви. На улицах крупных городов Турции, Индонезии прошли массовые акции протеста. Критические замечания высказали духовные лица в Иордании, Кувейте, Палестине, Алжире, Марокко, Иране и в других мусульманских странах. Послы некоторых мусульманских стран были отозваны из Ватикана. В сентябре 2006 г. около десяти христианских храмов подверглись нападениям (при этом следует отметить, что пострадали не только католические храмы). В Сомали была убита монахиня-католичка 65-летняя сестра Леонелла Сгорбати. «Армия моджахедов» – одна из повстанческих

группировок, действующих в Ираке, пригрозила Ватикану и лично понтифику атакой смертников: «Мы клянемся Богу направить людей, которые так же хотят умереть, как ты хочешь жить» [1, с. 260].

Реакция со стороны Ватикана тоже была незамедлительной. В ответ на критику высказался Руководитель пресс-службы Ватикана Фредерико Ломбарди, заявив, что Бенедикт уважает ислам, но не приемлет насилие, мотивированное религией. «Определенно, что в намерения Святого отца не входило глубокое исследование джихада и исламского мировоззрения в этой области, еще менее этого он хотел оскорбить чувства верующих мусульман», – сказал Ломбарди [2]. А 17 сентября 2006 г. в речи перед молитвой Папа дал первый личный комментарий к случившемуся: «... я глубоко огорчен реакцией... в то время, как речь шла о цитате средневекового текста, не выражавшей никоим образом моего личного мнения... Надеюсь, что это поможет успокоить души...» [3].

Но самым важным шагом на пути к погашению конфликта стало приглашение понтификом представителей исламских религиозных организаций в свою летнюю резиденцию Кастель-Гандольфо в конце сентября 2006 года. Встреча произошла 24 сентября, в ходе ее Папа заявил следующее: «Я хотел бы вновь подчеркнуть глубочайшее уважение, которое я испытываю по отношению к мусульманскому миру. Диалог между исламом и христианством – жизненная необходимость, от которой во многом зависит наше будущее» [2]. Присутствующим на встрече очень понравились слова Папы. «Эта встреча является прекрасным, наиболее желательным шагом, какой только мог сделать Папа Римский», – заявил первый секретарь иранского посольства при Ватикане Ахмад Фахим. В свою очередь, иракский посол Альберт Элда заявил, что «настало время оставить прошлое позади и начать строить мосты дружбы».

Вышеперечисленные комментарии позволяют нам сделать вывод о том, что конфликт, стремительно набравший силу, благодаря своевременным мерам Папы Римского был частично погашен, дал время для дальнейшего сглаживания острых углов. Как правильно заметил вице-президент одной из самых крупных в Италии исламских организаций – Исламского религиозного сообщества – Яхья Поллавикини – «встреча стала отправной точкой по налаживанию диалога» [4].

Литература

1. Ислам в Европе архимандрит Августин (Никитин). – Санкт-Петербург: ЦСО, 2009. – 654
2. Ватикан и мусульмане. Часть 1: Регенсбургская речь // Богослов.RU [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslav.ru/text/405553.html>. – Дата доступа: 02.04.2011
3. 5 героических лет. Бенедикт XVI ведет через бурю авианосец Св. Петра // Ратцингер-Информ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.benediktvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=3061. – Дата доступа: 02.04.2011.
4. Папа в четвертый раз извинился за свои высказывания // Христианские новости. INVICTORY.ORG [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.invictory.org/issue7740.html>. – Дата доступа: 02.04.2011.

РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКО-ИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА В ВЕЛИКОБРИТАНИИ

Ислам на Западе воспринимается, прежде всего, как угроза – в том числе и в вопросах религиозного соперничества. В этой непростой ситуации актуальной становится цель данной статьи – анализ развития христианско-исламского диалога в условиях принимающей среды Великобритании.

Проблема адаптации иммигрантских общин и внедрение в британскую духовную жизнь новых религий, особенно ислама, вызвали озабоченность Церкви Англии. Вторая половина XX в. была знаменательна фактической утратой англиканством статуса национальной церкви, противоречивым развитием процесса секуляризации, продвижением экуменических тенденций и утверждением на Британских островах новых вероучений [1, с. 241]. Христианско-исламский диалог, в широком смысле, – это весь комплекс отношений, которые складываются между двумя религиями [2, с. vii; 3, с. 29]. Прежняя традиционная христианская полемика с исламом чаще всего стремилась продемонстрировать несостоятельность религии мусульман по сравнению с христианством, необоснованность претензий Мохаммеда на пророческую миссию, и претензий на то, что Коран является Словом Божьим. Но какими бы враждебными ни были установки одной религии по отношению к другой, между ними постоянно происходило общение, подспудный обмен мнениями. Этот сложный процесс в Великобритании находится на стадии институционального оформления.

Речь идет не только о дискуссиях и переговорах. Такой диалог вбирает в себя многие формы консультаций и соглашений, не исключает координации действий по конкретным вопросам [3, с. 29]. Первоначально муниципалитеты стремились наладить диалог с общинами в контексте британской политики, проводимой в отношении этнических меньшинств. Контакты осуществлялись на форумах, двусторонних встречах между англиканской церковью и мусульманскими общинами. На местных уровнях власти создавали специальные советы по связям с общинами. К ним можно отнести «Ислам на территории прихода» (Islam in the Parish, 1974), «Культе и молитва в исламе и христианстве» (Worship and Prayer in Islam and Christianity, 1975) и некоторые другие [4, с. 33]. Но затем проявления активного межрелигиозного диалога малозаметны. Ситуация начинает меняться в конце 90-х гг. XX в. В 1998 г. при содействии архиепископа Кентерберийского Дж. Кери вопрос о ведении диалога между христианством и исламом был поставлен на Ламбетской конференции Англиканского содружества, там же обсуждалась возможность организации двустороннего семинара ученых-христиан и ученых-мусульман на эту тему [1, с. 236]. Данная проблема обострилась при преемнике Кери архиепископе Р. Уильямсе. Растущая угроза исламского терроризма в мире и рост численности наиболее консолидированной исламской общины в Великобритании побудили его обратить особое внимание на установление взаимопонимания между христианским и исламским вероисповеданиями. В подходе к этой проблеме архиепископ проявил себя как деятель государственного и международного мас-

штаба. Об этом свидетельствуют его постоянные обращения к этой теме в интервью и на торжественных мероприятиях. Выход из сложившейся ситуации Уильямс видит в совместных действиях, которые возможны, если религиозные сообщества будут доверять друг другу. Широкий резонанс получила лекция архиепископа Кентерберийского «Гражданский и религиозный закон в Англии: религиозная перспектива» в 2008 г. [5]. СМИ вырвали цитату из общего контекста и представили речь Уильямса как заявление, что принятие элементов шариата в Великобритании неизбежно [7]. Бесспорно, архиепископ был неправильно понят: лекция в целом была посвящена размышлениям о религиозном праве и поиску универсальных его основ. Но в этом увидели, прежде всего, проявление слабости Церкви Англии в отношениях с исламом.

Британское общество ждет от Англиканской церкви твердости в вопросе взаимоотношений с исламом. Недавняя критика исламофобии со стороны С. Варси, вице-председателя Консервативной партии, вызвала волну протестов в прессе. Лорд Теббит резко, но вполне справедливо посоветовал баронессе зайти в христианские церкви и послушать, что там говорят о мусульманах, и сравнить это с тем, что нередко можно услышать от исламских радикалов, открыто проповедующих в мечетях Соединенного Королевства [6]. «Таймс» отметила, что «Англиканская церковь фактически путается в собственной рясе, пытаясь обнимать мусульманских клерикалов в своем вселенском объятии» [8].

Принимающей стороне важно определиться с партнерами в диалоге. Несмотря на то, что Запад воспринимает ислам сегодня как нечто монолитное, для этой религиозной системы характерно разнообразие идеологических форм, так называемый лимитированный плюрализм. Кроме преобладающих суннитов, среди мусульман Великобритании имеется также определенное число шиитов, в том числе исмаилитов, а также бехаитов и последователей секты «Ахмадийя», которую (как и секту друзов) многие мусульмане не признают принадлежащей исламу. Не стоит также недооценивать влияние в Великобритании суфийских братств. Кроме этого диаспоры выходцев из различных стран мусульманского Востока разделяют расхождения между салафитами, поборниками «чистого» ислама, мусульманскими модернизаторами и исламистами, носителями идей политизированного ислама, выступающими за возрождение халифата и установление мирового господства шариата (хотя эта классификация весьма условна). В некоторых случаях сложно проверить происхождение тех, кто утверждает, что является законным представителем мусульманского сообщества страны. Зачастую подразумевается одобрение на любую встречу, но на деле нередко игнорируются умеренные голоса, у которых нет доступа к щедрому саудовскому финансированию. Не известно, как велико влияние той или иной мусульманской организации, насколько она восприимчива к экстремизму. Однако главная черта британского мусульманского сообщества – отсутствие признанного лидера среди множества разнообразных исламских объединений.

Обостренная ситуация с мусульманами-иммигрантами в современной Великобритании, особенно после терактов 7 июля 2005 г. в Лондоне, осложняет диалог религий. Диалог предполагает желание понять другого, желание объективно оценить его утверждения и аргументы. Можно утверждать, что в стране все еще существует религиозная терпимость в отношении иных религий, а Церковь Англии открыта к диалогу с исламом. Но разрозненное

и в значительной мере подверженное радикализму мусульманское сообщество Великобритании на сегодняшний момент не способно к диалогу.

Литература

1. Великобритания в эпоху реформ / под ред. Ал.А. Громыко. – М.: Изд-во Весь Мир, 2007. – 536 с.
2. Журавский, А. Христиане и мусульмане от конфронтации к диалогу / А. Журавский // Христиане и мусульмане проблемы диалога / сост. А. Журавский. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – С. V-XXX.
3. Нуруллаев, А.А. Проблемы диалога религий в эпоху глобализации / А.А. Нуруллаев // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2001. – № 3. – С. 28-35.
4. Соболев, В.Г. Мусульманские общины в государствах Европейского Союза: проблемы и перспективы / В.Г. Соболев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. – 148 с.
5. Archbishop's Lecture – Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective / Archbishop of Canterbury Home Page. – 2008. – Mode of access: <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575> – Data of access: 11.02.2011.
6. Booth, R. Muslim leaders back Warsi's comments on Islamophobia / R. Booth // The Guardian. – 2011. – Jan 21. – P. 12.
7. Sharia law in UK is «unavoidable» / BBC. – 2008. – Mode of access: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232661.stm>. – Data of access: 11.02.2011.
8. Turner, J. Criticism is not prejudice, Baroness Warsi / J. Turner // The Times. – 2011. – Jan 22. – P. 25.

Л.С. Кармазинов (г. Могилев, Беларусь)

ОТНОШЕНИЕ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ К ИСКУССТВУ

ыНаиболее тесное взаимодействие религии и искусства как особых сфер культуры намечается в европейском феодальном обществе. Тесные связи и перекрестное функционирование религиозной и светски-аристократических субкультур становится сердцевинной эстетического и художественного самосознания, а также культуры феодального общества в целом. При этом место искусства, как и удельный вес эстетической ориентации, в этих субкультурах был диаметрально противоположным. Религиозное сознание, преодолев натуралистическую ориентацию язычества, должно было отрицать красоту реального мира и человека как его частицы в силу их материальности. Оно должно было подавлять «филокалию» (как называл Августин Блаженный любовь к красоте), считая ее «соблазном похоти». Этому соблазну противопоставлялся аскетизм, монашество, отшельничество, безбрачие, самобичевание. Религиозное сознание находило подлинную «умопостигаемую», «высшую» красоту в потустороннем мире, с которым человек может встретиться лишь после своей смерти, – не страшной, а желанной, потому что она позволяет праведному человеку сбросить с себя брэнную, уродливую и грубую, низменную оболочку ради встречи с носителем абсолютной красоты – Богом. Религия оказывается, таким образом, в плену неразрешимого противоречия – с одной стороны, необходимости, а с другой – невозможности объяснить «антиценность» мате-

риальной предметности бытия, если она сотворена творческой мощью Бога. Бог, судя по библейским текстам, сам был весьма доволен своим творением, оценивая каждый его день словом «хорошо».

Противоречивым оказалось отношение к искусству не только со стороны христианства, но и других мировых религий. С одной стороны, если божественное есть духовное, оно недоступно изображению, и изображение должно быть запрещено как святотатство, как подмена божественного человеческим, духовного – чувственно-материальным, то есть как опошление религиозного миропонимания. Этим можно объяснить решительный отказ от изобразительного искусства иудаизма и ислама, длительную полемику в Византии иконоборцев с иконопочитателями, которая в конечном счете закончилась победой последних, но при сохранении негативного отношения к искусству в некоторых сектах. Католицизм не только широко распахнул двери перед изобразительным искусством, но, подобно полужыческому буддизму, изо всех его видов отдавал предпочтение скульптуре. А вот православие отвергло услуги последней в силу ее предельной объемно-телесной материальности. Католицизм же допускал в мистериях и средства сценического действия, которые православие гневно отвергало как «игрища бесовские». Протестантизм, сближаясь в этом отношении с иконоборчеством, противопоставил такому широкому использованию в литургии всех художественных средств полностью порвавшее с язычеством интимно-психологическое общение верующих с Богом.

Однако ни одна религия не отказалась от услуг архитектуры, поскольку всем им необходим «дом Бога» как место встречи с ним массы верующих. Ни одна религия не отказалась и от использования прикладных искусств, начинаясь с одежды священнослужителей и кончая символическими предметами, используемыми в культовом обряде. Не могли отказаться мировые религии и от музыкальных средств, как минимум в молитвенном пении, если не в органной музыке или в других инструментальных формах, вплоть до джазовых... Примечательно в этой связи безусловное предпочтение, отдаваемое всеми мировыми религиями искусствам неизобразительным, поскольку они воплощают человеческие переживания и не воссоздают материальный мир.

Как бы ни был узок набор адаптируемых той или иной конфессией искусств и как бы ни был эстетически скромнен апробируемый ею художественный стиль (скажем, в синагоге и мечете по сравнению с католическим храмом), некий минимум художественных средств все же всегда необходим для эмоционального воздействия на верующих – оно (это воздействие) будет оказываться в этом случае через предметную среду храма и сам обряд богослужения. Чтобы религиозный обряд был привлекателен для возможно более широкого круга верующих, он должен вызывать эстетические эмоции: удовольствие, радость встречи с прекрасным и возвышенным как символическими проявлениями божественного. Религиозная субкультура оказывалась, таким образом, в клещах противоположных установок, порождая, как свидетельствует история эстетики, напряженные и безрезультатные поиски способа разрешения этого противоречия. И все же, почему религиозная субкультура на протяжении многовековой истории сохраняла внутри себя искусство? – она сохраняла его как способ воплощения мифа, как способ организации обрядового действия, теоретические же средства теологии, богословия и организационные действия церкви, на наш взгляд, имели второстепенное значение, ибо

были не способны осуществить прямое общение верующего с Богом. Отсюда – парадоксальность положения искусства в религиозной субкультуре: оно несамостоятельно, подчинено требованиям религиозного, а не эстетического сознания.

Чем можно объяснить этот парадокс? Он может быть объяснен только тем, что сила искусства как искусства заключается в его эмоциональной выразительности и «заразительности» (как называли это Ж.-М. Гюйо и Л. Толстой), в духовном познании и самопознании человека, в способности искусства выражать самые сокровенные и возвышенные устремления человека. Когда религиозное сознание давало художественному творчеству подобное содержание, искренне и истово воплощавшееся живописцами, архитекторами, писателями, их творения излучали духовную энергию, воздействие которой выходило далеко за пределы собственно религиозных переживаний и обеспечивало им непреходящую художественную ценность.

Литература

1. Бицилли, П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995.
2. Угринович, Д.М. Искусство и религия. – М., 1982.
3. Яковлев, Е.Г. Искусство и мировые религии. 2-е изд. – М., 1985.

Л.Я. Климуть (г. Могилев, Беларусь)

ОТНОШЕНИЯ МЕКСИКИ И ВАТИКАНА ПОСЛЕ МЕКСИКАНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Вопросы отношений церкви и государства в современном мире затрагивают не только проблемы свободы вероисповедания, а значит, свободы личности как таковой, но и такой аспект, как права человека. В последнее время именно этот аспект приобретает главное значение в дискуссиях о месте и роли церкви в государстве. Насущной представляется необходимость четко обозначить те границы, которые не может переступать государство в регулировании жизни своих граждан, в то же время гарантируя соблюдение прав представителей разных конфессий. История взаимоотношений Мексики и католической церкви может быть весьма информативной в изучении этой проблемы. В представленном докладе речь пойдет в первую очередь о том, как складывались отношения Мексиканского государства и официальных церковных структур после Мексиканской революции 1910 – 1917 гг.

На сегодняшний день в Мексике наблюдаются значительные изменения в официальном отношении к католической церкви. В то же время очевидно сокращение числа католиков и увеличение количества протестантов, хотя на сегодняшний день католиками являются более 95 % населения Мексики [2].

С другой стороны, несмотря на значительное ограничение деятельности церкви на протяжении XX в., католическая вера в Мексике отличается своей эмоциональностью, а религиозность принадлежит к определяющим чертам мексиканского национального характера.

Поворотным пунктом в отношениях между Мексиканским государством и католической церковью стала конституция 1917 г. Ряд статей Конституции 1917 г. содержал статьи, ограничивавшие деятельность церкви в Мексике. Статья 3 лишала церковь какой бы то ни было роли в начальном и среднем образовании. Статья 5 запрещала образование религиозных орденов. Статья 24 устанавливала, что все религиозные церемонии должны совершаться только в помещении. По статье 27 государство получало право собственности на церковные здания.

Самые значительные ограничения содержались в статье 130. В соответствии с ней церковный брак терял юридическое значение, органы государственной власти определяли количество служителей культа, управление церковными зданиями контролировалось государством. В разделе 9 четко было указано, что церковь не имеет права критиковать законы государства и власти в целом. [1]

Тем не менее за те 75 лет, в течение которых действовали эти принципы, т.е. до реформы 1992 г., они редко полностью вводились в действие. Когда государство все же совершило попытку воплотить их в жизнь, это привело к гражданской войне 1926 – 1929 гг. [3]

Реакция Ватикана на антиклерикальную направленность конституции была негативной. 18 ноября 1926 года папа Пий XI в энциклике *Iniquis Afflictisque* осудил действия мексиканского правительства, назвав их деятельностью плодами гордости и безумия. 29 сентября 1926 г. он издал энциклику *Acerba Animi*, в которой говорилось, что антиклерикальные статьи конституции отрицают основные и неотчуждаемые права церкви и верующих, и поэтому официальное руководство церкви приложит усилия к тому, чтобы воспрепятствовать воплощению этих принципов. В последние годы понтификата Пия XI отношения между Святым Престолом и Мексикой несколько улучшились. Несмотря на это, мексиканское законодательство ограничивало деятельность католического духовенства. Например, законы штата Веракрус вводили квоты на служение одного католического священника на сто тысяч жителей, одним из условий законного служения был гражданский брак священника. В третьей энциклике *Firmissimam Constantiam* от 28 марта 1937 г. Пий XI сравнил положение церкви в Мексике с ситуацией в СССР того времени.

Таким образом, отношения между католической церковью и государством в Мексике значительно ухудшились как на внутреннем, так и на международном уровне.

Однако 1930-е гг. были относительно спокойным периодом. Федеральное правительство не выражало на официальном уровне враждебности к католической церкви в Мексике, хотя проявления открытой агрессии по отношению к католикам наблюдались. Это был период внедрения т. наз. социалистического образования как в общественных, так и в частных школах (в 1946 г. вернулись к обычному положению о светском образовании).

С 1940 г. ситуация в Мексике резко изменилась. Генерал Мануэль Авила Камачо, новый президент (1940 – 1946), публично заявил, что он верит в Бога. С этого момента насильственного внедрения антиклерикальных статей конституции государство не предпринимало, хотя и самих этих статей не меняло. Это был вид молчаливого компромисса между правительством и церковью, целью которого было достижение согласия в обществе. В то же время сохра-

нение в действии статьи 130, ограничивавшей участие представителей церкви в политике, избавляло государство от сильного соперника. С другой стороны, такая ситуация давала церкви возможность обойти сложные политические вопросы и сконцентрироваться на перестройке своей структуры и усилении своего присутствия во всех регионах страны.

Со стороны Ватикана этот период также отмечен попытками сближения, что выразилось, в частности, в официальном визите папы Иоанна Павла II в Мексику в 1979 г. Правда, действующая конституция осложняла проведение этого визита, так как она де юре запрещала проведение месс вне церковного здания, что делало незаконными религиозные ритуалы, совершенные папой римским на открытом воздухе.

Однако в 1980-е гг. наблюдается разрушение этого молчаливого согласия между церковью и государством о соблюдении статус кво. Церковь считала антиклерикальные положения конституции анахронизмом. Она требовала права играть более заметную роль в национальных делах. В то же время церковь все более резко критиковала коррупцию в правительстве. В частности, Пасторский план мексиканского епископата на 1980 – 1982 гг. содержал критику политической системы Мексики. На взгляд римско-католической иерархии, демократия в Мексике существовала только в теории. В середине 1980-х гг. именно епископы в штатах Чиуауа и Сьюдад-Хуарес вынесли на суд публики информацию о фальсификации результатов выборов. Епископы других штатов обвиняли правительство в нарушении прав человека [2]. При этом церковь подчеркивала, что она остается над политическими партиями, однако священники несут моральную ответственность перед своей паствой и обязаны обличать все случаи нарушения христианской морали.

На международной арене положение правительства Мексики также становилось неприятным, что особенно проявилось при обсуждении Декларации ООН о свободе совести (1981). Уклонение Мексики вызывало вопросы по поводу ситуации с правами человека в этой стране. Таким образом, внутренние и внешние факторы заставили президента Салинаса предложить реформу конституции, которая и состоялась в 1992 г.

Следствием стали значительные изменения, среди них – установление дипломатических отношений между Ватиканом и Мексикой. В октябре 1992 г. и январе 1999 г. Иоанн Павел II совершил очередные поездки в Мексику. В 2007 г. состоялся официальный визит президента Мексики Кальдерона в Ватикан; правда, официальные пресс-релизы Ватикана по поводу этого визита довольно сдержанны.

Однако проблемы остаются. В частности, несмотря на поправку к конституции 2001 г., запрещающую любую дискриминацию в стране, многие ограничительные статьи сохраняются и противоречат как принципам самой конституции, так и документам ООН. По-видимому, неизбежными для правительства Мексики должны стать очередные шаги по улучшению отношений с верующими в своем государстве.

Литература

1. 1917 Constitution of Mexico [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.latinamericanstudies.org/mexico/1917-Constitution.htm>. – Date of access: 12.03.2011.

2. Religion [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.mongabay.com/history/mexico/mexico-religion_.html – Date of access: 12.03.2011.
3. Soberanes Fernandez, J.L. Mexico and the 1981 United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief / J.L. Soberanes Fernandez // Brigham Young University Law Review. – 2002. – P. 435-452.

П.Г. Космач (г. Минск, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ОБОСНОВАНИИ ВАЖНЕЙШИХ ПРИНЦИПОВ КОНСТИТУЦИИ США (по материалам сборника политических эссе «Федералист»)

К концу 1780-х гг. перед политической элитой США встал вопрос о дальнейшем укреплении союза. Потенциал «Статей конфедерации» был явно исчерпан, он тормозил процесс дальнейшей социально-экономической и политической интеграции штатов, естественная близость которых определялась общими традициями, схожестью государственно-правового устройства, совместным успешным опытом отстаивания прав и свобод. На Аннаполисской конференции (сентябрь 1786 г.), где присутствовали лишь 12 делегатов от пяти штатов, был принят документ, призывавший собраться представителей всех штатов в мае 1787 г. в Филадельфии на специальное совещание, призванное «привести в соответствие с насущными потребностями союза Конституцию федерального правительства» [3, с. 37].

Национальный Конституционный конвент, который был проведен с 25 мая по 17 сентября 1787 г., выработал проект нового основного закона союза штатов. Проект Конституции включал юридическую норму, согласно которой для занятия государственной должности не требовалась принадлежность к определенной религии [2, с. 40]. Вместе с тем ее текст подтверждал христианское летоисчисление и исключал воскресенье из числа рабочих дней. После утверждения девятью штатами основной закон вступал в силу. Этот процесс был завершен 21 июня 1788 г., когда конвент штата Нью-Гэмпшир ратифицировал Конституцию США.

Развернутая защита (в период ратификации) проекта основного закона США была представлена А. Гамильтоном, Дж. Джейем и Дж. Мэдисоном в эссе, публиковавшихся в газетах штата Нью-Йорк и известных под общим названием «Федералист». Их аргументация в пользу создания сильного федерального правительства строилась в том числе с привлечением религиозных положений. Дж. Джей, будущий первый председатель Верховного суда США, писал: «Эта страна и этот народ, похоже, были созданы друг для друга. По-видимому, план Провидения в том и состоял, чтобы наследие, столь богатое и достойное братской семьи народов, соединенных крепчайшими узами, никогда не дробилось на враждебные, соперничающие между собой государства» [5, с. 35]. Даже в целом светский настроенный Дж. Мэдисон посчитал необходимым написать следующее: «Какой благочестивый человек не узрит тут перст Божий – перст, столь часто и явно, к великому нашему облегчению, простирившийся над нами в критические моменты нашей революции» [5, с. 243].

С одной стороны, как отмечает современный российский исследователь С. Исаев, «Федералист» включает «ряд богословско-антропологических положений, на которые авторы ссылались как на нечто бесспорное для читателей» [1, с. 51]. Модифицированный (под влиянием «Великого пробуждения» протестантизма 1730 – 1740-х гг.) кальвинистский тезис об испорченности человеческой природы (вне зависимости от внешних обстоятельств) играл важную роль в защите федералистами принципа разделения властей. А. Гамильтон задавал своим оппонентам весьма характерные вопросы: «Что на практике республики менее привержены войне, чем монархии? Разве первые не управляются людьми, как и последние?» [5, с. 55]. Аналогичным было мнение Дж. Мэдисона: «Но разве сама необходимость в правлении красит человеческую природу? Будь люди ангелами, ни в каком правлении не было бы нужды. Если бы людьми правили ангелы, ни в каком надзоре за правительством – внешнем или внутреннем – не было бы нужды» [5, с. 347].

С другой стороны, авторы «Федералиста» признавали и наличие ряда положительных черт у человека, которые и создают возможность для конструктивного взаимодействия между людьми в обществе и, соответственно, для ограниченной государственной власти. Дж. Мэдисон и А. Гамильтон писали: «Но человеческой природе присущи и другие качества, оправдывающие также и известную долю уважения и доверия. Республиканская форма правления предполагает наличие этих качеств в более высокой степени, нежели любая другая» [5, с. 374]. Таким образом, признавая жизнеспособность республиканских идеалов при одновременном недоверии к прямой демократии, федералисты стремились обеспечить такое взаимное сдерживание различных социальных сил, которое не обернулось бы параличом государственной власти или ее избытком. Дж. Мэдисон отмечал: «При свободном правлении гражданские права должны быть в такой же безопасности, как и права религиозные. В первом случае их безопасность обеспечивается множеством интересов, во втором – множеством сект. В обоих случаях степень безопасности будет зависеть от числа различных интересов и числа сект, а это в свою очередь зависит от размеров территории страны и численности населения...» [5, с. 349].

Решение, предложенное и реализованное федералистами, сводилось к разделению властей на уровне федерального центра, полномочия которого разделялись со штатами. Данная система должна была служить важной опорой, необходимой для эффективного государственного управления, условием которого выступало подчинение власть придержащих требованиям объективной реальности и справедливости, а не произвольным желанием (как собственным, так и той или иной группы лиц). Эту «беспристрастность», воплощенную в принципе верховенства права, должна была обеспечить система сдержек и противовесов. В целом можно согласиться с заключением советского правоведа А. Старченко: «Американская правовая теория трактует конституционное право как собрание принятых народом божественно-разумных и абсолютно неизменных правил поведения людей» [4, с. 6]. Действительно, Дж. Мэдисон подчеркивал «важнейший принцип самосохранения, великий закон природы и Бога, гласящий, что безопасность и благосостояние народа суть те цели, которые преследуют все политические учреждения и которым эти учреждения должны быть принесены в жертву» [5, с. 298]. Однако и воля народа сама по себе авторами «Федералиста» не возводилась в абсолют. Так,

Дж. Мэдисон четко отделял народный разум от народных страстей, которые надлежало контролировать и регулировать правительству [5, с. 341].

Подводя итоги, отметим следующее. Положения, связанные с кальвинистскими представлениями об испорченности человеческой природы, использовались для обоснования общей концепции человека, общества, государства, которая легла в основу Конституции США. Эти положения играли важную роль в защите, во-первых, государственной власти вообще, во-вторых, необходимости разделения властей и создания системы сдержек и противовесов, в-третьих, принципа ограниченного государственного управления. Принцип верховенства права в то время подразумевал существование вечных и неизменных истин, имеющих трансцендентное основание, которые и должны были «открывать» и применять судьи и законодатели. Смысл свободы вероисповедания, установленной соответствующими частями Конституции США и Билля о правах, сводился прежде всего к недопустимости установления федеральной церкви, запрету на оказание прямой и исключительной федеральной государственной поддержки определенной конфессии.

Литература

1. Исаев, С. Какой тип протестантизма создал основу американской государственности? / С. Исаев // Русское открытие Америки: Сборник статей, посвященный 70-летию академика Николая Николаевича Болховитинова. – М.: РОС-СПЭН, 2002. – С. 50-57.
2. Конституция Соединенных Штатов (1787 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / сост. В.И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О.А. Жидкова. – М.: Прогресс, Универс, 1993. – С. 29-49.
3. Становление Американского государства / отв. ред. акад. А.А. Фурсенко. – СПб.: Наука, 1992. – 318 с.
4. Старченко, А. Философия права и принципы правосудия в США / А. Старченко. – М.: «Высшая школа», 1969. – 120 с.
5. Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джей: пер. с англ. / под общ. ред., с предисл. Н.Н. Яковлева, коммент. О.Л. Степановой. – М.: Прогресс – Литера, 1993. – 568 с.

Г.А. Круглова (г. Минск, Беларусь)

ХРИСТИАНСКАЯ ГЛОБАЛИСТИКА В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Современное состояние цивилизации качественно отличается от всех предшествующих этапов ее развития. Наша техногенная цивилизация вступает на такой этап развития, когда гуманистические ориентиры становятся исходными. В современных условиях мы наблюдаем колоссальный по масштабам и непредсказуемый по результатам дрейф веками устоявшихся смыслов, представлений об обществе и человеке.

Именно в этом направлении развитие межконфессионального диалога приобретает все большее значение, как для теории, так и для практики ре-

лигиоведения. В этом плане необходимо обратить самое пристальное внимание на исследование глобальных проблем, предлагаемых в учениях христианских церквей. Осмысление концепций «христианской глобалистики» является неотъемлемой частью разрабатываемых проектов «гуманистического глобализма» в плане преодоления различий и развертывания межконфессионального диалога.

Кроме того, решение глобальных проблем сегодня во многом влияет на развитие диалога между Западом и Востоком. Да и сам, так называемый междисциплинарный и межкультурный разлом «Восток-Запад» (ислам-христианство) находит наибольшее количество точек соприкосновения в деле решения глобальных проблем.

Комплекс идей «христианской глобалистики» в целом возможно и оправданно трактовать как существенный элемент интеллектуального потенциала людей, направленного на преодоление все новых и новых вызовов противоречивой эволюции современного человечества. При этом следует иметь в виду, что на фоне современных процессов глобализации, интерес к рассмотрению данных проблем постоянно возрастает не только у теоретиков христианства. Подобными исследованиями сегодня занимаются и представители других религиозных конфессий. Об этом свидетельствует ряд экуменических конференций, в работе которых в последние годы активно участвуют представители ислама, буддизма и других религий. Поэтому в современных условиях уже целесообразно говорить не просто о «христианской глобалистике», а о широком интеллектуальном направлении «религиозной глобалистики», которое уже достаточно заняло свое особое место в теоретических исследованиях наиболее острых проблем развития нашей цивилизации.

В свете анализа разнообразных проектов «перехода к информационной цивилизации» именно подобным разработкам принадлежит ведущая роль в плане ликвидации того «огромного напряжения, которое возникло между носителями «гражданских» (секуляризированных) и «трансцендентных» (религиозных) программ. К тому же не следует забывать о том, что в современной политике мировым религиям принадлежит далеко не последняя роль в установлении давно утраченной связи между Востоком и Западом путем взаимопроникновения ценностей двух сосуществующих миров, что неизбежно будет способствовать развитию межконфессионального диалога.

Несмотря на существенные разногласия в подходах различных конфессий христианства к общецивилизационным проблемам и наличия у них множества концепций, «христианская глобалистика» может быть охарактеризована рядом существенных признаков содержательного и концептуального единства.

Характерными чертами «христианской глобалистики» выступают: 1) апелляция преимущественно к сугубо личностным ценностям эмоциональной и духовной сферам жизни человека; 2) ориентация в первую очередь на морально-нравственные средства при определении возможных путей преодоления многомерного и разнофакторного глобального кризиса современной цивилизации Запада; 3) обращение к тем сферам культуры и человеческой психики, которые традиционно затрагивали прежде всего проблемы самосовершенствования человека и его сознания; 4) вера в возможность решения всех общечеловеческих проблем посредством улучшения индивидуальной сущности самого человека, обретения им должной гармонии с ценностями духов-

ного и религиозного плана; 5) обоснованность единым миропониманием христианства, предполагающим сходные представления об иерархии ценностей мира, об аксиологическом измерении общественного прогресса, о значимой роли веры в структуре мотиваций и поведения индивидов; 6) трактовка глобальных проблем как результата проявления греховной сущности человеческих существ, позитивное изменение которой возможно, в первую очередь, посредством «евангелизации человечества»; 7) активное использование, прежде всего католицизмом и протестантизмом разработок современной науки и философии – с первостепенным признанием в своих концепциях аргументации религиозного порядка; 8) рассмотрение глобальных проблем современности вне их действительного социального контекста, а ориентация на общезначимые оценки и выводы.

Главными духовными функциями «христианской глобалистики» в современных условиях выступают:

1) *мировоззренческая* – формирование гуманистического глобалистского мировоззрения, способного в определенных рамках не только сплотить христианские народы и культуры, но и способствовать нахождению взаимопонимания христианства с другими религиями;

2) *просветительская* – достижение христианами понимания того, что между личностью, обществом и природой должен существовать «предустановленный Богом» баланс, нарушение которого и привело к возникновению глобальных проблем современности;

3) *социально-политическая* – ориентация на те социально-политические силы (в проекции на проект Гуманистического глобализма), которые способны к поиску и достижению компромиссов, а также обращение к народам, стремящимся к собственному суверенному пути развития в рамках общего развития цивилизации;

4) *воспитательная* – обращение к личностным составляющим индивидуального человеческого духа, ориентация человека на гармонизацию его отношений со средой своего обитания; формирование нового видения своего места в постоянно развивающемся природном окружении;

5) *ценностная* – формирование определенной системы духовных, а точнее христианских ценностей, как единственно возможной для решения глобальных проблем в условиях современного кризиса.

Выделенные особенности концептуальной модели «христианской глобалистики» позволяют говорить о ее самостоятельности и значимости в рамках рассмотрения различного рода глобалистских разработок в современном цивилизационном процессе. При этом следует учитывать, что традиция собственно философского осмысления религиозных подходов к изучению глобальных проблем в нашей науке практически отсутствует.

В современных условиях, когда христианские церкви активно включаются во все сферы общественной жизни, необходимо четко представлять их основные теоретико-философские разработки и мировоззренческие подходы. В нашем обществе назрела объективная необходимость в изучении всего разнообразия социальных разработок христианских церквей, где первостепенное место занимают их концепции глобальных проблем.

Можно даже говорить о том, что именно глобальные угрозы станут той основой, которая позволит сгладить противоречия «Восток-Запад» и станут

основой для развертывания межконфессионального диалога. Исследование «христианской глобалистики» имеет в этом плане огромные перспективы. Теологи придадут универсальность всем своим концептуальным разработкам и по возможности пытаются повлиять на общественное развитие в целом. Именно поэтому «христианскую глобалистику», возможно и оправданно трактовать как существенный элемент интеллектуального потенциала людей, занимающий важное место в формировании системы глобальных ценностей и направленный на преодоление все новых и новых вызовов, предъявляемых противоречиями эволюции современного человечества.

Активное включение христианских церквей в решение глобальных проблем современности показывает, что происходящая модернизация религиозного вероучения не временное и преходящее явление. Оно является новой ориентацией религиозных структур для усиления своей значимости в обществе. Об этом же свидетельствует и особая роль религии в условиях глобализации международных отношений. Развертывание же межконфессионального диалога на основе разработки различных направлений «религиозной глобалистики» имеет значимые перспективы для развития всей нашей цивилизации.

А.Д. Кузьмин (г. Могилев, Беларусь)

ВОЗРОЖДЕНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ В БЕЛАРУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 19 – НАЧАЛЕ 20 вв.

Православные братства играли важную роль в истории Беларуси. Являясь объединениями, основанными, главным образом, по религиозному принципу, братства в то же время активно участвовали в экономической и политической жизни общества.

В Беларуси православные братства являлись опорой центральных властей, проводниками государственной идеологии, а впоследствии поддерживали монархические партии и организации. Например, активно сотрудничали с монархистами братства: Софийское в Гродно, Свято-Николаевское в Минске, Кирилло-Мефодиевское в Витебске и другие.

Работа братств должна была, по замыслу их руководителей, сплотить православное население края, вывести его из-под влияния революционных партий.

Первые православные братства на территории Беларуси упоминаются с 12 в. Наиболее активно, они стали создаваться в 16 – 17 вв. с целью защиты интересов православного населения Речи Посполитой. К началу 19 в. православные братства Беларуси постепенно исчезли. Часть из них во время существования Речи Посполитой стала униатской или вообще закрылась под давлением римско-католической церкви, другие прекратили свое существование после вхождения белорусских земель в состав Российской империи. По мнению дореволюционного историка Ф. Жудро, после присоединения Белоруссии к Российской империи и утверждения в ней уклада и духа российской церковной жизни указанные религиозные союзы должны были постепенно исчезнуть, так как «идея братств была не знакома русской церкви» [2, с. 84]. До

середины 19 в. сохранились только те братства, которые действовали в местечках, деревнях и селах западной и центральной Беларуси. Деятельность братств ограничивалась благоустройством своих приходских церквей и помощью в проведении богослужений.

В «эпоху великих реформ» 60-х гг. 19 в. деятельность православных братств стала возрождаться. Это было связано с несколькими причинами. Во-первых, в ходе буржуазных реформ ослабло влияние православной церкви на общественную жизнь. В новых сложившихся условиях православная церковь вынуждена была искать новые формы воздействия на общество. Во-вторых, в условиях подъема крестьянского движения и деятельности народников некоторые церковные и общественные деятели видели выход в необходимости возрождения церковной жизни. В-третьих, активизация просветительской деятельности в конце 50-х гг. 19 в. католического духовенства и польских помещиков в западных губерниях Российской империи подтолкнула правящих архиереев белорусско-литовских епархий и некоторых государственных деятелей Северо-Западного края обратить особое внимание на возрождение православных братств. Поэтому в Беларуси с 1863 г. стали интенсивно проводиться работы по созданию новых, восстановлению ранее существовавших и активизации действовавших в то время братств [1, с. 17].

Деятельность братств на территории Беларуси в рассматриваемый период протекала с различной интенсивностью.

В первое время после легализации, приблизительно до 1870 года, деятельность братств бурно развивалась. От почетных членов белорусских братств, проживающих в Санкт-Петербурге и других городах России, шли огромные средства. Братства активно включались в школьное просвещение, занимались украшением храмов, помощью бедным, организацией приютов для стариков и детей, богаделен и т. д. [5, с. 54].

Созданные в 60-х гг. 19 в. братства по масштабам своей деятельности делились на несколько категорий: епархиальные, уездные, приходские. Самыми распространенными в Беларуси были приходские братства.

В начале 70-х гг. 19 в. деятельность братств стала ослабевать. Большинство из них вообще закрылось. С начала 80-х гг. 19 в. наблюдался очередной подъем братского движения. В 1884 году вышли новые правила о церковно-приходских школах, благодаря которым начальная школа ставилась в неразрывную связь с церковью, от которой она в течение некоторого времени была отделена. Это вызвало объединение советов ведущих братств епархий с епархиальными училищными советами, что изменило расстановку сил в деятельности братств. С целью распространения грамотности и духовного просвещения 13 февраля 1883 г. было создано Могилевское Богоявленное братство, а 8 ноября 1887 г. – Витебское Свято-Владимирское [1, с. 19].

К началу 1893 г. на территории белорусско-литовских епархий существовало 33 православных братства. В Литовской епархии действовало 7 братств, в Минской – 22, в Могилевской и Полоцкой – по 2. Существование большого количества православных братств в Минской и Литовской епархиях объяснялось, на наш взгляд, необходимостью противодействия распространению католичества, которого придерживалась значительная часть населения указанных епархий. Все указанные братства продолжали существовать и в начале 20 в., когда наблюдался третий подъем братского движения.

Возрождение деятельности братств в начале 20 в. было связано с необходимостью активизации религиозно-просветительской деятельности православной церкви после издания 17 апреля 1905 г. закона «О веротерпимости», приведшего к активизации миссионерской деятельности неправославного духовенства.

Впервые в Российской империи были проведены региональные съезды, на которых присутствовали представители «западно-русских» православных братств. Первый такой съезд был организован в г. Минске 29-31 августа 1908 г. [3], а второй – в г. Вильно 2-5 августа 1909 г. В западных белорусско-литовских епархиях (Минской, Гродненской и Литовской) были также организованы епархиальные съезды представителей местных приходских братств.

Для усиления своего влияния среди населения и улучшения материального положения православных жителей Беларуси, облегчения условий их жизни белорусско-литовские братства в начале 20 в. обратили серьезное внимание на учреждение экономических организаций и учреждений взаимной помощи – потребительских лавок, артелей, ссудо-сберегательных касс, кредитных товариществ [1, с. 20].

С 1910 года братская деятельность стала постепенно затихать. Новый всплеск ее был вызван разразившейся в августе 1914 г. Первой мировой войной. Братства помогали раненым, семьям воинов, беженцам, сиротам. Организовывались приюты, появлялись братские санитарные дружины, собиралась одежда для воинов.

После октябрьской революции 1917 г. большинство православных братств прекратили свою деятельность, впрочем, некоторые из них просуществовали до начала 40-х годов 20 века [5, с. 57].

Таким образом, на территории Беларуси с целью укрепления позиций православной церкви и самодержавия, предотвращения ополячивания и окатоличивания белорусского населения с начала 60-х гг. 19 в. открывались новые и восстанавливались ранее существовавшие православные братства.

Литература

1. Восович, С.М. Возрождение и развитие православных братств в Беларуси в 1863 – 1914 гг. / С.М. Восович // *Веснік Мазырскага дзярж. пед. ун-та імя І.П. Шамякіна*. – 2009. – № 3. – С. 17-21.
2. Жудро, Ф. История Могилевского Богоявленского братства / Ф. Жудро. – Могилев: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1890. – 112 с.
3. Труды съезда представителей западно-русских православных братств, состоявшегося в городе Минске, по инициативе Минского православного братства во имя Животворящего Креста Господня 29-31 августа 1908 г. – Минск: Типография С.А. Некрасова, 1908. – 98 с.
4. Устав Могилевского Богоявленского братства // *Могилевские епархиальные ведомости*. – 1884. – № 31. – С. 285-290.
5. Шульга, Д. Православные братства в Беларуси с 1864 по 1917 годы / Д. Шульга // *Минские епархиальные ведомости*. – 2005. – № 4. – С. 54-57.

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1917 ГОДУ

Современные российские исследователи, такие как М.А. Бабкин, Т.Г. Леонтьева, Г.И. Шмелев в своих научных работах особое внимание уделяют изучению проблемы отношения Российской Православной Церкви (РПЦ) к революции и свержению монархического строя в 1917 г., а также взаимосвязи духовенства с властью и народом. Между тем, этот вопрос остается малоизученным и дискуссионным.

По мнению М.А. Бабкина, духовенство РПЦ на местах занимало неоднородную позицию относительно революционных событий: от выражения открытой радости по поводу свержения монархии (положительные эмоции были официально выражены в решении Всероссийского съезда военного и морского духовенства, состоявшегося в первых числах июля в Могилеве [1, с. 61]), до заявлений об аполитичном отношении к государственному перевороту. В частности, он отмечает, что 2 марта 1917 г. в покоях Московского митрополита состоялось частное собрание членов Синода и представителей столичного духовенства, на котором было признано необходимым установить связь с Исполнительным комитетом Государственной Думы. Это обстоятельство, как совершенно справедливо замечает М.А. Бабкин, дает основание утверждать, что Синод РПЦ признал Временное правительство еще до отречения Николая II от престола. Тем более, что решения, принятые в последующие дни и подписанные всем составом Синода, уже однозначно свидетельствовали о его выборе в пользу народовластия [2, с. 97-98]. Кроме того, в Декларации съезда духовенства и мирян, принятой на его заключительном заседании 12 июня 1917 г., падение монархии признавалось закономерным и «народоправие» объявлялось лучшей формой государственного устройства. Декларация гласила: «Приветствуем совершившийся политический переворот, давший церкви свободу самоуправления» [1, с. 68].

Исходя из анализа ряда резолюций церковных съездов, М.А. Бабкин делает вывод о том, что «в целом российское духовенство относилось к императорской власти как к переходной форме политической системы, соответствующей определенному историческому этапу развития России. Но впоследствии революционные иллюзии духовенства стали рассеиваться вместе с наступлением общего разочарования граждан России в политике Временного правительства. Во внутрицерковной жизни резко обозначился кризис власти. В результате, – подчеркивает автор, – священнослужители стали придерживаться более правых взглядов и даже переходить в оппозицию к революции» [1, с. 68-69].

М.А. Бабкин изучал также проблему, которая возникла перед РПЦ в то время – как и какую государственную власть следует почитать в молитвах? Это был очень важный момент в деятельности церкви, в ее взаимоотношениях с правительством и верующими [2, с. 98-99]. Автор отмечает, что в начале марта епархии РПЦ получили распоряжения о том, что «моления следует возносить за Богохранимую Державу Российскую и Благоверное Временное пра-

вительство ея». Так, уже 6 марта российский епископат был вынужден перестать возносить молитвы за царя. В определении Синода от 7 марта устанавливалась их новая последовательность: на всех основных службах государственная власть (Временное правительство) стала поминаться после церковной. То есть «первенство по чести» в измененных церковных богослужениях отдавалось церкви, а не государству [2, с. 99].

Исследования М.А. Бабкина дают основания утверждать, что РПЦ не была полностью «революционной». Она просто следовала за развитием событий, что косвенно облегчало ликвидацию самодержавия и приход к власти большевиков. А большевики, как писал Г.И. Шмелев, в ходе подготовки вооруженного восстания были даже заинтересованы в привлечении в свою партию православных верующих. «Мы должны не только допускать, но и сугубо привлекать всех рабочих, сохраняющих веру в Бога, в социал-демократическую партию, мы безусловно против малейшего оскорбления их религиозных убеждений», – писал В.И. Ленин. В предреволюционные годы, по данным Г.И. Шмелева, большевики выступали даже за активное участие духовенства в политической жизни и критиковали либералов, отрицающих такое участие [4, с. 39].

Г.И. Шмелев считает, что роль РПЦ в экономической и социальной жизни страны была значительной вплоть до октября 1917 г., т.к. она обладала солидным имуществом и денежными средствами. Он подчеркивает тот факт, что основная масса священнослужителей содержалась за счет оплаты прихожанами треб, добровольных пожертвований, а сельские священники и от ведения сельского хозяйства на выделенной церковному приходу земле [4, с. 37].

Т.Г. Леонтьева, в свою очередь, исследуя роль сельских священников в жизни общества ставит вопрос: «Могли ли традиционные наставники крестьян – сельские священники – к началу XX в. контролировать ситуацию в деревне?». И отвечая на него, она подчеркивает, что отношение к священникам оставалось позитивным лишь со стороны женщин (они искали помощь семье через приходские попечительства и т. п.). Дети же священников ощущали все невыгоды продолжения карьеры отцов. Да и сказывалось общее настроение церковной жизни, обернувшееся в начале XX в. развитием «ересей». Кроме того, начался процесс своеобразного политического определения духовенства: оставаясь главным идеологом в государстве, оно не смогло избежать воздействия общенационального кризиса [3, с. 35]. Т.Г. Леонтьева, в противоположность суждениям Г.И. Шмелева, пишет, что материальный достаток священников был небольшим, и эта «бедность не добавляла им социального веса» [3, с. 31]. Она отмечает, что после февраля 1917 г. духовенство сконцентрировалось на решении внутрицерковных проблем, а не на вопросах веры и миссионерства. Участились случаи настоящей политической борьбы среди лиц духовного звания, а катализатором последующего развала церковной жизни стали материальные трудности, связанные с отделением церкви от государства [3, с. 39].

По мнению Т.Г. Леонтьевой, «ни что не дискредитировало церковь и веру так эффективно, как внутрицерковный хаос». Духовенство оказалось совершенно неподготовленным к тому, чтобы остаться пастырями крестьян в первые революционные годы [3, с. 42].

Таким образом, проанализировав идейные установки по данной теме вышеупомянутых авторов, можно сделать вывод о том, что необходимо по-новому взглянуть на деятельность РПЦ в рассматриваемый период, переоце-

нить ее отношение к происходившим событиям того времени, роль и место православного духовенства в жизни государства и общества.

Литература

1. Бабкин, М.А. Приходское духовенство Российской православной церкви и свержение монархии в 1917 году / М.А. Бабкин // Вопросы истории. – 2003. – № 6. – С. 59-71.
2. Бабкин, М.А. Святейший синод Российской православной церкви и свержение монархии в 1917 году / М.А. Бабкин // Вопросы истории. – 2005. – № 2. – С. 97-109.
3. Леонтьева, Т.Г. Вера и бунт: духовенство в революционном обществе России начала 20 века / Т.Г. Леонтьева // Вопросы истории. – 2001. – № 1. – С. 29-43.
4. Шмелев, Г.М. Русская православная церковь, ее деятельность и экономика до и после 1917 года / Г.М. Шмелев // Вопросы истории. – 2003. – № 11. – С. 36-43.

А.В. Курьянович (г. Минск, Республика Беларусь)

МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ – ДЕПУТАТ ВЕРХОВНОГО СОВЕТА БЕЛАРУСИ XII СОЗЫВА

Весной 1990 г. в Беларуси состоялись очередные выборы в Верховный Совет. Их главная особенность в отличие от прошлых кампаний состояла в существенной либерализации избирательного процесса на волне горбачевской «перестройки».

В результате выборов в парламент попали 347 человек. Среди них оказалось 3 священнослужителя, в т.ч. митрополит Филарет [1, л. 119].

Митрополит Филарет (К.В. Вахромеев) родился в 1935 г. в Москве в семье служащих. 26 декабря 1989 г. Священный Синод дал согласие баллотироваться Филарету в народные депутаты Верховного Совета БССР. 17 марта 1990 г. К.В. Вахромеев был избран депутатом по Сторожовскому округу г. Минска.

Первый вопрос, который должны были решить новоизбранные парламентарии, касался формирования главного органа Верховного Совета – постоянных комиссий. Согласно Временному Регламенту, утвержденному депутатами 31 мая 1990 г., каждый депутат мог стать членом не более двух постоянных комиссий или не входить ни в одну из них.

Митрополит Филарет пожелал работать в постоянной комиссии по образованию, культуре и сохранению исторического наследия. Образование этой комиссии проходило в обстановке острых дебатов. Например, когда один из депутатов от оппозиции Белорусского народного фронта (БНФ) предложил добавить к названию комиссии слово «религия», он не получил поддержки [2, л. 204]. В конце концов, эта комиссия во главе с народным поэтом Беларуси Н.С. Гилевичем была сформирована.

В целом же постоянные комиссии Верховного Совета Беларуси были образованы в конце июня 1990 г. Митрополит Филарет выразил надежду на эффективную деятельность сформированных постоянных комиссий: «Образованные нами постоянные комиссии лучшим образом представляют нам ши-

рочайший спектр современных проблем белорусского общества на его пути к национальному возрождению». Обращаясь к народным избранникам, Филарет пообещал «молиться и думать обо всех, дабы дух разума, дух единения, дух примирения и мира возобладали над нашей слабой человеческим естеством» [3, л. 157].

В июле 1990 г. Филарет возглавил временную парламентскую комиссию по депутатской этике. Необходимость ее создания была вызвана тем, что политическая культура, у многих депутатов, к сожалению, оставляла желать лучшего. Вот, что, например, в одном из выступлений (и абсолютно справедливо) заявил депутат А.В. Давлюд: «Когда я ехал в Верховный Совет, то мечтал, что повышу тут свой культурный уровень, но заседания меня убедили, что я не только не подрасту в этом плане, но и снижу то, что имел до избрания. Как мы оскорбляем друг друга, какими эпитетами награждаем» [4, л. 98]. По словам А.В. Давлюда, не дай Бог, чтобы у многих депутатов оказалось хотя бы оружие пролетариата – булжик. В конце выступления А.В. Давлюд призвал обратиться к известному целителю А. Кашпировскому, чтобы провести несколько лечебных сеансов.

Мнение А.В. Давлюда была созвучно с позицией А.Г. Лукашенко, который утверждал, что поведением депутатов «мы убиваем» надежду людей на улучшение условий жизни [5, л. 164].

Правда, никто из депутатов не решался возглавить данную комиссию. Наконец, депутат Г.В. Сивицкий предложил кандидатуру Филарета и посоветовал ему включить в комиссию тех парламентариев, кто вел себя «благочинно» [6, л. 89].

Суть работы комиссии по депутатской этике заключалась в том, чтобы «заслушать депутата, который нарушил Временный Регламент, оскорбил честь и достоинство других депутатов, допустил выкрики, возгласы, если отсутствовал на двух и более заседаниях Верховного Совета» [50, л. 138]. Были озвучены и предполагаемые меры воздействия: наложение штрафа, лишение слова на трех или более пленарных заседаниях Верховного Совета, оглашение фактов нарушения через средства массовой информации.

Литература

1. Протокол № 4, протоколы регистрации и голосования, стенограмма, бюллетень №4 четвертого заседания Верховного Совета БССР двенадцатого созыва от 16 мая 1990 г. // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 968. – Оп. 1. – Д. 2739. – 158 л.
2. Протокол № 16, протоколы регистрации и голосования, стенограмма, бюллетень № 16 шестнадцатого заседания первой сессии Верховного Совета Республики Беларусь двенадцатого созыва от 1 июня 1990 г. // НА РБ. – Ф. 968. – Д. 2751. – 258 л.
3. Протокол № 8 протоколы регистрации и голосования, стенограмма, бюллетень № 18 восемнадцатого заседания первой сессии Верховного Совета Республики Беларусь двенадцатого созыва от 2 июня 1990 г. // НА РБ. – Ф. 968. – Д. 2753. – 238 л.
4. Протокол № 45, протоколы регистрации и голосования, стенограмма, бюллетень № 45 сорок пятого заседания 3-й сессии Верховного Совета БССР двенадцатого созыва от 31 января 1991 г. // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 968. – Оп. 1. – Д. 2892. – 111 л.

ДНЕВНИК СВЯЩЕННИКА Ф.И. НИКОНОВИЧА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ, ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ И ОРГАНИЗАЦИЙ НАЧАЛА ХХ ВЕКА

События начала прошлого века довольно хорошо освещены источниками и исследованы в историографии. Переизданы сотни томов воспоминаний и дневников очевидцев событий тех лет – переломных в истории всех народов, населявших Российскую империю. Большой интерес представляют дневниковые записи Ф.И. Никоновича – священника Витебской губернии, затерявшиеся среди «трудов» более маститых деятелей той эпохи. Может не высокое положение автора, скрыло то, что по своей информативности его дневник намного превосходит записки простого обывателя и представляет собой ценный исторический источник.

Федор Иосифович Никонович родился 17 февраля 1854 г. в семье протоиерея. Начальное образование он получил в Бешенковичской народном училище, затем пошел по пути, предначертанному положением его отца: учился в духовном училище, а затем и семинарии в Витебске. Возможно попыткой перемены во многом predetermined для выходца из семьи священнослужителя духовной карьеры было посещение Никоновичем классов рисования Академии художеств в Санкт-Петербурге. Однако выйти за рамки «традиции» не удалось: в 1876 г. его назначают псаломщиком храма Преображения Господня в селе Бочейково Лепельского уезда Витебской губернии. Там же он преподавал в местной народной школе. Спустя три года Никоновича рукоположили в священники, а в 1882 г. он стал настоятелем церкви в селе Казановка Лепельского уезда, где задержался почти на два десятка лет, работая одновременно в им же построенной церковно-приходской школе. В 1897 г. Никонович был переведен в Люцин настоятелем городского собора. Одновременно он являлся благочинным Люцинского уезда, председателем местного отделения Витебского епархиального Свято-Владимирского братства, законоучителем городского училища. За годы своего пребывания в Люцинском уезде открыл 5 школ церковно-приходских школ [1, с. 431].

Принимавший активное участие в церковной и общественной жизни, убежденный монархист Ф.И. Никонович был почти идеальным кандидатом в депутаты Государственной думы для местных властей. 16 октября 1907 г. он был избран в «народное представительство» от общего состава выборщиков Витебского губернского избирательного собрания. 15 ноября того же года III Дума начала свою работу. 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 [2]. Поскольку Никонович являлся членом ряда думских комиссий (по делам православной церкви, по упразднению чиншевого права, по городским делам), а с марта 1908 г. – членом Особого совещания по делам внешней

и внутренней миссии Св. Синода, одновременно состоя в нескольких монархических партиях и организациях, его дневник представляется ценнейшим источником по истории как церковной, так и общественно-политической жизни начала XX века.

Ф.И. Никонович рисует картину деятельности Государственной думы, воспринятую глазами рядового депутата. Информацию, представленную в дневнике можно разбить на отдельные блоки. Первый включает в себя сведения о прениях в общих заседаниях Думы. Наиболее подробно освещается обсуждение законодательных мер по указу 9 ноября 1906 г. (Столыпинская земельная реформа), вероисповедальных вопросов (реформа церковной школы, положение старообрядцев), преобразования местного судопроизводства. Второй блок содержит информацию о работе комиссий «народного представительства»: по делам православной церкви, по городским делам, чиншевой, бюджетной, по народному образованию и других. Третий блок касается запросов Государственной думы правительству и прениям по ним: о преобразовании католических костелов в православные церкви, о провокаторстве Е.Ф. Азефа и т. п.

В четвертом блоке дается характеристика социальных групп и фракций в Думе. 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» [2, 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.

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. В дневнике содержится интересная информация об этих организациях. Также Никонович записывал известия и о других общественных объединениях: академическом союзе студентов, монархическом союзе рабочих, Союзе русского народа. К последнему он относился негативно, записав свои впечатления о съезде «союзников» в феврале 1908 г.: «Слишком крайние по своим убеждениям эти люди. После первого заседания не стало охоты посещать следующие» [3, с. 304-305].

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

Отдельный сюжет в дневнике – борьба монархистов за реформу избирательного законодательства в Государственный совет: расширение представительства от православного населения Беларуси и Правобережной Украины, устранение из верхней палаты польских помещиков. Ф.И. Никонович детально рассказывает об аудиенции у Николая II 2 мая 1909 г., участником которой был сам. Прием состоялся в Царскосельском дворце в комнате-библиотеке, расположенной рядом с кабинетом царя. Делегатов расставили по губерниям квадратом вдоль стен. Всего присутствовало 37 человек. В половине третьего пополудни к ним вышел император. Архиепископ Виленский Никандр обратился к нему с речью, а затем преподнес особую петицию от имени депутации. Обойдя уполномоченных и членов Государственной думы, Николай II получил благословение у епископов, обменявшись с каждым из них несколькими словами, причем более продолжительный разговор состоялся с Никандром. В заключение царь поблагодарил делегацию за выражение верноподданнических чувств и пообещал, что «справедливое желание русского представительства в Государственном совете будет удовлетворено в полной мере» [2, с. 118].

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 [1, с. 431].

Таким образом, дневник Ф.И. Никоновича дает довольно полную картину жизни Думы, монархического лагеря, церкви, показанную как бы изнутри, очевидцем, в т. ч. детали событий, которые не нашли отражения ни в официальном делопроизводстве, ни в партийных бумагах, ни на страницах прессы. В этом и заключается основное значение дневника как исторического источника.

Литература

1. 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.
2. Никонович, Ф.И. Из дневника члена Государственной Думы от Витебской губернии протоирея о. Федора Никоновича / Ф.И. Никонович. – Витебск, 1912. – 272 с.
3. [Никонович, Ф.И.] Из дневника члена Государственной Думы. – Священника. Февраль 1908-й год // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1908. – 8-15 апреля. – С. 300-307.

Т.В. Лемешова, В.Н. Семенова (г. Минск, Беларусь)

ПОЛОЖЕНИЕ РПЦ НА ТЕРРИТОРИИ БССР (1920 – 40 гг. XX в.)

Советская власть, стремясь провести «идейно-бытовое воспитание», необходимое для построения социализма, осознавала необходимость борьбы с влиянием церкви. Борьба с религиозностью велась по трем основным направлениям с преобладанием того или иного в определенный период. 1917 – 1922 гг. – борьба с экономической независимостью церкви. 1923 – 1929 гг. –

попытки дискредитировать, разрушить церковь «изнутри». 1930 – 1939 гг. – физическое уничтожение храмов и священников.

Подрыв экономического благополучия церкви начинается с Декрета о земле (октябрь 1917 г.). Согласно Декрету земля монастырей и церквей «отчуждается безвозмездно, обращается во всенародное достояние и переходит в пользование всех трудящихся на ней» [1, с. 16]. 20 января 1918 г. Декретом «О свободе совести, церковных и религиозных обществ» провозглашается отделение церкви от государства и школы от церкви. Все имущество церковных и религиозных обществ объявляется народным достоянием. С разрешения местной власти храмы могли быть переданы по договору религиозным обществам в бесплатное пользование, но за малейшее нарушение договора, даже самое формальное, общество закрывалось, а храм конфисковывался, вместе со всем имуществом. «У православной церкви было изъято 827 500 десятин монастырской земли со всем инвентарем и скотом, национализировано 84 монастырских завода, 704 гостиницы, 1112 доходных домов, 436 молочных ферм, 602 скотных двора, 311 пасек» [2, с. 28].

Существенным источником доходов для церкви являлись паломничества верующих. В августе 1920 г. НК юстиции РСФСР разослал исполкомам местных Советов циркуляр о ликвидации святых мощей. 27 декабря 1921 г. ВЦИК принял Декрет о церковных ценностях. В соответствии с Декретом церковные ценности были разделены на три группы, подлежали изъятию и распределялись согласно своей ценности: 1) «имущество, имеющее историко-художественное значение». Оно поступало в ведение отдела по делам музеев и охраны памятников искусства и старины НК просвещения; 2) «имущество материальной ценности». Предполагалась его передача в Государственное хранилище ценностей РСФСР; 3) «имущество обиходного характера», которое передавалось в распоряжение местных Советов. Секретная инструкция от 4 марта 1922 г. изъятие церковных ценностей определяла как ликвидацию. Ликвидации не подлежали ценности, созданные до 1725 г. Экспроприация церковных ценностей проводилась под благовидным предлогом помощи голодающим Поволжья. Глава православной церкви в Беларуси епископ Мелхиседек (М. Паевский) высказался за добровольную сдачу церковных ценностей, кроме сакраментальных. Результаты экспроприации в БССР были достаточно скромные: 65 пудов серебра вывезено из церквей, костелов и синагог. Это связано с тем, что во время Первой мировой войны часть имущества православной церкви была эвакуировано в глубь России.

26 августа 1922 г. НК юстиции запретил служителям культа совершать обряд крещения и венчания без их регистрации в отделе ЗАГС. К середине 20 гг. XX в. пожертвования верующих и плата за отправление таинств стали единственным и очень скромным доходом церкви.

Разрушение церкви «изнутри» носило планомерный характер. Раскол православной церкви, который произошел на Поместном Соборе 1917 – 1918 гг., и появление обновленцев способствовали ослаблению РПЦ. Обновленцы открыто выразили свою поддержку советской власти и призвали, нарушив сложившиеся традиции, провести реформы в догматике, богослужении и укладе православной религии. Этот раскол сознательно поддерживался и направлялся властями, рассчитывавшими таким образом добиться окончательной дискредитации и самоликвидации православной церкви. Именно по этой при-

чине обновленцы пользовались поддержкой государства. Для углубления раскола использовались спецслужбы. В газетах раскол освещался как проявление разложения церкви.

Всяческим образом советская власть стремилась дискредитировать духовство: служители культа лишались избирательных прав, привлекались к трудовой повинности, не имели права работать в отделах образования, управления, продовольствия, инспекции и т. п. С октября 1922 г. за всеми священнослужителями было установлено оперативное наблюдение.

Борьба с религиозной обрядностью была тщательно продумана и разработана и предполагала искоренение старой и установление новой обрядности. В дни религиозных праздников проводились собрания в трудовых коллективах, субботники, митинги и т. п. Вместо имен святых, блаженных, апостолов детям стали давать революционные имена (Октябрина, Рем и т. п.). Вместо крестин стали праздновать октябрины, вместо венчания – «красные свадьбы» с присутствием представителей партийных и комсомольских организаций. В период 1926 – 1927 гг. к ответственности за участие в религиозных таинствах было привлечено 55 человек, в 1928 г. – 108 [3, с. 175].

В 1925 г. в СССР создается массовая антирелигиозная организация – Союз воинствующих безбожников. В БССР Союз начал действовать в 1926 г. В 1930 г. в СВБ БССР входило 42,2 тыс. человек, в 1932 г. – 217 тыс. человек.

Этап физического уничтожения храмов и священников начался 29 апреля 1934 г. Совет труда и обороны СССР принял постановление «О заготовке колокольной бронзы». БССР должна была сдать 100 т. В сентябре 1934 г. 100 тонн заменили на 150 тонн. Разнарядка была выполнена: все храмы лишились колоколов.

В августе 1934 г. СНК БССР принял постановление об использовании молитвенных домов как зернохранилищ. По данным НКВД БССР, в дореволюционной Беларуси было 1445 православных церквей, к январю 1937 г. было закрыто 1371 церковь.

«Чтобы покончить с религией путем выживания попа», использовалось раскулачивание священников, установление завышенного налога. За неуплату налога священнослужители получали от 1 до 5 лет исправительно-трудовых лагерей. В борьбе с высшим духовенством советская власть вынуждена была проявлять изобретательность: раскрывать деятельность несуществующих антисоветских организаций, шпионские заговоры германской, польской, японской разведок и т. п. В 1933 г. ПП ОГПУ по БССР ликвидировало контрреволюционную организацию «Истинная православная церковь», в 1937 г. – шпионско-контрреволюционную организацию «Белорусская автокефальная церковь», 1938 г. – шпионско-повстанческие организации церковников.

Уже с начала 1920-х годов духовенство в Советской Беларуси подвергалось жестоким репрессиям. Только за 1922 год был расстрелян 201 представитель православного духовенства. А за 1937 год и пять месяцев 1938 года в республике было осуждено 3247 служителей православной церкви. Среди них один митрополит, пять архиепископов, 420 священников и монахов. Около 2000 духовных лиц были расстреляны или погибли в лагерях.

=В 1917 году в СССР было около 78 тыс. действующих православных храмов. К 1939 году их осталось около сотни. В 1917 году в храмах служили почти 100 тысяч священников. К 1939 году на свободе оставались всего лишь около

500 из них. В 1918 году были закрыты все духовные учебные заведения. К 1939 году не осталось ни одного действующего монастыря. В Беларуси до начала первой мировой войны насчитывалось 3552 православных церкви, 470 часовен, действовали 21 мужской и 14 женских монастырей. Из 4000 школ около половины были церковно-приходскими. Действовали четыре духовные семинарии: в Минске, Могилеве, Витебске и Вильно. К концу 1936 года в Беларуси осталось 74 действующих храма.

Литература

1. Декреты Советской власти. – Т. 1. – М., 1957.
2. Корзун, М.С. Русская православная церковь. 1917 – 1945 гг. – Мн., 1987.
3. Канфесіі на Беларусі (канец XVII – XX стст.). – Мн., 1998.
4. Саидбаев, С. Политика и религия // Соц.-полит. науки. – 1991. – № 9. – С. 45-53.

В.В. Литвин-Савич (г. Минск, Беларусь)

ИГРА В ПОДДАВКИ КАК СПОСОБ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛЕМИКИ КАТОЛИЦИЗМА И ПРАВОСЛАВИЯ (на материале «Dwutygodnika Diecezalnego Wilenskiego» (1911)

Жестокая тяжба между православием и католичеством уже с XIII перекинулась из Византии в Киев через сочинения «о стязании с латиною» и продолжалась веками на славянских землях с большей или меньшей ожесточенностью. И когда Николай II 17 апреля 1905 г. подписал т.н. Указ о веротерпимости, едва ли кто-либо испытывал иллюзии, что Указ положит конец бесконечному спору двух христианских конфессий.

Как пишет В.В. Яновская «Указ о веротерпимости, хоть и стал основополагающим в конфессиональной политике правительства Российской империи, однако не означал полного отказа от прошлого... Он не поколебал позиций православной церкви. Как и до этого времени, государственные законы считали ее «первенствующей и господствующей». [1, с. 75]. Это означало, что деятельность римско-католического костела ограничивалась целым рядом запретов и ограничений. Одним из самых важных были запреты на критику православия и на пропаганду католицизма. Особенное значение они приобретали в условиях конфессиональной смешанности населения белорусско-литовских губерний Северо-Западного края. Сложившаяся коллизия взаимоотношений римско-католического костела, православной церкви и светских властей достаточно выразительно предстает в деятельности официального органа епископской Курии Виленской католической епархии «Dwutygodnika Diecezalnego Wilenskiego», (DDW), начавшего выходить в январе 1910 г. Польский исследователь А. Романовский это событие называет переломным в развитии виленской католической прессы [2, с. 261]. DDW был создан как орган чисто административного характера, но его редактор ксендз Станислав Мацеевич, депутат III и IV созывов Государственной думы, сумел превратить его в орган печати, оказавший большое косвенное воздействие на огромную аудиторию верующих-католиков Виленской епархии, насчитывающую без малого полтора милли-

она человек. Рассчитанный на ограниченный круг читателей – католический клир епархии, он и продолжал оставаться им во всю пору своего существования (1910 – 1914). Вместе с тем он стал школой воспитания, источником эмоционального, политического, национального протеста ксендзов епархии, которые уже в меру своих возможностей, сил, способностей старались передать их пастве. Как это достигалось? «DDW» имел обычные для такого издания разделы: «Официальный отдел»с подразделами «Акты апостальской столицы», «Работа ординаториата», «Распоряжения светских властей». Разделы «Из православного мира», «Из католической жизни во всем мире», «Из Вильно и епархии», которые имели достаточно много постоянных рубрик: «Изменения у духовенства», «Суды и наказания» или просто «Наказания», «Ксендзы под судом», «Судебное дело», «Предупреждение», «Отказ», «Антикатолическая пропаганда», «Переход в православие», «Закрытие костелов (и каплиц)». Как видим, рубрики говорящие, тем более для посвященных. Вся эта информация никак не комментировалась. Лишь иногда «DDW» позволял себе такие, например, заголовки: «Новый враг католицизма у нас». Но весь материал, тем не менее, всегда оказывался наполненным значительным критическим накалом. «Замены в духовенстве производились обычно по распоряжению министра внутренних дел или губернатора. Поэтому было ясно, что это, как правило, означало. В «Отказах» обычно шло перечисление отказов со стороны властей в утверждении тех, или иных клириков, предложенных католической администрацией в качестве настоятелей, vikариев и пр. на вакантные места. Такие отказы были столь частыми, что создавалась стойкая картина упорного противодействия властей любым попыткам католической церкви наладить свое нормальное функционирование. В рубриках «Ксендзы под судом», «Судебное дело», помимо информации о предании ксендзов суду, содержались указания на определенные статьи и параграфы уголовного кодекса, указывались меры наказания и размеры штрафов. Публикуемое в разделе «Распоряжения светских властей» также не могло постоянно не вызывать внутренний протест т.к. почти непременно содержало сведения об ограничениях в правах, о запретах и о наказаниях за их нарушения. В результате перед взором читателя «DDW» создавалась достаточно цельная картина почти тотального преследования римско-католического костела в России. С другой стороны, становилось очевидным, что обстановка вынуждала ксендзов в своей повседневной деятельности не останавливаться перед почти перманентным нарушением мер, запретов и ограничений, устанавливаемых светскими властями.

Эта картина дополнялась односторонней критикой католицизма со стороны прессы, и главным образом, православной. В Вильно подобную деятельность в начале XX в. очень активно и агрессивно вел такой традиционный форпост православия на Литве как «Вестник Виленского братства святого Духа». Удивлял только необычайно низкий уровень критики. И это было характерно не только для Литвы, но и для всей России. Поразил он не только издателей «DDW», но такого амбивалентного ревнителя православия как В.В. Розанов. Великий публицист пытался разгадать загадку и обнаружил, что она уже разгадана в 1885 г. В.С. Соловьевым. Вот в чем разгадка: в России «религиозная и церковная истина вся сполна находится на сохранении в крепком казенном

сундуке за казенными печатями и под стражею надежных часовых. Безопасность полная, но живого интереса никакого. Где-то далеко происходит религиозная борьба, но нас это не касается. У наших пастырей нет равноправных противников. Враги православия находятся вне сферы нашего действия, если же попадают в нее, то лишь со связанными руками и заткнутым ртом» [3, с. 205]. «Не внутренняя потребность религиозного ума... – пишет В.С. Соловьев, а лишь установленный обычай... заставляют наших церковных время от времени ополчаться в защиту православия!» Именно поэтому, заключает он – «все написанное ими и неумно, и недаровито, и даже иногда и прямо недобросовестно» [3, с. 205].

«Враги православия» из «DDW», будучи «со связанными руками и заткнутым ртом», могли лишь сыграть в поддавки. Ведь утверждали же В.С. Соловьев (и упоенно цитировавший его В.В. Розанов), что православные «полемисты... знают, что с противниками своими лицом к лицу не встретятся, что чужие их не читают». [4, с. 175]. Ан нет! Их добросовестно прочитали и перепечатали в «DDW» почти без комментариев, без больших хлопот, как бы играя, «Трактовку папизма и католицизма» редактора Братского Вестника архимандрита Иоанна [5, с. 187-189] и его же Православный священник и римско-католический ксендз [5, с. 244-245]. Но зачем? Только потому ли, что «DDW» для ксендзов епархии был и коллективным агитатором, и коллективным организатором, и методологическим семинаром? Но зачем же учить ученых?

Разгадка крылась в следующей фразе небольшого комментария ко второй из статей о Иоанна из «Вестника Православного Братства св. Духа»: «Очень жаль, что ревизоры консистории, которые так внимательно читают наш «DDW», не заглянули в ежегодники «Вестника» – быть может там они имели бы улов побогаче, чем в «бумагах» католических» [5, с. 244-245]. Не имея надежды, что ревизоры заглянут в «Вестник» редакторы «DDW» перепечатали статью архимандрита Иоанна. «В деле соглашения с поляками», которая, говоря словами деликатнейшего В.С. Соловьева, «написана» и неумно, и недаровито, и даже иногда и прямо недобросовестно» [3, с. 205] – Смотрите, господа ревизоры, не отворачивайтесь: факт налицо!

Мизансцена, нарисованная В.В. Розановым (по другому поводу), здесь будет весьма кстати: «мокрый учитель – “обруситель”, над которым за спиной подсмеивается ксендз» [4, с. 304]. Но мы ее поправим, ради пущей достоверности: учитель-«обруситель», облаченный в сутану православного священника, рядом – чиновник-ревизор из консистории, а перед ними – ксендз. Но он не смеется, а на лице его тревога и озабоченность.

Литература

1. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі ў 1863 – 1914 г. / В.В. Яноўская. – Мінск, 2002.
2. Romanowski, A. Młoda Polska wilenska / A. Romanowski. – Warszawa, 1995.
3. Соловьев, В.С. Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо С.А. Рачинскому // собр. соч. Т. IV / В.С. Соловьев. – Брюссель, 1966.
4. Розанов, В.В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 г. / В.В. Розанов. – Москва, 2004.
5. Dwutygodnik Diecezjalny Wilenski, 1911.

СОТРУДНИЧЕСТВО ПРЕСВИТЕРИАН США И КОРЕИ С БАПТИСТАМИ, ПЯТИДЕСЯТНИКАМИ, ЛЮТЕРАНАМИ И ПРАВОСЛАВНЫМИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Пресвитерианская церковь организационно оформилась в Великобритании в середине XVII века и сегодня достаточно широко представлена в мире, объединяя в своих приходах свыше 60 млн верующих. Крупнейшие общины пресвитериан находятся в Великобритании (северная Ирландия, Шотландия), Новой Зеландии, Австралии, США, Канаде, Бразилии, Мексике, Гане, ЮАР, Лесото, Камеруне, Нигерии и Корее.

В Республике Беларусь пресвитерианство появилось в 1990-х гг. и представлено одной религиозной общиной «Церковь Святой Троицы», действующей в Могилеве и зарегистрированной в 2004 году. Могилевская община поддерживает религиозные отношения с пресвитерианскими организациями в России и Корее, а также сотрудничает с лютеранскими церквями Беларуси, России и Германии.

В свою очередь пресвитерианские церкви США, объединенные в более чем 10 союзов, также проявляют заинтересованность в установлении отношений с религиозными организациями в Республике Беларусь, независимо от их конфессиональной принадлежности. Речь идет, прежде всего, об экуменическом сотрудничестве с общинами баптистов, пятидесятников, лютеран и православных. В качестве примера можно рассмотреть деятельность Пресвитерианской церкви из США, которая реализовывает несколько программ поддержки так называемых «партнерских церквей и организаций» в Беларуси – Белорусской Православной Церкви и Союза евангельских христиан баптистов. Программа сотрудничества включает в себя ряд социальных проектов, в частности, оказание помощи семьям и детям, пострадавшим от аварии на Чернобыльской АЭС, материальную поддержку наиболее нуждающихся граждан, работу с жертвами СПИДа, женское и тюремное служение, а также предоставление желающим возможности получить в Христианском университете краткосрочное теологическое образование. Кроме того, пресвитериане США выделяют средства белорусским баптистам на строительство молитвенных домов. Все контакты между Пресвитерианской церковью и ее партнерами в Беларуси осуществляются в рамках экуменического сотрудничества, осуществляемого по инициативе восточноевропейского офиса Всемирного совета церквей.

Эта деятельность вписывается в проект Всемирного альянса реформаторских церквей, координатором которого выступает Международный реформаторский центр Джона Нокса (*the John Knox International Reformation Centre*). Его цель заключается в содействии установлению и развитию религиозных отношений между пресвитерианскими и реформаторскими общинами по всему миру [1].

Как уже говорилось, пресвитериане США материально поддерживают баптистские общины в Беларуси. Такая помощь в строительстве молитвенного дома была оказана религиозной общине евангельских христиан баптистов

«Вифлеем» в Минске. Помимо этого, общине был передан в дар автомобиль, а для молодежи был организован летний оздоровительный лагерь, в котором изучалась Библия. Несколько пасторов из баптистской общины получили приглашение побывать в США [2].

Координаторами миссионерских проектов в Беларуси являются прибывшие в 2001 году из Северной Каролины (США) в Россию Алан и Эллен Смит. В Москве они преподают математику в Христианской академии Хинксона (*Hinkson Christian Academy*). Алан и Эллен Смит являются членами Пресвитерианской церкви Макферсона в городе Файетвилле, Северная Каролина, США (*MacPherson Presbyterian Church, Fayetteville, North Carolina*). С американской стороны в проектах участвуют Евангелическо-лютеранская церковь в Америке (*the Evangelical Lutheran Church in America – ELCA*), Объединенная Церковь Христа (*the United Church of Christ – UCC*) и Реформационная Церковь Америки (*the Reformed Church of America – RCA*) [3].

В июле 2010 года в США в Миннеаполисе состоялась Генеральная ассамблея Пресвитерианской церкви. В качестве делегата Белорусской Православной Церкви в ее работе принял участие протоиерей Сергей Гордун. Сергей Гордун выступил с речью, в которой поблагодарил пресвитериан США за помощь православным христианам Беларуси [4].

Сотрудничество пресвитериан с лютеранскими церквями ограничивается сугубо религиозными вопросами, в частности, оказанием помощи в проведении богослужений, совершении религиозных обрядов, содействии в получении теологического образования.

В этом же направлении развивалось сотрудничество пресвитериан с пятидесятниками Беларуси. Так, еще в сентябре 1991 года в Беларуси побывал руководитель американско-корейской церкви «Грейс» преподобный Ким Гван Син, которого сопровождало 40 миссионеров. После развала СССР Ким Гван Син планировал основать в независимых республиках к 1996 году 2000 церквей с 10 миллионами верующих. В Минске он установил отношения с общиной пятидесятников, руководители которой получили приглашение посетить в конце 1991 года Лос-Анжелес (США). В январе 1992 года Союз ХВЕ Беларуси принял решение присоединиться к всемирному служению «Грейс», и в знак этого община ХВЕ в Минске получила название «Благодать». К 1994 году в Беларуси действовало уже 138 филиалов «Грейс». Многие из них получали финансовую поддержку от пресвитерианских общин Кореи и США [5, с. 42-43].

Создание широкой сети филиалов «Грейс» стало возможным благодаря теологической семинарии, открытой в пригороде Москвы в марте 1992 года. Семинария в течение пяти месяцев ускоренно готовила миссионеров, пасторов и администраторов. Кроме корейцев и американцев в семинарии преподавали руководители ХВЕ Беларуси Ф.К. Марчук, С.С. Хомич, А. Новик и А. Василевич. В семинарии «Грейс» обучались не только мужчины, но и женщины. В 1994 году из 125 семинаристов пятого потока женщины составили 44 человека или 35,2 %. Примерно 1/5 часть учащихся прибыла из Беларуси.

В период с 1992 по 1995 год семинарию окончил 191 белорусский пятидесятник, в том числе 95 из них организовали новые общины. Например, на территории Могилевской области выпускниками семинарии были основаны общины в Могилеве, Шклове, Горках, Костюковичах, Кричеве, Черикове, Бельничках, Глуске, Чаусах, Бобруйске, Осиповичах и Климовичах [6, с.114-115].

Итак, в период с начала 1990-х гг. и по настоящее время пресвитерианские общины США и Кореи оказывают многопрофильную поддержку протестантам и православным в Республике Беларусь. Она включает финансирование строительства культовых зданий, организацию работы летних оздоровительных лагерей для молодежи, реабилитацию лиц, пострадавших от радиационного загрязнения Беларуси, участие представителей религиозных организаций в международных экуменических конгрессах, содействие в получении белорусскими гражданами теологического образования, женское и тюремное служение. Реализация этих проектов способствует развитию межконфессиональных отношений, укреплению экуменических контактов и христианского единства между верующими разных стран.

Литература

1. Find mission workers in Belarus // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://gamc.pcusa.org/ministries/global/belarus>. – Дата доступа: 01.05.2011.
2. Partnerships with Churches abroad // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.fpcrichmond.org/ways_to_serve/sister_churches.html. – Дата доступа: 01.05.2011.
3. Ellen and Alan Smith // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.shpc.us/articles.php?article=295>. – Дата доступа: 01.05.2011.
4. Carmen Fowler. Challenging the GA to Biblical faithfulness // The Layman online [Электронный ресурс]. – July 9, 2010. – Режим доступа: <http://www.layman.org/news.aspx?article=27298>. – Дата доступа: 01.05.2011.
5. Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О.В. Дьяченко. – Могилев: Издательство МГУ им. А.А. Кулешова, 1999. – 113 с.
6. Дьяченко, О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография / О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2003. – 188 с.

Д.Л. Матвеев (г. Гомель, Беларусь)

УКРЕПЛЕНИЕ ПОЗИЦИЙ ПРАВОСЛАВИЯ НА БЕЛАРУСИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX в.

В Беларуси, являвшейся составной частью Российской империи, наиболее массовым и влиятельным вероисповеданием было православие. По данным Первой всеобщей переписи населения 1897 года численность православных в пяти белорусских губерниях составляла 5 114,7 тыс. человек или 60,1 % от общей численности населения. По сравнению с 1864 годом она возросла более чем в 2 раза. Православное население преобладало во всех белорусских губерниях, кроме Виленской, где преимущество сохраняли католики.

Целью является определить влияние православия на рост верующих духовенство, церквей и монастырей, рассмотреть меры поддержки православия в сфере народного образования.

Последней трети XIX века возросла также численность православных культовых учреждений и приходов. Так, если в начале 60-х годов в четырех православных епархиях (Литовской, Минской, Могилевской, Полоцкой) действовали

2826 церквей, то в начале 70-х годов – 3039, 80-х – 3211, 90-х годов – 3793. Число приходов в 1890 году составило 1857. Наиболее интенсивный рост числа церквей происходил на западе Беларуси. Например, в Гродненской губернии их количество с 1861 по 1880 год возросло почти на треть (с 317 до 460 соборов и церквей) [1, с. 103].

Рост численности православных верующих, храмов, создание новых приходов вызвали необходимость увеличения численности православных священнослужителей. В 1892 году в Беларуси белого духовенства было: протоиереев – 104; священников – 1924; протодиаконов, диаконов, поддиаконов – 234; псаломщиков, причетников, певчих, звонарей, сторожей – 1991. По епархиям они распределялись следующим образом: Могилевская епархия – 1121 человек, Минская – 1192, Литовская – 1195, Полоцкая – 744. Численность черного духовенства в начале XX века составляли 643 монаха и монахини и 1163 послушника и послушницы [1, с. 121].

Во второй половине XIX – начале XX веков получила дальнейшее развитие система православного обучения. В конце 90-х годов на территории белорусских губерний действовали 4 духовные семинарии, 11 мужских духовных училищ, 5 женских училищ духовного ведомства, 2 женских епархиальных училища, сеть народных школ. Процесс обучения во многих из них, по свидетельствам источников, был организован на достаточно высоком уровне. За 25 лет, что прошли после реформы (1867 года), духовные семинарии подготовили 17 698 человек, а духовные училища – 37 038 человек. К концу XIX века практически все священники в белорусско-литовских епархиях имели семинарскую подготовку [2, с. 154].

Заметным было влияние православного духовенства и на начальное народное образование. Несмотря на то, что в течение второй половины XIX века в этой сфере происходили некоторые изменения, связанные со стремлением придать образованию светский характер, духовенство всегда имело возможность прямо или косвенно оказывать влияние на эту сферу. А после восстания 1863 года в связи с решением политических задач проведение политики деполонизации это влияние в западных губерниях резко возросло. Представители церкви в обязательном порядке вошли в состав уездных училищных советов, которые должны были руководить всеми начальными учебными заведениями. Положение о народных училищах предусматривало, что образование и воспитание народа будут осуществляться в направлении, основанном на религиозных началах и только при непосредственном участии духовенства в качестве учителей и наблюдателей за всеми народными школами. По данным источников в начальных школах пяти белорусских губерний в 1867 году преподавали 580 священников, 93 диакона и причетника, 116 воспитателей духовных семинарий [3, с. 79].

Кроме того, продолжали функционировать церковные школы, что находились в непосредственном ведении православного духовенства. В связи с проведением буржуазных реформ в 1860 – 1870-е годы их численность сократилась. Однако уже в начале 80-х годов XIX века происходит их бурный рост с одновременным усилением финансирования из казны [4, с. 231]. В начале 80-х годов отношение к церковным школам изменяется. Особенно активизировалась деятельность православного духовенства в образовательной области после принятия в июне 1884 г. «Правил о церковно-приходских школах», что

вызвало быстрый рост церковно-приходских школ как в целом по Российской империи, так и Виленском учебном округе. С этого времени начинает формироваться система педагогических учебных заведений, предназначенных для решения кадровой проблемы школах духовного ведомства [5, с. 89].

На 1883 год в Беларуси насчитывалось 1116 церковных школ: Литовской епархии – 14, в Минской – 184, в Могилевской – 898, в полоцкой – 20 церковных школ [6, № 32-33]. На 1910 г. насчитывалось 4 918 церковных школ, большинство составляли школы грамоты (4151 школа), на содержание которых расходовалось значительно меньше средств, чем на церковно-приходские школы [7, с. 78].

Поддержка православной церкви в белорусских губерниях была обусловлена также и политическими факторами: необходимостью интеграции белорусских земель с основной частью империи и проведением политики русификации вытеснением польского элемента с ключевых экономических и административных позиций. Царское правительство было заинтересовано в восстановлении и укреплении православия в Северо-Западном крае, прежде всего для того, чтобы с его помощью свести к минимуму влияние католицизма и ослабить польский сепаратизм. По этой причине делались усилия, чтобы утвердить позиции православной церкви в Беларуси не только законодательно, но и материально.

Одним из первых шагов правительства в этом направлении стала работа над улучшением материального быта духовенства, строительство новых и капитальный ремонт старых храмов, сооружение домов для причтов. По сравнению с 1864 годом расходы на содержание духовенства возросли к 1879 году более чем в 2 раза и составили соответственно в Литовской епархии 289 757 рублей (497 церквей), Минской – 321 474 рубля (545), Могилевской – 311 964 рубля (525), Полоцкой – 187 388 рублей (292). Это составляло около 38,53 % средств, выделяемых на содержание православного духовенства всех западных епархий, и 18,6 % в целом по Российской империи, что свидетельствовало о приоритетности данного направления государственной политики. В Западном крае в среднем на церковь приходилось 489 рублей, а в остальной России – только 250 рублей. Результатом можно считать некоторое улучшение материального положения православного белого духовенства [4, с. 167].

Таким образом, усиление позиций православия в Беларуси в последней трети XIX века содействовала конфессиональная политика Российского государства.

Литература

1. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863 – 1914 гг. / В.В. Яноўская. – Мінск: БДУ, 2002. – 191 с.
2. Канфесіі на Беларусі (п. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 342 с.
3. Короткая, Т.П. Христианство в Беларуси: история и современность / Т.П. Короткая, А.И. Осипов, В.А. Теплова. – Минск, 2000. – 231 с.
4. Римский, С.В. Православная церковь и государство в XIX веке / С.В. Римский. – Ростов н/Д, 1998. – 320 с.
5. Извеков, Н.Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839 по 1889 гг. / Н.Д. Извеков. – М., 1889.

6. Могилевские епархиальные ведомости: духовно-просвет. и информ изд. / Могилев: епархия. – Могилев, 1885. – № 32-33. – 11-21 февр.
7. Города России на 1910 г. Статистические сведения. – СПб., 1914.

Л.В. Мікалаева (г. Мінск, Беларусь)

АДНОСІНЫ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ І ПРАВАСЛАЎНАГА НАСЕЛЬНІЦТВА ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА ДА ПЫТАННЯ ЎНІІ З КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВОЙ У КАНЦЫ XV – ПАЧАТКУ XVI стст.

Ні ў адным стагоддзі не вяліся так сур'ёзна перамовы па пытанні зваротнага аб'яднання праваслаўнай і каталіцкай царкваў, як у XV ст. перад тварам усё больш пагражаючай турэцкай небяспекі. Для Вялікага Княства Літоўскага (далей – ВКЛ), дзе абедзве царквы ў пэўным сэнсе супрацьпастаўляліся, абмеркаванне пытання царкоўнай уніі мела акрамя рэлігійнага яшчэ і палітычнае значэнне, бо ў выпадку поспеху гэтых мерапрыемстваў унутраныя сувязі дзяржавы і салідарнасць грамадства, верагодна, умацніліся б. Асабліва актуальнай праблема царкоўнай уніі ў ВКЛ стала менавіта на мяжы XV – XVI стст., да чаго спрычыніліся знешнепалітычныя прычыны. Справа ў тым, што ў азначаны перыяд пачаў завязвацца канфлікт паміж ВКЛ і Вялікім Княствам Маскоўскім з-за т. зв. «спадчыны Рурыкавічаў» – населеных пераважна ўсходнеславянскім праваслаўным насельніцтвам зямель, якія ў IX – XIII стст. уваходзілі ў сістэму княстваў Старажытнай Русі, а ў канцы XV ст. былі часткай ВКЛ. Ініцыятар канфлікту, Вялікае Княства Маскоўскае, абгрунтавала свае экспансіянісцкія памкненні дынастычным правам на азначаныя тэрыторыі. Калі ж гэтага аказалася недастаткова, то ў ход пайшлі і рэлігійныя «падставы», створаныя штучна і не адпавядаўшыя рэчаіснасці. Каб неяк апраўдаць захопы, маскоўскі вялікі князь Іван III аб'явіў сябе «абаронцам» праваслаўнага насельніцтва ВКЛ, якое быццам бы пакутавала ад уціску каталіцкай царквы.

Трэба заўважыць, што казаць пра «рэлігійны прыгнёт» у ВКЛ у тую эпоху не было падстаў: хоць праваслаўе было тут не пануючай, а толькі царпімай рэлігіяй, царпімасць гэта была дастаткова шырокай. Ніякага гвалту і рэпрэсій супраць праваслаўных тут не было, а ў пытаннях культуры ім прадстаўлялася поўная свабода. Прыкладам добрачылівага стаўлення ўладаў да праваслаўнай царквы мажна лічыць пацвярджэнне 20 сакавіка 1499 г. вялікім князем літоўскім Аляксандрам царкоўнага статута Яраслава Мудрага і забарону ў сувязі з гэтым усім свецкім асобам (каталіцкім і праваслаўным) умешвацца ў справы праваслаўнай царкоўнай юрысдыкцыі [1, арк. 103-104]. У канцы XV ст. нават вядомы падарункі зямельных уладанняў вялікага князя Аляксандра праваслаўным манастырам (напрыклад, падарунак Мікалаеўскаму Пустынскаму манастыру ў 1497 г. [2, с. 174] і г. д.). Адносна зямельнай уласнасці праваслаўная царква ў ВКЛ была нават у лепшым становішчы, чым у Маскоўскай дзяржаве, бо тут была гарантавана недатыкальнасць праваслаўных царкоўных уладанняў, а ў Вялікім Княстве Маскоўскім імкненні да секулярызацыі ўсё больш мацнелі. Адзіным заканадаўчым абмежаваннем правоў праваслаўных у ВКЛ была пра-

дугледжаная Гарадзельскім прывілеям 1413 г. забарона ўсім некатолікам займаць цэнтральныя пасады ў дзяржаве [3, с. 213-214], што не заўсёды выконвалася. Таму, зразумела, літоўскі бок адвяргаў заявы маскоўскіх уладаў аб уцёску на праваслаўных як надуманыя, закліканыя прыхаваць захопніцкія планы ўсходняга суседа.

Разам з тым, менавіта на гэты перыяд прыпадае актывізацыя дыпламатычных зносін з Рымскай курыйяй у сувязі з апошняй у XV ст. спробай увядзення ў ВКЛ царкоўнай уніі праваслаўнай і каталіцкай царкваў. Побач з імкненнем пазбегнуць унутранага раколу грамадства па рэлігійнай прыкмеце ў гэтых захадах ліцвінскіх рэлігійных і палітычных дзеячаў, як падаецца, трэба бачыць яшчэ і спробу пазбавіць маскоўскіх уладароў падстаў для ўмяшання ва ўнутраныя справы ВКЛ пад выглядам «бароны» праваслаўя. Пры гэтым трэба ўспомніць, што само стварэнне ў сярэдзіне XV ст. асобнай літоўскай мітраполіі з цэнтрам у Кіеве было самым цесным чынам звязана з праблемай царкоўнай уніі, а таксама са спробамі вялікіх князёў літоўскіх прывесці маскоўскую мітраполію пад свой уплыў шляхам зацвярджэння канстанцінопальскімі патрыярхамі літоўскіх мітрапалітаў у годнасці мітрапалітаў усяе Русі. Апошнія павінны былі станавіцца праваднікамі палітыкі вялікіх князёў літоўскіх на землях, размешчаных на ўсход ад ВКЛ.

Трэба адзначыць, што пытанне царкоўнай уніі ўжо неаднаразова ўздымалася ў ВКЛ на працягу XV ст., але спробы яе ўвядзення заканчваліся нічым. Усё ж, нягледзячы на папярэднія няўдачы, зацверджаны ў 1498 г. мітрапалітам Кіеўскім і ўсяе Русі смаленскі епіскап Іосіф І Балгарынавіч у 1500 г. ажыццявіў чарговую спробу правядзення ў жыццё царкоўнай уніі, пасля чаго імкненні да яе ў ВКЛ увогуле знікаюць да канца XVI ст. Так, у сваім лісце да папы рымскага Аляксандра VI ад 20 жніўня 1500 г. мітрапаліт заявіў аб прызнанні Фларэнцыйскай уніі. Адначасова ліст утрымліваў дэкларацыю пакорнасці мітрапаліта рымскаму пантыфіку. Акрамя таго Іосіф І загадаў перадаць папе праз пасланніка Івана Сапегу, што вёз ліст, некаторыя просьбы, як, напрыклад, прызнанне праваслаўных хрэсьцін, дазвол будаўніцтва каменных царкваў і г.д. Віленскі каталіцкі біскуп, як і вялікі князь літоўскі Аляксандр падтрымалі дзеянні Іосіфа І. Папа не адказаў мітрапаліту прама, але ў лістах у адказ на лісты біскупа і вялікага князя згадзіўся на гэту справу. Папа рымскі Аляксандр VI абмяркоўваў у іх пытанне ўніі. Ад Балгарынавіча ён патрабаваў адмовы ад канстанцінопальскага (варожага ўніі) патрыярха Ніфанта, які ўжо зацвердзіў Іосіфа І у годнасці мітрапаліта. Відавочна, у Аляксандра VI не было сапраўднага даверу да намераў Іосіфа І. За папскімі агаворкамі і жаданнямі больш нічога не адбылося, бо Іосіф І памер у 1501 г. Пры гэтым можна канстатаваць, што, выступаючы хадатаем царкоўнай уніі, літоўскі мітрапаліт не дзейнічаў па даручэнню праваслаўнай царквы ВКЛ, а хутчэй выконваў жаданне кіруючых колаў краіны, якія ў тагачасных абставінах не маглі адкрыта выступаць яе прыхільнікамі, бо гэта было б на руку маскоўскай прапагандзе [4, с. 437-438].

Увогуле ж, калі характарызаваць спробы царкоўнай уніі ў ВКЛ у XV ст. можна заўважыць наступныя асаблівасці:

– літоўскія мітрапаліты, якія выступалі хадатаямі царкоўнай уніі, не дзейнічалі па даручэнню царквы, а хутчэй выконвалі жаданні палітычнай вярхушкі дзяржавы;

– у прадстаўнікоў праваслаўнай свецкай часткі вярхоў грамадства ідэя царкоўнай уніі знаходзіла больш спачування, чым у епіскапаў і духавенства, але схільнасць да збліжэння з Рымам праяўляла толькі невялікая частка свецкіх праваслаўных феодалаў, і схільнасць гэта мела часовы характар;

– улічваючы тое, што сялянства не выступала ў ролі палітычнай сілы, і адсутнічалі прадпасылкі для палітычнай дзейнасці гарадскога насельніцтва ў большым, чым мясцовае, значэнні, можна канстатаваць, што пераважная большасць праваслаўнага насельніцтва дзяржавы была адхілена ад вырашэння пытання царкоўнай уніі;

– адной з важнейшых прычын няўдач усіх спроб рэалізацыі царкоўнай уніі з’яўлялася тое, што, незважаючы на дасягненне на працягу XV ст. юрыдычнай і адміністрацыйнай самастойнасці праваслаўнай царквы ВКЛ, не быў дасягнуты яе ўнутраны адрыў ад астатняга праваслаўнага свету.

Літаратура

1. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. КМФ-18, воп. 1, спр. 5.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею: в 5 т. – СПб.: Тип. II. отделения собств. Е. И. В. канцелярии, 1846. – Т. 1: 1340 – 1506. – 375 с.
3. Гісторыя Беларусі ў дакументах і матэрыялах: у 4 т. – Менск: Выд. АН БССР, 1936. – Т. 1: IX – XVII ст. – XVI. – 678 с.
4. Базилевич, К.В. Внешняя политика Русского централизованного государства: вторая половина XV века/ К.В. Базилевич. – М.: Издательство Московского университета, 1952. – 542 с.

Т.В. Опюк (г. Могилев, Беларусь)

ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ВОСТОЧНЫХ РАЙОНАХ БССР ПОСЛЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1945 – 1950 гг.)

Изменившиеся еще в 1943 году отношение советского руководства к Русской православной церкви и в послевоенные годы в целом не препятствовало восстановлению церковной организации и религиозной жизни на освобожденной территории. Вместе с тем, следует обратить внимание на принципиально важное обстоятельство в государственно-конфессиональной политике в СССР в целом и в советских республиках, в том числе и в БССР, в частности. Религиозная жизнь в стране, положение всех конфессий (и РПЦ не была исключением) находились под постоянным и всеобъемлющим контролем партийных и советских органов и в центре и на местах.

Признавалась и закреплялась эта модель взаимоотношений государства и конфессий на всех уровнях (от Патриарха до прихода) и в «Положении об управлении Русской православной церкви», утвержденном в январе 1945 г. Так, в п. 11 указывалось, что: «По вопросам, требующим разрешения Правительства СССР, Патриарх сносится с Советом по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР». В пункте 46 данного Положения (речь идет

о приходском управлении) предусматривалось, что: «В случае незаконных действий исполнительного органа в целом или отдельных членов его настоятель храма доносит об этом Епархиальному Архиерею, который по расследовании непосредственно или через благочинного и по сношении с Уполномоченным по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР, предлагает общине заменить неисправных членов исполнительного органа новыми лицами» [1, с. 139-142].

Деятельность приходского духовенства регламентировалась не только в соответствии с иерархической структурой самой церкви и со стороны созданного в 1943 г. Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР, но и, согласно пунктам №№ 40-42 указанного Положения, церковными советами и ревизионными комиссиями, которые создавались в каждом приходе. В состав Церковного совета кроме настоятеля храма входили церковный староста, его помощник и казначей, избравшиеся на общем приходском собрании. Церковный совет не только вел хозяйство, следил за содержанием и снабжением храма все необходимым, но и являлся ответственным распорядителем денежных средств прихода, следил за правильным использованием этих средств, делал предусмотренные Положением отчисления и взносы. Ревизионная комиссия в составе трех прихожан, избранных на общем приходском собрании, должна была осуществлять постоянный контроль за состоянием церковного имущества и за движением церковных средств и раз в квартал производить документальную ревизию, а при обнаружении злоупотреблений составлять акт и передавать его в местные органы власти [1, с. 141-142].

Следует иметь в виду и то, что практически сразу после окончания Великой Отечественной войны (с 1945 г.) в соответствии с постановлениями СНК СССР власти всех уровней производили обследование правового и имущественного положения храмов и монастырей всех конфессий. При этом в списках взятых на государственный учет церквей, молитвенных домов и монастырей кроме конфессиональной принадлежности указывались: местонахождение и название храма, наличие договора на право пользования, имеется ли церковная тройка и ревизионная комиссия.

На территории Витебской и Могилевской областей, где до Великой Отечественной войны не осталось ни одного действующего храма и монастыря РПЦ, в 1945 г. действовали 67 церквей (28 и 49, соответственно) и Полоцкий Спасо-Ефросиньевский женский монастырь, открытые во время войны. Всего в республике в 1945 г. насчитывалось 306 православных церквей и три монастыря [2, с. 27; 3, с. 236].

В первые послевоенные годы наблюдался рост числа верующих и совершающих религиозные обряды венчания, крещения и похорон, в том числе и среди коммунистов. Известны случаи, когда сами партийные работники принимали участие в совершении религиозных обрядов. Так, в Подсолтовском сельском совете Мстиславского района Могилевской области в январе 1948 г. в массовом крещении детей приглашенным священником участвовали 3 коммуниста. Отмечены такие случаи и в Дрибинском, Костюковичском, Кричевском, Чаусском и других районах области. Много таких фактов отмечалось в Шкловском районе. Только в 1948 г. районным комитетом КПБ было официально выявлено 7 случаев участия партийных работников в совершении религиозных обрядов [4, Л. 114-115].

В 1949 – 50-х гг. в БССР происходит сокращение количества православных храмов – до 1036 в 1949 г. и 1010 в 1950 г. В Витебской области на 1950 г. действующими были 24, а в Могилевской – 41 православная церковь [2, с. 27; 3, с. 236].

Уменьшение количества православных церквей в послевоенное время происходило не только в связи со стремлением властей вернуть храмы тем организациям, которые занимали их в довоенное время, из-за аварийного состояния зданий, отсутствия священнослужителей, а также под предлогом отсутствия верующих. В некоторых случаях местные власти не передавали верующим храмов несмотря на решения вышестоящих советских органов. Показательной в этом отношении является ситуация, сложившаяся в г. Дубровно Витебской области. Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР 28 августа 1946 г. разрешил открыть в г. Дубровно Троицкую православную церковь. Это решение было одобрено распоряжением Совета Министров СССР от 29 августа 1946 г. Православной общине по договору с райисполкомом должно было быть передано здание церкви и находящееся в нем культовое имущество. Но Дубровеский райисполком под разными предлогами отказывал верующим. Четырежды они посылали жалобы в Совет Министров БССР, но договор не был заключен даже после письма заместителя Председателя Совмина БССР А.П. Эльмана председателю Дубровенского райисполкома С.Т. Воронову в апреле 1948 г. Только после того, как Витебский облисполком обязал местные власти произвести передачу и доложить о выполнении решения до 1 апреля 1949 г., договор о передаче был подписан (28 мая 1949 г.) [1, с. 146, 149].

В послевоенные годы продолжалась передача православных храмов клубам, детским домам, школам и учреждениям. Так, в Могилевской области здание Мошенакской церкви было передано под клуб, Польковичской – передано дому инвалидов. Борсуковская церковь несмотря на протесты и жалобы прихожан в Президиум Верховного Совета БССР в 1950 г. была разобрана, а материалы переданы под школу для детского дома [См.: 5, Л. 141; 6, Л. 139-145].

Литература

1. Православная церковь на Витебщине (1918 – 1991): док. и матер. / ред. М.В. Пишуленок (гл. ред.) [и др.]; сост. В.П. Коханко (отв. сост.) [и др.]. – Мн.: НАРБ, 2006.
2. Верацагіна, А.В. Гісторыя канфесій ў Беларусі / А.В. Верацагіна, А.В. Гурко. – Мн., 2000.
3. Канфесіі на Беларусі (к. VIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мн., 1998.
4. Государственный архив общественных объединений Могилевской области. Докладная записка об участившихся фактах совершения религиозных обрядов отдельными коммунистами парторганизации области. – Фонд 9. – Оп. 1. – Д. 165.
5. Государственный архив общественных объединений Могилевской области. Докладная записка о закрытии церковных помещений в деревнях Мошенки и Польковичи. – Фонд 9. – Оп. 23. – Д. 28.
6. Государственный архив общественных объединений Могилевской области. Докладная записка о передаче Борсуковской церкви под школу. – Фонд 9. – Оп. 25. – Д. 13.

**СТРУКТУРА ЦЕНТРАЛЬНЫХ ОРГАНОВ УПРАВЛЕНИЯ
ВИЛЕНСКОЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.**

(в период руководства ею епископа Игнацы Масальского)

Одним из основных направлений изучения роли конфессий в жизни белорусского общества является реконструкция их структуры управления. В его рамках ключевое место занимает проблема организации центральных органов управления католических епархий Беларуси и сравнение эффективности их деятельности с аналогичной административной структурой Православной и Униатской церковью, протестантских, иудейских и мусульманских деноминаций.

Центральными органами епархиального управления, задача которых заключается в оказании помощи епископу в исполнении собственных обязанностей, являются: духовная консистория, канцелярия и кафедральный капитул.

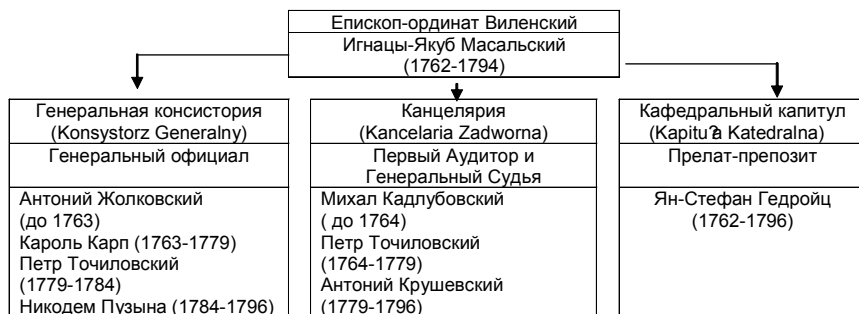


Схема 1. Структура центральных органов управления Виленской епархии во второй половине XVIII в.

Духовная консистория (лат. consistorium – помещение для собраний) – это исполнительный и судебный орган власти при епископе, во главе которого стоит официал. Первые духовные консистории возникли в конце XII в. во Франции и Англии и на протяжении XIII в. распространились по всей католической Европе. Главной причиной их появления являлось активное участие католических епископов в политической жизни европейских государств, нахождение их при королевских дворах и частое отсутствие в диоцезиях.

Первое упоминание о существовании Виленской римско-католической духовной консистории относится ко времени понтификата епископа Матфея из Трок (1421 – 1453) [1, с. 28]. 29 марта 1762 г. папа римский Климент XIII (1758 – 1769) канонически утвердил епископом виленским представителя магнатского рода Великого княжества Литовского 35-летнего Игнацы Масальского (1727 – 1794) [2, с. 442]. В то время главую (официалом) Виленской консистории был 76-летний епископ-суффраган виленский Антоний Жолковский (1686 – 1763).

Не решившись отстранить от занимаемой должности престарелого иерарха, Игнацы Масальский 21 мая 1762 г. в качестве заместителя официала (суррогата) назначил каноника Виленского Кароля Карпа (? – 1779). После смерти Антония Жолковского в январе 1763 г. он стал новым руководителем консистории и управлял ею вплоть до своей смерти 19 марта 1779 г. [3, с. 126, 146]. 26 марта 1779 г. новым официалом виленским был назначен кс. Петр Точилковский. Анализ делопроизводства Виленской консистории периода его руководства позволяет утверждать, что занимаемую должность он рассматривал в качестве очередной ступени собственной карьеры, поэтому на заседаниях вверенного ему церковного органа власти он бывал редко, предпочитая находиться ближе к епископу И. Масальскому в Варшаве [3, с. 126]. Последняя дата его присутствия в Виленской консистории в качестве официала, обнаруженная польским исследователем кс. Тадеушем Касабулой в Центральном историческом архиве Литве (где в фонде 604 хранятся материалы делопроизводства Виленской консистории), относится к 20 мая 1784 г. [3, с. 126]. После добровольно отставки П. Точилковского новым официалом был назначен кс. Никодим Пузына (1753 – 1819).

Вторым центральным органом управления Виленской епархией периода понтификата епископа И. Масальского являлась канцелярия (курия). Канцелярия (от лат. *cancelarius* – «письмоводитель») – подразделение при должностном лице, ведающее делопроизводством, служебной перепиской и оформлением документации. Место нахождения виленской епископской придворной канцелярии было тесно связано с местом пребывания самого И. Масальского. Функции очерчивались проведением переписки (политической с институтами государственной и церковной власти, личной с близкими к епископу людьми, хозяйственной с управляющими имений, духовной с капитулом), регистрацией государственных и церковных нормативно-правовых актов и пересылка их копий в консисторию. Первым руководителем епископской канцелярии был кс. Михал Кадлубовский, возглавивший ее в 1746 г. еще при предшественнике И. Масальского – Михале Зенковиче (1730 – 1762). В начале 1764 г. И. Масальский уволил его [3, с. 110]. Новым руководителем был назначен кс. Петр Точилковский. Он возглавлял канцелярию на протяжении 15 лет до своего перевода на должность официала консистории 26 марта 1779 г. Последним аудитором канцелярии И. Масальского стал экс-иезуит, кс. Антоний Крушевский, который управлял делами виленского епископа вплоть до его трагической смерти 28 июня 1794 г. Скрупулезный и старательный, он в 80-е гг. XVIII в. фактически сконцентрировал в своих руках все функции управления внутрицерковной жизни Виленской епархии. Епископ И. Масальский перестал вмешиваться в повседневные дела епархии, документы, представляемые ему кс. А. Крушевским подписывал даже не интересуясь их содержанием. Основной массив сохранившихся документов делопроизводства и переписки виленского епископа относится к периоду аудиторства отца Антония.

Не менее важную роль в епархиальной структуре управления костелом играли капитулы. Капитул каноников – это коллегия священников, в обязанности которой входит совершение наиболее торжественных богослужебных обрядов в кафедральном соборе или в коллегиальной церкви. Капитулы бывают кафедральными и коллегиальными. Согласно каноническому праву учрежде-

ние, преобразование и упразднение кафедрального капитула сохраняется за Святым Престолом. Виленский кафедральный капитул был основан буллой папы Урбана VI Romanus Pontifex 12 марта 1388 г. в составе 2 прелатур и 10 каноний. К 1762 г. состав виленского капитула увеличился до 6 прелатур и 12 каноний. Иерархия прелатур была следующей: препозит, декан, архидьякон, кустош, схоластик и кантор. Старшинство среди каноников было обусловлено количеством лет нахождения в сане каноника. Священнослужитель, чтобы стать членом капитула, должен был получить разрешение («презенту») от того, кому принадлежало право патроната. Право назначения большинства членов капитула принадлежало королю (прелата-препозита, прелата-архидьякона и всех каноников), прелата-кустоша выбирал сам капитул, а прелата-схоластика и прелата-кантора – епископ [3, с. 269].

Таким образом, центральными органами управления Виленской римско-католической епархии в период понтификата И. Масальского (1762 – 1794) были: духовная консистория, канцелярия и кафедральный капитул, которые являлись его помощниками в осуществлении епископских обязанностей. Консистория отвечала за организацию управлением диоцезией и являлась духовным судебным органом. Канцелярия – делопроизводство и переписку епископа. Капитул – совершение торжественных богослужебных обрядов в кафедральном соборе.

Литература

1. Kurczewski, J. Biskupstwo Wileckie od jego zażyczenia aż do dnia obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileckiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół zakładów dobroczynnych / J. Kurczewski. – Wilno: Drukarnia J. Zawadzkiego, 1912. – 614 s.
2. Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum – S.R.E. Cardinalium Ecclesiarum antistitum series e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta-digesta-edita. Volumen Sextum (VI) a pontificatu Clementis PP. XII (1730) usque ad pontificatum Pii PP. VI (1799) per P. Remigium Ritzler OFMConv. Et P. Pirminum Sefrin OFMConv. – Patavii: Typis et Simptibus Domus editionis editorialis «Il Messagero di S. Antonio» apud Basilicam S. Antonii-Patavia (Italia), 1958. – XII, 488 p.
3. Kasabuц, T. Ignacy Massalski. Biskup Wilecki / T. Kasabuц. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998. – 626 s.

І.А. Пушкін (з. Магілеў, Беларусь)

СТАН РЭЛІГІЯНАСЦІ НАСЕЛЬНІЦТВА БССР І АТЭІСТЫЧНАЕ ВЫХАВАННЕ НАПЯРЭДАДНІ «ПАЛІТЫКІ ПЕРАБУДОВЫ»

Ад 1965 г. да 1985 г. – перыяд параўнальна стабільнага стану рэлігійных арганізацый пры татальным кантролі за іх дзейнасцю.

У пачатку 1980-х гг. у БССР дзейнічалі наступныя рэлігійныя аб'яднанні (у дужках зазначана колькасць тых, што не прайшлі афіцыйную рэгістрацыю ўладамі): РПЦ – 370, дзе мелася 306 святароў; РКЦ – 109 (6), 45 ксяндзоў;

стараабрадская царква – 24 (1), 17 святароў (настаўнікаў); іўдзеі – 15 (14); ЕХБ – 204 (35), 141 прэсвітар, у тым ліку прыхільнікі асобнага савета царкваў – 28 (28); адвентысты 7 дня – 13 (3) з 9 прэсвітарамі; пяцідзясятнікі – 79 (60), дзе мелася 15 прэсвітараў; ісцінная праваслаўная царква або ісцінна праваслаўная хрысціяне – 3 (3); мусульмане – 1, імам [2].

Аналіз рэлігійнай абраднасці за 1982 г. паказвае, што ўсяго ў рэспубліцы нарадзілася 160953 дзіцяці, былі ахрышчаны – 32093 (19,93 %), у тым ліку ў касцелах – 3529 (2,19 % ад агульнай колькасці народжаных ці 10,99 % ад агульнай колькасці хрышчаных). Зарэгістравана шлюбаў у ЗАГСе – 100356, пабраліся царкоўным шлюбам – 1694 (1,68 %), з іх у касцелах – 917 (адпаведна 0,91 % і 54,13 %). Цікавая акалічнасць – больш за палову ўсіх царкоўных шлюбаў па БССР былі ў асяродку католікаў. Памерла за год – 94133 асобы, з іх пахавалі па царкоўнаму абраду – 17868 (18,98 %), з іх у касцелах – 2394 (адпаведна 2,54 % і 13,39 %) [6, с. 250]. Трэба ўлічваць тое, што гэтыя звесткі адпавядаюць афіцыйным даным. На самой справе праз царкоўныя абрады прайшла значна большая частка жыхароў Беларусі.

Адным са сродкаў змагання з рэлігійнымі пачуццямі насельніцтва была атэістычная прапаганда. У асноўным ей павінны былі займацца агітатары-спецыялісты па працы з вернікамі. Напярэдадні перабудовы іх было ад 20 да 22,6 тыс. чалавек, што складала 10,4-11,6 % ад агульнай колькасці кадравага складу спецыялістаў па вуснай агітацыі ў БССР [4].

З мэтай каардынацыі, абмену вопытам і актывізацыі атэістычнага выхавання насельніцтва праводзіліся семінары.

18-20 мая 1983 г. у г. Брэсце праходзіў міжрэспубліканскі семінар «Абвастэрэнне ідэалагічнай барацьбы на сусветнай арэне і атэістычнае выхаванне насельніцтва». У ім прынялі ўдзел 380 асоб з РСФСР, УССР, БССР, МалССР, ЛітССР, ЛатССР, ЭстССР: лектары, прапагандысты навуковага атэізму, упаўнаважаныя савета па справах рэлігій, партыйныя работнікі і журналісты, якія спецыялізаваліся на атэістычнай прапагандзе [3]. Праводзіўся семінар пад эгідаю Брэсцкага абкама КПБ, Інстытута навуковага атэізму (ІНА) Акадэміі грамадскіх навук пры ЦК КПСС (АГН), усесаюзнага таварыства «Веды». Адбыліся выступленні з дакладамі, сустрэчы ў працоўных калектывах, наведванні музэяў, канцэртаў.

Не выпадкова семінар праходзіў у Брэсце. У БССР за 1982 г. найбольш высокі працэнт дзяцей, якія былі ахрышчаны, назіраўся ў Брэсцкай вобласці – 27,7 % ад народжаных у той год (па праваслаўнаму абраду – 96 % ад усіх хрышчаных). На другім месцы знаходзілася Мінская вобласць – 26,8 % (92,1 %), на трэцім Гродзенская – 22,6 % (46,6 %), на апошніх месцах Магілёўская – 12,7 % і г. Мінск – 11,5 %. Аналіз колькасці асоб, якія пабраліся царкоўным шлюбам паказвае, што па гэтаму паказчыку на першым месцы была Гродзенская вобласць – 6,0 % (10,2 %) ад агульнай колькасці зарэгістраваных шлюбаў у ЗАГСе, на другім месцы Брэсцкая – 4,8 % (86,2 %), на апошніх месцах г. Мінск – 0,2 % і Магілёўская вобласць – 0,03 %. Найбольшая колькасць па БССР пахаваных па царкоўнаму абраду ў Брэсцкай вобласці – 57 % (96,8 %) ад усіх памерлых, на другім месцы Гродзенская – 39,1 % (65,9 %), на трэцім Мінская – 12,0 % (89,3 %), на апошніх месцах Магілёўская – 3,9 % і г. Мінск – 0,5 % [1].

У першы дзень семінара выступілі з дакладамі: сакратар Брэсцкага абкама У. Грыгор’еў на тэму «Практыка працы партыйных арганізацый Брэсцкай

вобласці па ўдасканаленню камуністычнага выхавання насельніцтва ў святле патрабаванняў XXVI з'зда КПСС», намеснік старшыні савета па справах рэлігій пры СМ СССР А. Міхайлаў «Рэлігіі ў СССР і выкананне заканадаўства аб рэлігійных культых», д.ф.н., прафесар ІНА АГН пры ЦК КПСС Л. Вяліковіч «Аб нека-торых пытаннях сучаснай сацыяльна-палітычнай арыентацыі Ватыкана», к.ф.н., старшы навуковы супрацоўнік ІНА АГН І. Ястрабаў «Сучасны каталіцызм і праблемы вайны і міру», д.г.н., дырэктар ІГП пры ЦК КПСС Р. Платонаў «Крытыка буржуазна-клерыкальных фальсіфікацый атэістычнага выхавання працоўных у СССР», д.ф.н., намеснік дырэктара філіяла ІНА АГН (г. Кіеў) В. Зац «Украінскі буржуазны нацыяналізм і рэлігія».

На другі дзень прагучалі даклады: к.ф.н., дырэктара філіяла ІНА АГН (г. Вільнюс) С. Круцяліса «Стан і актуальныя накірункі навуковай распрацоўкі праблем атэістычнага выхавання ў рэгіёнах распаўсюджвання каталіцызму ў СССР», лектара аддзела прапаганды і агітацыі ЦК КП Латвіі А. Шутманіса «Праблемы атэістычнага выхавання ва ўмовах сучаснай ідэйна-палітычнай барацьбы», галоўнага рэдактара часопіса «Навука і рэлігія» А. Іванова «Крытыка буржуазнай прапаганды на старонках часопіса «Навука і рэлігія», к.ф.н., намесніка дырэктара ІНА ІГН Э. Філімонава «Рэлігійны экстрэмізм у сучасным сектанстве», к.ф.н., загадчыка аддзела ІНА ІГН Ю. Зуева «Тысячагоддзе «Хрышчэння Русі» і задачы атэістычнага выхавання», к.ф.н., кіраўніка аддзялення Інстытута філасофіі, сацыялогіі і права АН ЛітССР А. Гайдзіса «Новыя акцэнты ў змесце ідэалагічнай прапаганды Літоўскай клерыкальнай эміграцыі», намесніка загадчыка аддзела прапаганды і агітацыі Львоўскага абкама КПУ А. Шаўчука «Праца партыйных арганізацый па нейтралізацыі варожай клерыкальнай прапаганды», намесніка міністра культуры БССР А. Ваніцкага «Роля ўстаноў культуры ў прапагандзе і ўкараненні новых грамадзянскіх традыцый і абрадаў».

У трэці дзень семінара выступілі з дакладамі: сакратар Брэсцкага гаркама В. Чуро «З вопыту працы каардынацыйнай рады па атэістычнаму выхаванню», д.ф.н., старшыня навукова-метадычнага савета па прапагандзе навуковага атэізму пры таварыстве «Веды» БССР М. Ленсу «Пытанні ідэалагічнай барацьбы і атэістычнага выхавання ў дзейнасці рэспубліканскай арганізацыі таварыства «Веды», загадчык аддзела прапаганды Брэсцкай абласной газеты «Зара» А. Леанавец «З вопыту працы сродкаў масавай інфармацыі па супрацьдзеянню варожай буржуазнай прапаганды пад сцягам рэлігіі», к.ф.н., дацэнт Львоўскага дзяржаўнага ўніверсітэта М. Казачышын «Праблемы атэістычнага выхавання моладзі», інструктар аддзела прапаганды і агітацыі ЦК КП Малдавіі Г. Армаш «Вопыт атэістычнай працы сярод вернікаў сектантаў» [5, арк. 56-59].

Тэматыка выступленняў на семінары дазваляе зразумець асноўныя накірункі і асаблівасці атэістычнай працы камуністычных ўладаў у даперабудовачны перыяд.

Нягледзячы на нястомнае змаганне з рэлігійнымі пачуццямі, уладам не ўдалося выкараніць іх са свядомасці людзей. Безумоўна, у БССР былі атэісты. Было страчана шмат нацыянальна-рэлігійных традыцый. Аднак колькасць вернікаў была даволі высокая. Шмат хто з іх выконваў абрады, наведваў царкву, але не дэклараваў гэта. Іншыя, страціўшы практыку выканання культывай абраднасці, лічылі сябе веруючымі. Пэўная частка насельніцтва па традыцыі лічыла сябе прыналежнымі да той ці іншай канфесіі, але не ведала ні малітваў,

ні абраднасці. Іх варта аднесці да асобаў, якія з'яўляліся носьбітамі пэўных рэлігійных традыцый (каштоўнасцей). Усе гэта стварала ўмовы для адраджэння ролі рэлігіі ў грамадстве, але на іншым узроўні ўсведамлення.

Літаратура

1. Звесткі аб асноўнай рэлігійнай абраднасці ў БССР за 1982 г. // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56. – Арк. 38-39.
2. Звесткі аб наяўнасці рэлігійных аб'яднанняў, службаў культу па абласцям БССР // НАРБ. – Фонд 136. – Воп. 1. – Спр. 17. – Арк. 3-45; спр. 33. – Арк. 46-88; спр. 49. – Арк. 34-171; спр. 59. – Арк. 29-73.
3. Ліст загадчыка аддзела прапаганды і агітацыі ЦК КПБ С. Паўлава ў ЦК КПБ 11.05.1983 г. // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56. – Арк. 55.
4. Ліст ЦК КПБ аб складзе кадраў вуснай палітычнай агітацыі на 01.01.1983 г. // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56. – Арк. 31.
5. Праграма семінара // НАРБ. – Фонд 4 п. – Воп. 151. – Спр. 56.
6. Пушкін, І.А. Уззел нацыянальных меншасцей у грамадска-палітычным жыцці Савецкай Беларусі (1919 – 1990 гг.): манаграфія / І.А. Пушкін. – Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2010. – 319 с.

Я.Г. Ручер (г. Могилев, Беларусь)

ПОЛКОВОДЦЫ И ТИРАНЫ В ИСТОРИИ: ГЕРОИ ИЛИ ИЗВЕРГИ?

Религиозное сознание предполагает напряженное отношение к моральным принципам. Для искренне верующих этот постулат часто представляется основным аргументом в полемике с оппонентами-секуляристами. Поскольку данная конференция собирает не только религиоведов, но и людей религиозных, решился предложить вниманию аудитории размышления о моральности в современном историческом дискурсе.

Современное глобальное информационное пространство сделало каждого относительно любознательного человека свидетелем чуть ли не любого сколько-нибудь значимого события в мире, если на него обратили внимание средства массовой информации. Особенно визуальные: телевидение, а с недавнего времени и Интернет (прежде всего ролики на You Tube). Естественно, наиболее привлекательно то, что щекочет нервы. Отсюда картинки с насилием, кровью. Те же теракты, военные столкновения, реакции. Осознание их отдаленности, а значит и неопасности для зрителя придает этим кадрам определенную театральность, притупляет остроту реакции, создает эффект привыкания. Противоестественность происходящего начинает восприниматься некритично, как некий фон. В сознание входит обыденность насилия и массовости жертв.

К сожалению, такой подход проникает не только в журналистику и художественную литературу, но и в распространившуюся в наши дни историческую беллетристику, эксплуатирующую естественный интерес к ярким, узловым, эпохальным событиям прошлого. Появляется много сочинений о великих полководцах и правителях, величие которых определяется, в том числе, и жертвами,

которыми и было обеспечено их место в исторической памяти. О них писали и раньше. Но, может, мне в этом особо повезло, подход бывал более сбалансированным. Иллюстрацией может послужить известная картина Верещагина «Апофеоз войны» с пирамидой из человеческих черепов (кто забыл). То есть как бы велики победы, но какой ценой...

Но в последнее время как-то попадают в руки сочинения с иным подходом. Прежде всего – Чингисхане. В возникшем в левоинтеллектуальных университетских кругах США «ориентализме» кочевники рассматриваются уже как *санитары истории*. Если ранее Чингисхан воспринимался как кровавый завоеватель и коварный тиран, то теперь можно прочитать о нем как о демократе и основоположнике современного мироустройства, а монголы под его управлением превращаются в благодетелей и покровителей цивилизации [1, с. 10-11, 24; 2, с. 19-20]. Такой реабилитации не избежали даже некоторые серьезные исследователи. Например, интересном сочинении о Золотой Орде в контексте европейской истории Э.С. Кульпин пишет о том, что Орда стала «*мостом между Западом и Востоком, географическим центром информационного, генетического и многих других видов обмена*», а Восточная Европа достигла благодаря Орде раньше Запада государственное объединение на обширнейшей территории [3, с. 24 и сл.]. Объединение с помощью насилия! На необходимость не забывать кровавый террор и политику устрашения, активно применявшиеся монгольскими завоевателями, недавно указывал И.Н. Ундасынов [4, с. 38-39]. Показательно, что даже среди школьных рефератов, которые мне недавно довелось рецензировать, попался один с апологетикой достижений Чингисхана. Пришлось в отзыве пожертвовать объективизмом и указать не столько ученику, сколько его наставнику на забвение моральных оценок.

Впрочем, такой подход в русскоязычной историографии был заложен еще некоторыми поздними работами видного этнолога Л.Н. Гумилева. Реанимируя евразийские концепции 20 – 30-х гг. прошлого века, он микшировал пространственные в русской и советской историографии отрицательные оценки монгольских завоеваний, отказывал их рассматривать как иго, подчеркивал роль их правителей в стабилизации политической ситуации на Руси, в поддержке православия... В принципе, и это было, но какой ценой?

Впрочем, и о Ричарде Львиное Сердце мы помним как о благородном рыцаре, а его необузданные порывы, его обет вернуть Иерусалим христианам, который не осуществился, но принес многочисленные жертвы и европейцам, и ближневосточным мусульманам. Таков же нередко подход и к Наполеону. Да, он лично никого не убивал и, тем более, не истязал. Но ведь почти 3 млн погибло в развязанных его амбициями войнах! И теперь уже не раз приходилось читать о посредственности М.И. Кутузова, прославившего основные битвы. А то, что его тактика вела к меньшим жертвам, чем героические лобовые атаки, как-то забывается.

При таких подходах известный пассаж из российского учебника по новейшей истории СССР с характеристикой Сталина как *успешного менеджера* уже не кажется абсурдным. Это, впрочем, относится и к нашей «Линии Сталина», которая, если так и называлась, то, в основном, в немецких источниках. Но, главное, к началу Великой отечественной войны потеряла свое оборонительное значение, ибо была лишена всего вооружения и средств связи, переве-

денных ближе к новой западной границе где их, впрочем не успели установить. Игнорирование же многократно доказанных преступлений сталинского режима в исторических сочинениях нельзя рассматривать просто как точку зрения авторов, которая имеет право на существование. Так игнорирование нравственного начала ведет к однобокости, а, значит, к искажению исторической истины. Еще один пример касается оценки роли С. Милошевича. Да. Он хотел сохранения Великой Сербии. Но начал с ужесточения отношения к косовскому населению. В итоге, преступив через моральные принципы, спровоцировав многочисленные жертвы среди всех участников распада Югославии, перессорился со всеми соседями и проиграл. Проиграл, ибо ошибся и в целях, и в средствах. Так в чем его оправдание? Особенно в сравнении с его действительно великим предшественником – И.Б. Тито.

Представляется, что не только в беллетристике, но и в научной литературе объективность изложения не должна затмевать моральные стороны событий. За каждым событием надо видеть его цену и напоминать об этом читателям. Тем более что эта цена тоже состоит из суммы научных фактов, анализ которые и есть цель научных исследований.

Литература

1. Россаби, М. Золотой век империи монголов. – СПб., 2009.
2. Крадин, Н.Н. Империя Чингисхана в новых западных исследованиях // ВИ. – 2010. – № 5.
3. Кульпин, Э.С. «Золотая Орда: Проблемы генезиса Российского государства». – М., 2007.
4. Ундасынов, И.Н. Джучи-хан // ВИ. – 2008. – № 9.

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

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ ВОСТОЧНОЙ ГОМЕЛЬЩИНЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 19 в.

В среде старообрядцев Гомельщины начала 19 в. глубоко сохранялась народная религиозность, характерная для Древней Руси. Это приводило, в отсутствие монастырей официальной церкви, к появлению значительного количества монастырей, скитов, обителей и пустынь, куда стекалось старообрядческое население в поисках нравственной опоры, «духовного врачевания» [6].

В начале 19 в. на Гомельщине имелось двенадцать мужских старообрядческих монастырей: Лаврентьевский, Макарьевский, Чонский, Варлаамовский, Анфимовский, Филатовский, Пахомьевский, Абрамовский, Иоасафовский, Ветковский Покровский (заново возрожденный), Пыханьский и Никольский (Белицкий уезд) [7, с. 148]. В Ветке и Спасовой слободе были женские монастыри Покровский и Спасский, а так же скиты около деревень Огородня-Гомельская и Чистые Лужи [3, с. 102].

Монастыри и скиты занимались земледелием, скотоводством, торговлей, вырубкой лесов, ставили мельницы, имели иконописные мастерские. Помимо этого они являлись центрами старообрядческого просвещения и грамот-

ности. Покровский Ветковский и Спасский Гомельский сохраняли традиции религиозного шитья и вышивки [6]. Все духовные центры продолжали следовать музыкальным традициям Древней Руси. В оформлении певческих книг поповских согласий, на Гмельщине существовал свой, местный тип рукописей – ветковский, растительный (по-старинному травный, т.к. рукописи украшались узорами в виде цветов и листьев) [1]. В монастырях сохранялись иконописные и рукописные традиции. Библиотеки старообрядческих монастырей и скитов становились крупными хранилищами старопечатных книг и рукописей. При этом монастырские насельники не только занимались переписыванием и переплетением книг, но и создавали собственные оригинальные сочинения, в том числе полемические, отстаивающие основные догматы староверия и взгляды приверженцев «ветковского» согласия от их многочисленных оппонентов [2].

Ветковские старообрядческие монастыри отличались тем, что в них с момента основания священной существовало непрерывно. Положение ветковских монастырей было легальным, открытым в период первой четверти 19 в. все эти причины обусловили факты притока сюда многочисленного старообрядческого населения [6].

Положение старообрядцев резко ухудшилось при Николае I (1825 – 1855). Царь считал себя защитником «истинного православия» и делал все, чтобы уничтожить церковный раскол, искоренив старообрядчество. Использовались любые методы: от направления в наиболее «зараженные расколом» местности православных миссионеров до прямого административного нажима [5, с. 26].

Для борьбы с «расколом», и его искоренением правительством Николая I были созданы секретные «раскольничье» комитеты [3, с. 102]. Борьба с «расколом» являлась одной из задач Министерства внутренних дел и третьего отделения. В губернии, особенно «подверженные расколу», назначались специальные комиссии, наделенные чрезвычайными полномочиями «для обращения раскольников в лоно православия». С помощью воинских отрядов полиция закрывала старообрядческие скиты и храмы, экспроприировалось их имущество, насельников выдворяли на прежние места жительства или брали их под стражу [5, с. 26]. В конце 1838 г. настоятель Лаврентьевского монастыря (с 1832 г.) Аркадий (в миру – Андрей Шапошников), сообщал в письме иноку Павлу «Здесь описываю обстоятельства Чернигово – Могилевской губернии старообрядцев, или бегающей Церкви: ... Белица – часовня запечатана, потом в доме молились, и дом запечатали. Лаврентьевский – новое здание запечатано и в трапезе – внутренний упокой. Иеромонаха лишили от 26 октября. Спасова Слобода – колокола сняты, кладбище вокруг церкви разрывают... Крупец – пещера запечатана, кости (мощи почитаемого старообрядцами преподобного Викентия) в Могилеве, старец, живший в ней, в остроге. Ветка – колокола сняты, запрещен звон, как здесь, так и Спасовой...» [8].

В 1845 г. специально созданный Николаем I для борьбы со старообрядчеством секретный комитет, с помощью архиепископа Могилевского Антония, перевел в единоверие Макарьевский монастырь. Ченский и Лаврентьевский монастыри были разорены, а вся их богатая церковная утварь и иконы были переданы в Макарьевский монастырь [3, с. 183].

В 1850 г. по ходатайству фельдмаршала князя И.Ф. Паскевича, в Гомеле на Фельдмаршальской (Пролетарской) улице прошла шоссейная дорога Петер-

бург – Киев, в связи, с чем был закрыт последний из оставшихся на Гомельщине старообрядческих монастырей Спасов скит [9, с. 177].

В 1876 г. Макарьевский монастырь был приписан к восстановленному Чонскому Успенскому монастырю, а в 1899 г. два этих монастыря были переданы в юрисдикцию официальной церкви [4, с. 428].

Закрытие старообрядческих духовных центров имело целый ряд негативных последствий: запустение разработанных ранее и возделанных земель, разрушение архитектурно-художественных комплексов старообрядческих поселений, отрицательное воздействие на образовательное и духовно-нравственное состояние населения, утрата и рассеивание уникального культурного наследия Древней Руси [6].

Таким образом, деятельность старообрядческих монастырей на Гомельщине оказала значительное влияние на духовное и культурное развитие старообрядчества, как в региональном, так и в общероссийском масштабе. Однако царское правительство не желало мириться с экономическим и духовным процветанием старообрядческих центров, и, в итоге оно прибегло к силовому решению этого вопроса. После ряда репрессивных мер, старообрядческие монастыри на Гомельщине прекратили свое существование. Часть из них была переведена в единоверие с последующим переходом в господствующую церковь.

Литература

1. Владышевская, Т.Ф. Древнерусская певческая культура [Текст] // «Искусство» [Электронный ресурс]. // Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/art/36103.php>. – Дата доступа: 1.3.2010.
2. Воронцова, А.В. О полемике «ветковцев» с дьяконовцами: малоизученные ранние полемические сочинения представителей «ветковского» согласия // «Самарское староверие» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/141-1-0-1416>. Дата доступа: 1.3.2010.
3. Гарбаці, А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі у канцы 17 – пачатку 20 ст. [Текст]. – Брэст: Брэстскі дзяржаўны ўніверсітэт, 1999. – 202 с.
4. Живописная Россия: Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значении: Литов. и Белорус. Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. – 2 изд. – Мн., 1994. – 550 с.
5. История России в 3 т. Т. 2. От дворцовых переворотов до эпохи Великих реформ [Текст]. – М.: Аванта+, 1997. – 704 с.
6. Кочергина, М.В. Духовные связи старообрядцев Стародубья и Ветки и подмосковных Гуслиц (втор. пол. 18 – нач. 20 вв.) // «Самарское староверие» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/110-1-0-464> – Дата доступа: 7.04.2009.
7. Макушников, О.А. Гомель с древнейших времен до конца 18 века. Историко-краеведческий очерк [Текст]. – Гомель: РУП «Центр научно-технической и деловой информации», 2002. – 244 с.
8. Мельников, Ф.Е. Краткая история древлеправославной старообрядческой церкви. Барнаул // «Семейские – староверы Прибайкалья» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://semeyskie.narod.ru/bibl_meln_kiss.htm – Дата доступа: 16.09.2008.
9. Рогалев, А.Ф. От Гомюка до Гомеля: Городская старина в фактах, именах, лицах [Текст] / А.Ф. Рогалев – 2 изд. перераб. и доп. – Гомель: ОДО «Барк», 2006. – 220 с.

МЕССИАНСКОЕ ЕВРЕЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В БЕЛАРУСИ

Еврейское Мессианское движение – это движение духовного восстановления еврейского народа и еврейских корней христианской церкви. Это братское движение евреев и неевреев, призванное восстановить полноту и единство Тела Мессии (Христа) [1, Ефес. 2: 15]. Это – общинное религиозное движение, последователи которого верят, что Иешуа (Иисус из Назарета) является еврейским Мессией и Спасителем всего человечества, приход Которого был обещан пророками ТаНаХа (Ветхого Завета). Первые мессианские верующие-евреи проповедовали Евангелие Мессии Иешуа не только евреям, но и язычникам [1, Деян. 10]. Их Богом был Бог Израиля. Их священным писанием и основой жизни была Тора, Пророки и учение Иешуа. Благодаря этому, все больше и больше неевреев стали приходить к вере в Иешуа, как их Бога и Спасителя; и тогда они входили в обетования и заветы Бога с Израилем и становились согражданами (в равенстве) с еврейским народом в Царстве Божьем [1, Ефес. 2, 3; Рим.11: 17-24].

Однако, со смертью апостолов и с течением времени, верующие неевреи, которых численно становилось больше чем верующих евреев, стали приобретать все большее влияние в ранней Церкви и постепенно начали отделять себя от своего еврейского наследия. После Никейского собора 325 г. христианство было официально оторвано от еврейского корня и объявлено самостоятельной религией. Еврейская основа сохранялась лишь в редких христианских группах.

Движение мессианских евреев в современном смысле возродилось в Англии в конце XVIII – начале XIX вв. Его возрождению способствовало распространение среди теологов и широких слоев общества убеждение в том, что слова Библии об избранности народа Израиля и его грядущем возвращении в Сион надо понимать буквально. Что эти слова, как и прежде, относятся к евреям (а не к христианской церкви как «новому Израилю»), и что царство Божье на земле наступит лишь тогда, когда евреи проникнутся верой в Мессию Иешуа и Бог соберет Свой избранный народ на Обетованной земле, где будет восстановлено Израильское царство во главе с Мессией. В результате в Англии, а затем и в США возникли многочисленные общества, целью которых было распространение христианства среди евреев и создание условий для взаимной поддержки и облегчения вхождения прозелитов в новую среду объединенных евреев-христиан.

В 1865 г. в Лондоне был организован Еврейско-христианский союз, задачей которого стало объединение христиан еврейского происхождения. В 1883 г. вышел перевод Нового Завета на иврит, сделанный И.Э. Залкинсоном, уроженцем Беларуси. В декабре 1816 г. в Нью-Йорке на собрании представителей ряда протестантских конфессий было образовано Американское общество евангелизации евреев, а в 1901 г. по инициативе Дж. Леви в Бостоне был основан Мессианский союз. В 1915 г. в Нью-Йорке был образован Еврейско-христианский альянс Америки, ставивший целью «установление связи между тысячами евреев, верующих в Иешуа и разбросанных по Северной Америке».

В конце XIX-го столетия в Кишиневе (Молдова) появилась община Иосифа Рабиновича и молитвенный дом «Бейт Лэхэм» («Дом Хлеба») специально для евреев, верующих в Мессию. Движение Иосифа Рабиновича получило название мессианского движения. Его так же приглашали и в другие страны, где мессианское движение находило признание среди большого числа христиан.

В 1929 – 1936 г. появились мессианские еврейские миссии в Украине, России и Польше. Мессианская община – это собрание, состоящее из евреев и неевреев, поклоняющихся Богу Авраама, Исаака и Иакова и исповедующих веру в Мессию Иешуа и учение Нового Завета. Шаг за шагом кристаллизовалась культура мессианского движения, названная впоследствии «Мессианским иудаизмом» [3].

Мессианское движение наших дней – это восстановительное движение, которое обрело новую силу в 1967 г., когда Иерусалим спустя 19 веков перешел в руки евреев, чтобы восстановить украденное, потерянное или спрятанное за последние 1700 лет. И об этом времени говорится в Новом Завете самим Иешуа [1, Лука 21:24].

После начала массовой алии в Израиль из стран бывшего СССР в начале 1990-х гг. (в т.ч. из Беларуси) большой поток мессианских учителей и еврейских евангелистов направился в Россию и Украину, где начали организовываться миссии, мессианские общины и еврейские фестивали (Киев, Минск, Санкт-Петербург, Москва, Одесса и др.).

У истоков мессианского еврейского движения в Беларуси (1991 – 1993 гг.) стояли три белорусских еврея (В. Хасин, Н. Хаскин и М. Левин), узнавшие о мессианском движении от Джонатана Бернса, мессианского учителя, раввина и евангелиста, директора служения «Слушай Израиль». В 1995 г. в Беларусь с гуманитарной миссией приехал со своей семьей мессианский раввин и учитель Стюарт Виноград, участвовавший в 1994 г. в «Международном фестивале еврейской музыки и танца» в Минске, на который пришли десятки тысяч человек, и который послужил толчком для образования мессианских групп, служений и общин.

В 1995 г. в Минске были созданы две мессианские общины «Звезда Вифлеема» и «Сион-Иерусалим» (позднее Церковь «Освящение»), которые затем вошли в состав Союзов ХВЕ и ЕХБ соответственно, сохранив при этом свою сущность. Также в 1996 г. была зарегистрирована община «Новый Завет» в рамках Союза ХВЕ, в которой Стюарт Виноград учил мессианскому иудаизму по 2005 г. Особенностью служения этой общины было нести учение Иисуса (Иешуа) как Мессии Израиля в среду белорусского еврейства, поэтому в богослужениях использовались некоторые элементы еврейской культуры и традиций. В Бресте и Могилеве от этой общины были организованы дочерние мессианские общины: «Свет Израиля» (2006 г.) и «Шатры Спасения».

С 1994 г. с течением времени стали открываться автономные мессианские группы (в Бобруйске, Могилеве, Барановичах «Шалом», Гродно) и еврейские служения при церквях по Беларуси (в Бресте при церкви ХВЕ, в Союзе ЕХБ в Минске и в Бобруйске при церкви ЕХБ «Благодати Господней»). В еврейской традиции всегда была важной забота о семьях, вдовах, сиротах, больных и нуждающихся. Община «Звезда Вифлеема» осуществляет различные социальные проекты. На протяжении многих лет община ХВЕ «Новый Завет» активно занималась гуманитарной деятельностью: доставлялась мебель, ме-

дицинское оборудование, одежда, обувь, продукты, подарки и др. различным религиозным, общественным и государственным социальным, детским и медицинским учреждениям по всей стране, евреям и неевреям – гражданам Беларуси. Оценка этой деятельности нашла выражение в почти 1000 благодарственных писем. В 2007 г. община ХВЕ «Новый Завет» была награждена за большую многолетнюю гуманитарную работу Грамотой Департамента по гуманитарной деятельности при Президенте Республики Беларусь.

На основании изложенного, мы видим, что Месссианское еврейское движение имеет долгую историю, которая началась во времена Ветхого Завета (ТаНаХа) и Нового Завета, затем на время потеряло свою силу, но было восстановлено. Месссианское еврейское движение – дружелюбное, братское и миролюбивое движение, которое является своеобразным связующим звеном между евреями и христианами, что содействует установлению и укреплению межнациональных и межконфессиональных связей и отношений.

Литература

1. Библия.
2. Хайдлер, Др.Р. Месссианская церковь восстанавливается. – Одесса, 2010.
3. Шиффман, Др.М. Возращение остатка. Возрождение месссианского иудаизма. – Софер, Ровно.

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

ИЗ ИСТОРИИ ХАСИДИЗМА И СВОБОДЫ РЕЛИГИИ НА МОГИЛЕВЩИНЕ

В начале XVIII века в среде евреев Западной Украины, особенно значительно пострадавших в ходе восстания Богдана Хмельницкого и русско-польских войн, возникло религиозное движение хасидизм. Находясь вне жесткого контроля центров раввинской учености Речи Посполитой, они оказались весьма восприимчивы к различным мистическим идеям. У истоков движения стоял Израиль бен Элизер. Продолжателями его дела и учения были Дов-Бэр из местечка Межерич, Леви-Ицхок из Бердичева, Шнеур-Залман из местечка Ляды и его сын Шмуэль Шнеерсон из местечка Любавичи и др. Одно из направлений хасидизма, представленное школой Шнеура-Залмана, связывает путь к Богу с интеллектом. В своей книге «Тания» он описывает свойства разума, познающего высший дух, понятиями «хохма» (мудрость), «бина» (разум) и «даат» (знание). Это направление по первым буквам триады именуется ХА-БАД. Его центром первоначально было местечко Любавичи, входившее в состав Могилевской губернии.

Поскольку, наряду с нетрадиционными идеями, хасиды ввели некоторые изменения в общепринятые обряды и молитвы, они встретили ожесточенное противодействие сторонников традиционного иудаизма, особенно последователей ученого талмудиста Ильи Гаона из Вильно, которые назывались «митнагдимы» («протестующие»). Известные митнагдимы проживали в Шклове, среди них – раввин Биньямин бен Шломо Залман Ривелес, основавший в Шкло-

ве иешиву (1772), раввин Менахем Мендл бен Барух Бендет, также основавший иешиву и опубликовавший многие из трудов Гаона, и другие. Эта группа, называвшаяся «шкловские мудрецы» и стоявшая во главе общины, первой начала борьбу с хасидизмом. В 1771 г. в Шклове состоялся диспут с цадиком рабби Авраамом из Калиска, после которого хасиды были объявлены еретиками, а община обратилась за поддержкой к виленскому Гаону и добилаась, чтобы хасидам объявили херем. В 1772 г. в Большой синагоге Вильно был провозглашен текст херема – отлучения от еврейского сообщества виленских хасидов. Этот херем повторили и в других городах. Влияние учеников Гаона определило резко антихасидскую позицию могилевского губернского кагала и преследования хасидов.

После разделов Речи Посполитой главу белорусских хасидов Шнеур-Залмана обвинили в государственной измене, и он был заключен в Петропавловскую крепость. Однако после расследования по распоряжению императора Павла I в 1798 г. он был освобожден. Этот день у его последователей считается праздничным. В 1803 г. в память об освобождении Шнеур-Залмана была построена первая хасидская молельня в городе Могилеве, затем на ее месте позже находилась «Любавичская молельня». В «Положении об устройстве евреев», утвержденном Александром I в 1804 г., преследование хасидов было запрещено. Им также было предоставлено право строить свои синагоги и избирать своих раввинов.

А.Ю. Синковец (г. Могилев, Беларусь)

АРХИЕПИСКОП ФИЛОФЕЙ (НАРКО) VS. ЮРИЙ СОБОЛЕВСКИЙ: СОЗДАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА В ОККУПИРОВАННОМ Г. МИНСКЕ (декабрь 1943 – июнь 1944 гг.)

22 октября 1941 г. немецкими оккупационными властями было официально объявлено о создании Белорусской народной самопомощи (БНС) – организации, формальной задачей которой являлась помощь белорусскому населению по охране здоровья и улучшению условий его жизни [1, с. 578]. В июле 1943 г. по политическим соображениям оккупационных властей БНС была преобразована в Белорусскую Самопомощь (БСП).

Первоначально руководящий центр БНС-БСП находился в Барановичах, затем был перенесен в Минск (располагался в Генеральном комиссариате Беларуси), а позднее Самопомощь стала одной из организационных структур Белорусской Центральной Рады. Вступить в БНС-БСП могли только белорусы. Чтобы оформить свое участие в организации, требовалось лишь написать заявление. Членские взносы составляли 2 % от заработной платы. Материальные и денежные средства собирались через районные отделы и распределялись согласно Уставу организации: 60 % оставалось в районе, 15 % – в окружных отделах, 25 % направлялось в центральный аппарат. Однако желающих добровольно расставаться с материальными средствами в непростое военное время находилось, по-видимому, не много, поэтому было издано специальное Положение, обязавшее всех служащих административных, хо-

зяйственных и торговых организаций, а также учителей и медиков в обязательном порядке вступить в Самопомощь [2, с. 56-57].

Следует отметить, что в своей повседневной деятельности отделы опеки БНС-БСП, как правило, помогали лишь семьям белорусских коллаборационистов, полицейских и участников карательных операций, пострадавших в боях с партизанами. Характер работы организации всецело определялся рейхсминистром восточных территорий А. Розенбергом и гауляйтером В. Кубе, которые своими приказами назначали руководителей БНС-БСП, контролировали ее работу, а также использование собираемых финансовых поступлений. Даже ликвидация Белорусской Самопомощи была прерогативой Генерального комиссариата [3, с. 14].

Православное духовенство принимало активное участие в работе Самопомощи. Например, Троицкая церковь города Жлобина передала БСП с января по июль 1943 г. 25 тысяч рублей для оказания помощи вдовам, сиротам и жертвам войны, за что Комитет БСП официально через средства периодической печати поблагодарил церковный совет, настоятеля храма отца Гавриила и церковного старосту В.С. Фурсиевича [4]. Представители православного клира были делегатами на всех съездах БНС, каждый из которых (всего их было два: первый состоялся 1-2 ноября 1942 г., второй – осенью 1943 г.) начинался с богослужения в Минской митрополичьей церкви [2, с. 60].

Несмотря на такое сотрудничество, с течением времени между Белорусской Автокефальной Православной Церковью и Белорусской Самопомощью на официальном уровне возник конфликт, причины которого заключались в попытке православной церкви выйти из-под влияния БСП в вопросах благотворительности.

В конце 1943 г. архиепископ Филофей (Нарко) обратился в первый отдел политики Генерального комиссариата Беларуси с предложением создать отдельный православный Благотворительный комитет. Рассмотрев его просьбу, в комиссариате создание такого комитета сочли организационно нецелесообразным. Однако предложили архиепископу проводить благотворительную деятельность в рамках Белорусской Самопомощи, направив на имя председателя БСП Юрия Соболевского соответствующие указания [5].

Но это решение не было выполнено архиепископом, о чем Соболевский тотчас поспешил информировать Генеральный комиссариат [6]. Благотворительный комитет начал осуществлять свою работу независимо от БСП, проводя сбор средств в храмах и перенаправляя их на закупку продуктов, которые затем разносились больным в госпиталях.

После убийства В. Кубе немецкие оккупационные власти, более обеспокоенные ухудшением своего положения на фронтах, а также активизацией партизанского и подпольного движения, разбираться в междоусобных дрызгах белорусских коллаборационистов желания, по всей видимости, не имели, поэтому демарш Нарко попросту «не заметили».

Председатель БСП Ю. Соболевский был вынужден смириться с таким положением вещей и, пытаясь «сохранить лицо», отправил на имя архиепископа Филофея письмо, в котором официально закреплял за православной церковью те объекты г. Минска, которые уже находились под ее опекой. Кроме того, Соболевский просил ежемесячно предоставлять ему отчеты об оказанной населению помощи [7]. Впрочем, это письмо осталось без ответа архи-

епископа, а православный Благотворительный комитет продолжил свою независимую от БСП работу.

Положение дел изменилось в январе 1944 г. после создания Белорусской Центральной Рады (БЦР), в которой Юрий Соболевский занял пост вице-президента и возглавил отдел социального обеспечения [8].

Главной управой Белорусской Самопомощи в мае 1944 г. было подготовлено специальное письмо, поступившее на рассмотрение в БЦР. В нем отмечалось, что согласно распоряжению немецких властей созданный Благотворительный комитет должен был вести свою работу как филиал БСП. Отказ Белорусской Автокефальной Православной Церкви урегулировать вопросы в области оказания благотворительной помощи населению трактовался чиновниками Самопомощи как нарушение указаний немецкой администрации [9].

Соболевский поручил разобраться в этом вопросе заведующему отделом вероисповеданий БЦР Николаю Будиловичу, но дальнейшее развитие событий было прервано освобождением Минска советскими войсками.

Таким образом, можно говорить о том, что высшие православные иерархи на оккупированной в период Великой Отечественной войны территории Беларуси пытались дистанцироваться в своей деятельности от управленческих структур белорусской коллаборационистов. Белорусская Автокефальная Православная Церковь стремилась оказывать свою посильную благотворительную помощь тем, кто в ней действительно нуждался, а не тем, на кого указывали оккупационные власти и их пособники.

Литература

1. Туронак, Ю. Мадэрная гісторыя Беларусі / Ю. Туронак. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2006. – 877 с.
2. Силова, С.В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945 гг.): Монография / С.В. Силова. – Гродно: ГрГУ, 2003. – 105 с.
3. Соловьев, А.К. Белорусская Центральная Рада: создание, деятельность, крах / А.К. Соловьев; под ред. С.М. Симонова. – Минск: Навука і тэхніка, 1995. – 176 с.
4. Церковный взнос // Новый путь (Бобруйск). – 1943. – 21 июля. – С. 4.
5. Запытанне на імя галоўнага старшыні БСП сп. Сабалеўскага ад 07.12.1943 // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 381. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 7 (перевод), 9 (оригинальный текст).
6. Адказ сп. Сабалеўскага генеральнаму камісару // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 381. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 8.
7. Ліст сп. Сабалеўскага да архіепіскапа Філафея // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 381. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 6.
8. Пастанова № 3 Беларускай Цэнтральнай Рады ад 24 студзеня 1944 г. // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 381. – Оп. 1. – Д. 2. – Л. 4-6.
9. Ліст у.з. старшыні Галоўнай Управы БСП Волкава да Беларускай Цэнтральнай Рады ад 30.05.1944 г. // Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 381. – Оп. 1. – Д. 5. – Л. 4.

**ПРАБЛЕМА ГЕАПАЛІТЫЧНАГА ЛЕСУ БЕЛАРУСКІХ ЗЯМЕЛЬ
У ПОЛЬСКОЙ ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМЦЫ
Ў КАНЦЫ 1918 – 1920 гг.**

Усходняя палітыка незалежнай Польскай дзяржавы (Другой Рэчы Паспалітай) у канцы 1918 – 1919 гг. фарміравалася пад уплывам розных палітычных канцэпцый, якія знайшлі сваё адлюстраванне ў тагачасным польскім друку і асобных брашурах праграмага характару.

Прадстаўнікі так званага «бельведэрскага лагера», якія групаваліся вакол кіраўніка дзяржавы Юзефа Пілсудскага, прытрымліваліся пастулата аб неабходнасці адбудавання гістарычнай Польшы на федэралістычнай падставе ў форме ўніі Польшы, Літвы, Беларусі і Украіны. Аднак сярод прыхільнікаў федэраліскай канцэпцыі не было адзінства, а іх праекты адносна беларускіх, украінскіх і літоўскіх тэрыторый ў той ці іншай ступені схіляліся ў бок інкарпарацыі. Знакаміты польскі публіцыст і статыст Эдвард Малішэўскі, беручы за аснову тагачасныя спісы насельніцтва, у сваёй брашуры «Viaźci w cyfrach i faktach» падзяліў беларускія землі на тры часткі: Заходнюю Беларусь з Віленскай і Гродзенскай губернямі, дзе вызначаў колькасную перавагу палякаў і іх імкненне цалкам злучыцца з Польшчай, Сярэдняю Беларусь (Менская губерня), у якой, па меркаванню аўтара, мела месца нацыянальная раўнавага, Усходнюю Беларусь (Магілёўская, Віцебская губерні і тры паветы Інфлянты: Дзвінскі, Рэчыцкі, Люцынскі), дзе палякі складалі меншасць і найбольш выразна адчуваўся рускі ўплыў. У сваёй працы Малішэўскі падкрэсліваў нізкую нацыянальную свядомасць беларускага насельніцтва, нешматлікасць мясцовай інтэлігенцыі і слабасць яе грамадска-палітычнай пазіцыі. На думку аўтара, толькі з дапамогай польскага элемента магчыма было стварыць дзяржаўнасць на беларуска-літоўскіх землях. Малішэўскі падкрэсліваў, што Польшча не павінна губляць сувязі з усімі сваімі былымі землямі, «бо нацыянальныя адрозненні паміж мясцовым насельніцтвам вельмі нязначныя і ў хуткім часе могуць быць злагоджаныя, што ў сваю чаргу падаецца адной з важнейшых умоў утварэння Польскай дзяржавы» [1, с. 35].

У шэрагу розных геапалітычных праектаў Польскай дзяржавы асабліва ўвагі патрабуе праект, прапанаваны Польскай сацыялістычнай партыяй (ППС). Спасылкі на працы лідэра партыі М. Недзялкоўскага можна знайсці ў артыкуле А.І. Цвікевіча «Политический очерк Западной Белоруссии». Аўтар абвінавачвае ППС ў тым, што пасля прыходу польскіх войск на тэрыторыю Беларусі, партыя адыйшла ад ідэі падтрымкі беларускага нацыянальнага руху. Доказам прыводзіцца шэраг вытрымак з артыкулаў Недзялкоўскага, які ў 1920 годзе пісаў аб тым, што развіццё беларускага руху ў межах Гродзенскай, Віленскай, Мінскай, Магілёўскай і Віцебскай губерні з'яўляецца «непрапарцыянальным сілам Беларусі». Замест нацыянальнага самавызначэння і незалежнасці Беларусі быў прапанаваны іншы варыянт: «калі толькі беларусы не пажадаюць расплыцца ва ўсерасійскім моры, яны павінны зразумець практычную неабходнасць сваёй аўтаномнай сувязі з Польшчай» [2, с. 29]. Паводле Леона Васілеўскага, члена ППС, міністра замежных спраў ва ўрадзе А. Марачэўскага, федэ-

ралізм павінен грунтавацца на даўняй польскай традыцыі – «вольныя з вольнымі, роўныя з роўнымі», каб краіны, этнаграфічна звязаныя з Польшчай, мелі шансы на захаванне сваёй культурнай спадчыны і далейшае развіццё. «Таму поўныя грамадзянскія правы і ўлічванне культурных і этнаграфічных інтарэсаў нацыянальных меншасцяў – вось нацыянальная праграма дзяржавы, дбаючай аб сваім нармальным укладзе і ўласнай будучыні» [3, с. 24]. Васілеўскі разумеў, што пэўныя саступкі з боку польскіх улад не дазваляць беларускім тэрыторыям схіліцца на расійскі бок. Вядомы прадстаўнік сацыялістаў Тадэвуш Галушко, бачыў будучыню беларусаў, якіх называў «этнаграфічнай масай», толькі пад апекай палякаў, што магло б стварыць неабходныя ўмовы для развіцця будучай беларускай дзяржаўнасці ў федэрацыі з Літвой, Украінай, Польшай. Галоўнай задачай федэрацыі вызначаў абарону этнаграфічных польскіх зямель, у тым ліку і беларускіх, якія не маглі самастойна дзейнічаць, ад Расіі. Смастойнае існаванне беларускага народа, падкрэсліваў Галушко, азначала б яго знішчэнне на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў [4, с. 51].

Праекты ўсталявання ўсходніх межаў Польшчы ў трактоўцы прадстаўнікоў партыі Нацыянальнай Дэмакратыі (НД) ў 1917 – 1919 гг. заставаліся амаль без змяненняў. Патлумачыць гэта можна тым, што палітычная дактрына дадзена да накірунку, які атрымаў назву інкарпарацыйным, з'яўлялася справай па-сутнасці аднаго чалавека – Рамана Дмоўскага, лідэра партыі. Яго тэрытарыяльная праграма была прадстаўлена на Парыжскай мірнай канферэнцыі, якая адкрылася ў студзені 1919 г. Дмоўскі, трымаючыся ідэі стварэння моцнай Польскай дзяржавы паміж Расіяй і Германіяй, супрацьстаяў групе федэралістаў, накіраваных на канферэнцыю Пілсудскім. Кіраўнік Польскага Нацыянальнага Камітэта (НКП) называў літоўскі, беларускі і ўкраінскія народы «негістарычнымі», адсталымі ў цывілізацыйным плане, якія не стварылі ўласнай літаратуры і не маюць сваёй інтэлігенцыі. На такіх тэрыторыях, слабых ў палітычных і культурных адносінах, утварэнне стабільнай і моцнай дзяржаўнасці Дмоўскі лічыў не магчымым, а федэрацыя з такім суседам толькі паслабіла б Польшчу і не прынесла ніякай карысці. [5, с. 526-528.]

Прамежавую пазіцыю паміж федэратыўнай і інкарпарацыйнай плынямі займалі прадстаўнікі кансерватыўнага кірунку – буйныя землеўласнікі – краёўцы. Утварэнне новых нацыянальных дзяржаў, згодна тэарытычным праектам пілсудчыкаў, магло прынесці землеўласнікам нежаданыя аграрныя рэформы, а згодна з праграмай эндэкаў, за межамі Польшчы заставалася шляхецкая ўласнасць у Магілёўскай, Віцебскай губернях, частцы Валыні і Правабярэжнай Украіне. Праграма кансерватыўных колаў аформілася ў канцы 1918 – 1919 гг. і зводзілася да двух пастулатаў: узнаўленне Вялікага княства Літоўскага ў саюзе з Польшчай і далучэнне да яго Віцебскай і Магілёўскай губерняў праз вайну з савецкай краінай. Прыхільнікам утварэння літоўскай дзяржавы, злучанай з Польшчай з дапамогай уніі, быў Крыштаф Алэндзкі, афіцэр і публіцыст. Па яго меркаванню, без дапамогі палякаў літоўска-беларускія землі не здольныя самастойна стварыць моцны і аўтарытэтны сярод насельніцтва ўрад. Стварэнню самастойнай дзяржавы перашкаджала этнаканфесійная стракатасць краю, таму неабходна было «схіліцца да моцнага суседа». Паводле Алэндзкага, на карысць сувязі з Польшчай прамаўлялі агульная мінуўшына, культурная супольнасць, магчымасць гаспадарчай дапамогі, а таксама абарона ад «маскоўскай або нямецкай няволі» [6, с. 13-14].

Такім чынам, напярэдадзі і падчас польска – савецкай вайны ў Польскай дзяржаве існавала некалькі канцэпцый адносна будучага геапалітычнага лёсу беларускіх зямель. Афіцыйны федэралістычны накірунак, які павінен быў стаць вызначальным ва ўсходняй палітыцы Пилсудскага, не падтрымліваўся большай часткай тагачаснага польскага грамадства. Не дзіўна, што на практыцы палітыка польскіх уладаў на занятых беларускіх землях аказалася вельмі непапулярнай.

Літаратура

1. Maliszewski, E. Bia̧dro w cyfrach i faktach / E. Maliszewski. – Piotrykiw: Wiadomoŝci Polski, 1918. – 39 s.
2. Цвікевич, А.И. Политический очерк Западной Белоруссии / А.И. Цвікевич // Западная Белоруссия: сб. статей / Гос. издательство БССР; ред. А.И. Цвікевич. – Минск, 1927. – 40 с.
3. Wasilewski, L. W sprawie przyłączenia kreŝow wschodnich / L. Wasilewski. – Warszawa, 1919. – 26 s.
4. Gomycka, K. Między Polska a Rosja. Bia̧dro w koncepcjach polskich ugrupowań politycznych 1918 – 1922 / K. Gomycka. – Warszawa: WOW «Gryf», 1994. – 255 s.
5. Nota delegacji polskiej na konferencji pokojowej o wschodnich granicach Polski (przesłana przewodniczącemu komisji terytorjalnej d. 3 marca 1919 r.) / Roman Dmowski // Polityka polska i odbudowanie państwa Warszawa: nakładem księgarni Perzycski, Niklewicz, 1926. – 533 s.
6. Ołędzki, K. Kresy wschodnie a Polska / K. Ołędzki. – Warszawa: Wydwo południowo-wschodniego okręgu polskiego czerwonego krzyża, 1919. – 14 s.

И.Ю. Уваров (г. Гомель, Беларусь)

ОГРАНИЧЕНИЕ ИМУЩЕСТВЕННЫХ ВЛАДЕНИЙ ЦЕРКВИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ ПОД ВЛИЯНИЕМ СОСЛОВНЫХ ИНТЕРЕСОВ ШЛЯХТЫ В XVI в.

Противоречия феодальной эпохи представляют собой сложный комплекс чрезвычайно запутанных и вместе с тем крайне важных явлений общественной жизни. Проявление общего реформаторского курса в Великом княжестве Литовском, расширение прав и привилегий шляхты, это частичные противоречия в период развития феодализма в XVI в. Кроме внутрисословных противоречий, шляхта находилась в определенном противостоянии по отношению к духовенству, представители которого также являлись держателями земельной собственности. Это и многое другое, было отображено в разного рода источниках.

Церковные феодалы в первой половине XVI в. владели солидными богатствами, являясь владельцами обширных земельных латифундий с зависимым населением. Костелы и монастыри имели в своем подчинении пашенные земли, сенокосы, бортные угодья, реки и озера [3, с. 17-19]. В этом наблюдался процесс формирования земельной собственности церкви [14, с. 10-11]. Свя-

щенники составляли отдельное сословие богатых людей. Они не платили многих налогов, в том числе общегосударственных необходимых для снаряжения войска в период военных действий. Вместе с тем духовная знать – епископы, настоятели монастырей и прочие особы, состояли в деловых и родственных отношениях со светскими феодалами. Все они являлись опорой великокняжеской власти, делая ее более могущественной и сильной в управлении подданными.

Земельная собственность многих учреждений церкви, бискупств, костелов и других быстро росла за счет особых пожалований представителей власти и вкладов отдельных лиц. Высшее духовенство, получая в держание земли, приобретало тем самым особую степень власти над крепостным населением. Высокопоставленные лица не скупались в своих обещаниях. Так, например, великий князь Александр в 1503 г. дал привилей Витебскому костелу св. Троицы, согласно которому все жители, находящиеся в подчинении этой феодальной организации освобождались от повинностей в пользу господаря. В 1535 г. особую грамоту от верховной власти получают люди Виленской капитулы в которой указано об освобождении церковных подданных от выполнения мостовых работ и т. д. [11, с. 260-262; 20, с. 2, 125-128; 14, с. 85]. Лев Тишкевич оформил 8 июня 1519 г. дарение своего имущества в пользу Пустынского монастыря. Из жалованной грамоты князя М.И. Жеславского из Мстислава от 1 июля 1519 г. видно, что он отписал в пользу Спасской церкви, около Пустынского монастыря, село Никоновское. Были пожалования и от королевской семьи. В 1541 г. жена Сигизмунда I Бона издала специальную грамоту на феодальные вотчины в пользу Кобринского Спасского монастыря. Это были два земельных владения. А в августе 1554 г. Сигизмунд-Август издал привилей на особое привилегированное положение священников Острицкой церкви св. Спасса [4, с. 123-135; 18, с. 47-48; 8, с. 612-614; 3, с. 25, 36-37, 51-53; 2, с. 59; 13, с. 13-16].

Духовенство и их подданные были освобождены от несения земской службы, отправление которой для шляхты было связано с большими материальными расходами. Шляхта и бояре с завистью, а подчас и ненавистью смотрели на обширные земельные владения церкви и выражали крайнее недовольство их сословными привилегиями [16, с. 19]. Возникновение данной проблемы было связано с тем, что церковь являлась одним из оплотов верховной власти при феодализме, а священники по уровню своего экономического благосостояния достаточно часто были выше, чем светские феодалы [5, с. 104]. У представителей духовного сословия отсутствовало желание выставлять со своих владений вооруженных работников в период нашествия врагов. Ситуация оказалась такова, что этот сословный институт общества стремился к самоизоляции и невмешательству в общегосударственные мероприятия, влекущие за собой материальные расходы. При таком поведении духовенства, шляхту вполне могли охватить заблуждения в вопросах веры. Представителям благородного сословия шляхтичам приходилось кривить душой при обсуждении религиозных тем. Это, несомненно, могло привести только к противоречиям между прихожанами и служителями культа. Решать эти и другие вопросы можно было только с помощью реформ и преобразований в религиозной жизни.

Однако следует помнить, что идеологи Реформации не стремились выйти за рамки христианской парадигмы, это были люди церкви, которые хоте-

ли сделать веру и церковную организацию более гибкой и удобной для интересов прихожан [17, с. 58-60].

При этом еще надо учитывать, что интересы духовенства стали ущемлять интересы самой шляхты. Выступая на защиту государства, представители военно-служилого сословия несли большие физические и материальные тяготы. Это привело к тому, что шляхта начинает выступать на вальных сеймах с требованиями к великому князю, чтобы тот ввел нормы отправления земской службы с имений, принадлежащих церкви. Впервые этот вопрос был поднят на сейме 1544 г. Шляхта просила великого князя, чтобы он обязал духовенство как православное, так и католическое принимать участие в обороне страны снаряжать ратников со своих имений. Однако вразумительного ответа на этот вопрос шляхтичи не получили [7, с. 634]. Сигизмунд Август пытался еще проводить по отношению к церкви компромиссную политику. Но интересам шляхты нужен был результат в решении своих вопросов. На Виленском сейме 1551 г. в очередной раз шляхта выдвинула подобные требования. На этом же сейме было сказано: «А бы понове духовные бачути то ижь ся рука поганьская на хрестиянство поднесло, тежь бы они ратунок речи посполитой чинили, а заровно с шляхтою войну служили» [10, с. 175-176; 1, с. 29]. На сей раз великий князь указал, что на это вопрос будет дан дополнительный ответ. И только через три года на сейме в Вильно 1554 г. была достигнута договоренность, чтобы духовные феодалы, как и светские начали платить серебшину по десять грошей от сохи [12, с. 29-30]. Очередной этап борьбы шляхты с духовенством начался в период обострения внешней политики и с началом Ливонской войны в конце 50-х гг. XVI в. Это заставило правительство ВКЛ все-таки начать привлекать духовенство к отправлению государственных повинностей [9, с. 275]. На сейме 1568 г. было принято решение, согласно которому католическое и православное духовенство со своих имений должно «заровно с каждым шляхтичом тот податок выдавати». Плата с каждой волоки должна была составлять по 48 грошей [6, с. 465; 15, л. 192]. Таким образом, одна из социальных проблем эпохи была решена. Но в это время в обществе уже начал витать дух контрреформации [19, с. 4-8].

В завершении следует отметить, что противоречия шляхты с духовенством в XVI в. следует рассматривать исключительно в религиозно-культурном контексте. В основе внутренней политики верховной власти ВКЛ был заложен принцип ограничения религиозных и гражданских прав православного населения включая шляхту. Однако к середине XVI в. шляхтичи начинают активно выступать на вальных сеймах за сохранение духовных принципов и расширение своих имущественных интересов и привилегий.

Литература

1. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: в 5 т. Т. 3, 1544 – 1587. – Спб.: Тип. 2-го отд-ния, 1848. – 356 с.
2. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1-15. – Спб., 1863 – 1892. – Ред.: т. 1-9, Н.И. Костомаров. Т. 1. 1361 – 1598. – Спб., 1863. – 301 с.
3. Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссией для разбора древних актов. Т. 1-39. Т. 33: Акты, относящиеся к истории западнорусской церкви, 1443 – 1661 гг. – Вильна: Тип. Губ. права, 1908. – 528 с.

4. Белоруссия в эпоху феодализма: Сборник документов и материалов: в 3 т., Т. 1: С древнейших времен до середины XVII века / сост.: З.Ю. Копыцкий, М.Ф. Запола. – Минск.: Изд-во Акад. наук БССР, 1959. – 516 с.
5. Грицкевич, А.П. Социальная борьба горожан Белоруссии XVI – XVII вв. / науч. ред. В.С. Поссе. – Мн.: Наука и техника, 19679. – 152 с.
6. Документы Московского архива Министерства юстиции. Т. 1.: Тексты актов Литовской Метрики / предисл. М.В. Довнар-Запольского. – М., 1897. – 570 с.
7. Довнар-Запольский, М.В. Государственное хозяйство Великого княжества Литовского при Ягеллонах. – Киев: Тип. Ун-та, 1901. – 884 с.
8. Любавский, М.К. Областное деление и местное управление Литовско-русского государства ко времени издания первого Литовского статута. – М.: Унив. тип., 1892. – 884 с.
9. Любавский, М.К. Очерк истории Литовско-русского государства до Люблинской унии включительно. С прил. текста хартий, выд. Вел. Княжеству Литовскому и его областям. – М., Изд. О-ва истории и древн. рос., 1910. – 376 с.
10. Литовская Метрика. Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. Отд. 1-2. Часть. 3. Т. 27. – Спб., 1910. – 943 с.
11. Литовская метрика = Lietuvos metrika / Ин-т истории Литвы. – Вильнюс: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996. Т. 7. Книга публичных дел (1533 – 1567) / [Подгот.: А. Бялюлис, и др.]. – 205 с.
12. Литовская метрика = Lietuvos metrika / Ин-т истории Литвы. – Вильнюс: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993. Т. 5. Книга записей (1427 – 1506) / [Подгот.: Э. Банионис, и др.]. – 402 с., 4 л. факс.
13. Материалы для истории Западнорусской церкви. – Киев, 1891. – Вып. I. – 158 с.
14. Мараш, Я.Н. Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католической церкви. – Мн., Вышэйшая школа, 1969. – 219 с.
15. Национальный исторический архив Беларуси КМФ-18, оп. 1, д. 529. Часть 3.
16. Подокшин, С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы: вторая половина XVI – начало XVII в. – Мн.: Наука и техника, 1970. – 224 с.
17. Риер, Я.Г. Протестантизм XVI в. начало нового времени или продолжение средневековья // Религия и общество – 4: Сборник научных трудов / под. общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова, 2009. – С. 58-60.
18. Спиридонов, М.Ф. Закрепощение крестьянства Беларуси (XV – XVI вв.) АН Беларуси. Ин-т истории, под ред. А.Л. Хорошкевич. – Мн.: Наука и техника, 1993. – 223 с.
19. Харламович, К. Православная церковь в Польше и Литве. – Екатеринослав, 1908. – Казань, типолит. ун-та, 1912. – 17 с.
20. Ясинский, М.Н. Уставные земские грамоты Литовско-русского государства. – Киев: Унив. тип, 1089. – 210 с.

РЭЛІГІЙНАЕ ЖЫЦЦЕ НА НЕАКУПАВАНАЙ ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў ГАДЫ ПЕРШАЙ СУСВЕТНАЙ ВАЙНЫ

Амаль любы значны ваенны канфлікт тым ці іншым чынам прыводзіў да абстраэння канфесійнай сітуацыі ў грамадстве. Не сталі выключэннем і рэлігійныя адносіны ў гады Першай сусветнай вайны на неакупаванай тэрыторыі Беларусі. Само стаўленне духавенства і міранаў да ўзброенага супрацьстаяння з Германіяй і Аўстра-Венгрыяй не было адназначным. Для абсалютнай большасці праваслаўнага насельніцтва краіны вайна стала поўнай неспадзяванкай і ацэньвалася як грандыёзнае стыхійнае бедства і Божае пакаранне за людскія грахі [1, с. 125]. Але царскі ўрад загадаў праваслаўнаму святарству пакінуць тэрыторыю разам з адступаючай рускай арміяй. Дзясяткі тысяч праваслаўных вернікаў, якія не здолелі ці не захацелі пайсці ў бежанства, засталіся без духоўнай апекі сваіх душпастараў. Гэта ў значнай ступені падарвала давер насельніцтва да мясцовых служак культуры. У сваю чаргу, даволі вялікая колькасць яўрэйскага насельніцтва, якое зведала шматлікія абмежаванні і забароны, а таксама пагромы, даволі прыязна сустрэла навіну аб магчымай акупацыі. Тым больш, што адбывалася масавае высяленне яўрэяў па распараджэнні ваенных уладаў [2, с. 10].

Нямецкае насельніцтва, якое было ў асноўным лютэранскім, апынулася пад узмацненым прэсам з боку афіцыйнай прапаганды. Яно абвінавачвалася ў гэтак званым «нямецкім шпіянажы». Большасць чутак, звязаных са здрадамі немцаў, сялянства праекавала на мясцовых памешчыкаў, так як некаторыя з іх мелі замежныя прозвішчы. Сяляне пачалі знаходзіць вінаватых нават сярод нямецкіх членаў царскай сям'і. А самая вялікая колькасць чутак была звязана з імператрыцай Аляксандрай Фёдараўнай і з яе дзецьмі [3, с. 30].

Вядома, што такі стан рэчаў не мог задавальняць кіруючыя колы краіны. Таму з 1916 г. сталі назірацца відавочныя зрухі па паслабленні канфесійнай канфрантацыі і варожасці ў грамадстве. Найперш гэта тычылася ўлагоджвання войска. 7 снежня 1916 г. ва ўсе ваенныя часці быў разасланы цыркуляр Галоўнага штаба за № 187. Там змяшчаўся каляндар караімскіх, яўрэйскіх і магаметанскіх рэлігійных святаў. Зазначалася, што ніжнія чыны дадзеных веравызнанняў мусяць вызваляцца ад службовых заняткаў для ўдзелу ў набажэнствах. У дадзеным цыркуляры не забыліся нават на такую досыць невялікую рэлігійную групу, як далаі-ламаіты (дадзенай канфесіі была асобная частка казакоў). Цалкам дадзены каляндар выглядаў наступным чынам:

Назва свята	Час святкавання
Яўрэйскія святы:	
Песах	25, 26, 31 сакавіка і 1 красав.
Шавуот	14-15 траўня
Рош-Гашана	4-5 верасня
Іем-Кіпур	13 верасня
Суккот	18-19 верасня
Шміні-Ацарэт	25 верасня
Сімхат-Тора	26 верасня

Назва свята	Час святкавання
Яўрэйскія святы:	
Песах	25, 26, 31 сакавіка і 1 красав.
Шавуот	14-15 траўня
Рош-Гашана	4-5 верасня
Іем-Кіпур	13 верасня
Суккот	18-19 верасня
Шміні-Ацарэт	25 верасня
Сімхат-Тора	26 верасня
Караімскія святы:	
Песах першы дзень	25 сакавіка
семы дзень	31сакавіка
Шавуот	14 траўня
Церуа	5 верасня
Арух-Кіппур	14 верасня
Суккот	19 верасня
Маттан-Тора	28 верасня
Магаметанскія святы:	
Рагаіб	13 красавіка
Мігражд Набі	6 траўня
Бараэт	24 траўня
Ляйлятуль кадр	3 ліпеня
Гашдзі-Фітр	8, 9, 10 ліпеня
Гарафа	13 верасня
Гаідзі-Курбан	14, 15, 16 верасня
Гашура	13 кастрычніка
Маўлюдо-Набі	13 снежня
Далай-Ламайскія святы:	
Цачан-Сар	9, 10, 11 лютага
Дзючын	23 лютага, 23 траўня
Урус	8 траўня
Ава	9 траўня
Дзючын	9 ліпеня, 23 кастрычніка
Зул	25 лістапада
Шыне-Джыл	19 снежня

[4, л. 286 аб. 287].

Прычым рабілася заўвага, што яўрэяў трэба адпусакаць з вечара напярэдадні свята, бо тады ў іх і пачынаюцца набажэнствы.

Але ж непаразуменні на рэлігійнай глебе працягвалі прыводзіць да розных канфліктных сітуацый. Так, 21 траўня 1917 г. у савет рабочых дэпутатаў горада Віцебска паступіла заява ад загадчыка ігольнай фабрыкі І.Г. Левінсона. У ёй зазначалася, што «напярэдадні Святой Троіцы працоўныя самавольна пакінулі працу ў 11 гадзін раніцы, папрацаваўшы ўсяго 4 гадзіны, у той час калі па правілу праца напярэдадні святаў Троіцы і Вялікадня, павінна заканчвацца толькі на гадзіну раней звычайнага» [5, л.4].

Такім чынам бачна, што ў гады Першай сусветнай вайны надзвычай абвастраліся міжканфесійныя стасункі ў грамадстве. А гэта даволі кепска ўплывала не толькі на ўнутранае жыццё краіны, але і на сітуацыю на фронце.

Літаратура

1. Война и общество в XX веке / [Российская академия наук, Институт всеобщей истории, Ассоциация историков Первой мировой войны]. Кн. 1: Война и общество накануне и в период Первой мировой войны / [И.С. Даниленко и др.]. – М., 2008.
2. Коноплева, М.С. Работа Союза городов на Северо-Западном и Северном фронтах 1915 – 1916 гг. / М.С. Коноплева. – Псков, 1917. – 291 с.
3. Крайкин, В.В. Слухи времен Первой мировой войны как альтернативный источник информации о ней / В.В. Крайкин // Первая мировая война: история, геополитика, уроки истории и современность / [редколлегия: В.А. Космач (главный редактор) и др.]. – Витебск: ВГУ, 2008. – 21 с.
4. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. – Фонд. 586. – Воп. 1. – Спр. 3.
5. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Фонд. 52. – Воп. 1. – Спр. 1.

Л.И. Цацура (г. Минск, Беларусь)

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСТВА ВО II ВЕКЕ

Несмотря на огромный исследовательский интерес к истории раннего христианства, этап становления христианства, начиная от рубежа I/II вв. и заканчивая рубежом II/III вв., практически не исследовался. Отдельные аспекты развития христианства этого периода получили освещение лишь в обобщающих трудах по истории раннего христианства И.С. Свенцицкой, А. Донини, В.А. Федосика. Существуют исследования, дошедшие до нас со второй половины XIX – начала XX вв., и представленные, в основном, работами богословов (А.П. Лебедев, Ф. и С. Терновские, П. Аллара, Л. Дюшена и др.), позиция которых в освещении внутренних процессов в христианстве достаточно субъективна.

Источники по истории христианства II в. немногочисленны. Имеется только один нехристианский источник, относящийся к первой половине II в. – переписка Плиния Младшего, наместника Вифинии, с императором Траяном. В настоящее время подлинность ее признается большинством исследователей, датируется же она вторым десятилетием II в. [1, с. 64–65]. Ко второй половине века относятся произведения таких античных критиков христианства, как Цельс, Лукиан и др.

Из христианских источников ситуацию в христианстве первой половины II в. отражают так называемые Павловы послания. Кроме них к этому времени в традиционной историографии (вслед за Евсевием) было принято относить послания епископа Антиохии Игнатия. В последние годы, однако, преобладающим становится подход, который считает временем написания посланий Игнатия Антиохийского середину и даже вторую половину II в. [4, с. 20]. Важнейшими источниками являются произведения апологетов (Юстин, Татиан, Минуций Феликс и др.), сочинения Иринейя, Тертуллиана, Евсевия Кессарийского.

В христианстве во II в. шли сложные внутренние процессы.

Основной первоначального христианства была вера в искупительную жертву мессии Иисуса, в то, что он вернется, чтобы установить царство божие на земле. Поскольку христиане ожидали скорый конец света, то для них не могло

существовать разработанных норм поведения на каждый случай повседневной жизни. Но поскольку приход мессии отодвигается на неопределенный срок, то перед верующими встают вопросы этики, поведения в окружающем мире, отношения к государству, к язычникам. Именно во II в. появляется тенденция к сосуществованию с окружающим миром и даже к оправданию его существования [3, с. 30]. Тенденция усиливается после поражения восстания Бар-Кохбы, которое показало безнадежность борьбы с императорским Римом. В самых поздних посланиях апостола Павла звучат уже даже не те примирительные мотивы, призывающие к повиновению властям, трактующие земную власть, как власть от бога. Появляются призывы молиться за владык. Христианскому кандидату в епископы необходимо иметь «доброе свидетельство от внешних». Так начинает намечаться процесс укоренения христианства в мире, приведший затем к эре Константина.

Вторая Иудейская война (132 – 135 гг.) ускорила разрыв христианства с иудаизмом. Но христианство не сразу оформилось в новое религиозное учение. Этот процесс затруднялся тем, что «массовая психология того времени была ориентирована на традицию: древность и «священность» казались идентичными» [2, с. 92]. Цельс, писавший против христиан, когда уже произошел их разрыв с иудаизмом, не одобрял религиозных верования иудеев, но видел преимущество иудеев перед христианами в том, что свою веру иудеи получили от предков. Когда же в результате деятельности Маркиона христианство заявило о себе как о новой религиозном учении, начала создаваться новая церковная традиция, значительно отличавшаяся от древней традиции первых христиан. Происходит абстрагирование понятия еkkлeсии. Теперь под ней подразумевается всеобщая церковь, мистически связанная с божеством. Впервые с понятием всеобщей (католической) церкви мы встречаемся в посланиях Игнатия Антиохийского. В конце II в. Ириней, полемизируя с гностиками, писал, что достичь истинного знания можно только через церковь.

На начальных этапах в христианстве не существовало разделения на клир и мирян. Но уже в посланиях апостола Павла появлялся мысль о том, что христиане имеют разные дары благодати. Вероятно, упоминание среди прочих о «даре управления» было связано с появлением епископов, пресвитеров и дьяконов, занимавшихся первоначально хозяйственными делами общины. На протяжении II в. главную роль среди руководящих лиц начинают играть епископы. Раньше всего епископы выделились из остального клира в Малой Азии и Сирии. В общинах западных областей в первой половине II в. управление продолжало сосредотачиваться в руках группы пресвитеров. Тем не менее, выдвигание в христианских общинах епископов не означало еще создания единой церковной организации.

Начало создания основ единого вероучения, формирование однотипной церковной организации, образование клира, отделившегося от рядовой массы верующих и заинтересованного в укреплении христианской церкви как единого целого, – все это создавало предпосылки для установления более тесного организационного единства между общинами и группами общин хотя бы в пределах отдельных областей. Если раньше связь между общинами поддерживали бродячие апостолы и пророки, то со второй половины II в. вводится институт соборов делегатов общин определенных районов Римской империи. Как правило, на этих собраниях общины были представлены их епископами.

С самого начала христианство с его идеей равенства всех перед богом, привлекало к себе, в основном, представителей социальных низов. Но с течением времени положение меняется. Судить о том, что христианство все более привлекало состоятельных людей, можно и по тому, какое место в христианской литературе стал занимать вопрос об отношении к богатству. Отрицательное отношение постепенно сменяется требованием благотворительности, учением о взаимной необходимости богатых и бедных [2, с. 132].

Христианство во II в. распространяется не только в разных слоях населения империи, но и в разных провинциях. Наиболее быстрыми темпами продвигалось оно в восточной части империи. Сведения о христианстве в западных провинциях появляются только со второй половины II в. Христианские общины в это время были немногочисленны и разрознены. Существовало лишь несколько крупных христианских центров. Во II в. христианство оставалось «городской» религией, хотя и наметилась тенденция к проникновению его в сельскую местность.

Складывающейся церкви на протяжении II в. пришлось вести серьезную борьбу с неортодоксальными группировками (ересями). Основными христианскими ересями этого времени были иудео-христианство, гностицизм, монотаннизм.

Таким образом, главным содержанием идеологического развития христианства во II веке было осознание себя как нового религиозного учения, противостоящего и многобожным религиям античного мира и иудаизму. Выработывалась христианская догматика, этика, отбирались писания, которые признавались священными, складывалась церковная организация, противоположная древней религиозной общине, основанной на авторитете пророков, проповедовавших откровения, и апостолов, повторявших устную традицию, восходившую по их словам, к самому Иисусу. В этот период была подготовлена основа для процесса в христианстве, характеризующегося как католизация и происходящего на III в. Уже в это время в христианстве намечается тенденция к сосуществованию с государством.

Литература

1. Кубланов, М.М. Возникновение христианства: Эпоха. Идеи. Искания. – М.: Наука, 1974.
2. Свенцицкая, И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М.: Политиздат, 1988.
3. Федосик, В.А. Киприан и античное христианство. – Мн.: Университетское, 1991.
4. Фядосік, В.А. Хрысціянства ў Рымскай імперыі II ст. паводле эпістальнай спадчыны Ігнація Антыяхійскага // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3. – 1996. – № 3. – С. 20-24.

А.С. Цмыг (г. Могилев, Беларусь)

ИЗ ИСТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XVIII – XIX в.

После присоединения белорусских земель к Российской империи, где православие являлось государственной религией, в положении белорусского православия происходят коренные изменения. К этому времени (конец XVIII в.) на территории ВКЛ сохранилось лишь около 50 православных приходов. В период нахождения белорусских земель в составе Речи Посполитой созданная в 1632 г. Могилевская епархия оставалась единственной православной епархией в пределах польского государства.

После разделов Речи Посполитой открываются новые епархии, в связи с чем менялись границы Могилевской епархии и ее названия. В 1795 г. она была переименована в Могилевскую и Полоцкую, затем в Белорусскую и Могилевскую, в 1803 г. – в Могилевскую и Витебскую, а в 1833 г. – в Могилевскую и Мстиславскую.

После второго раздела Речи Посполитой были образованы Минская (1793), Полоцкая (1833), Литовско-Виленская (1840), Гродненская (1900) епископии, и Могилевская епархия охватывала территорию только Могилевской губернии. Количество приходов в ней зависело от территории, которую она занимала. Так, в 1803 г. в Могилевской епархии насчитывалось 380 приходов и 13 монастырей.

На территории белорусских земель во второй половине XIX – начале XX века влияние Православной церкви в Могилевской губернии было наиболее значительным. В 1914 году на территории Беларуси имелось 2693 православной церкви, из них в Могилевской губернии – 804. Губерния занимала первое место в Беларуси по количеству православных монастырей. К 1910 г. здесь действовали 8 мужских и 6 женских православных обителей. Среди православных белорусов славился особо почитаемой святыней – чудотворной иконой Божьей Матери – Рождество-Богородичский монастырь в местечке Бельничы Могилевского уезда. В Мстиславском уезде объектом паломничества служил Тупичевский Свято-Духов монастырь. В Быховском уезде большое количество паломников собиралось в Барколабовском Свято-Вознесенском монастыре, здесь они обращались к знаменитой Барколабовской иконе Божьей матери.

Е.П. Цумарева (г. Могилев, Беларусь)

К ВОПРОСУ ОСВЕЩЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ БЕЛАРУСИ В РОССИЙСКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ ПРЕССЕ: 1906 – 1912 гг. (на примере газеты «Окраины России»)

Конфессиональные отношения в Северо-Западном крае являлись острой и широко обсуждаемой проблемой на страницах консервативной прессы. Манифест о свободе вероисповеданий 17 апреля 1905 г. обострил и без того неоднозначные отношения католицизма и православия. Религиозный вопрос

с течением времени приобретал все более ярко выраженную политическую окраску противостояния «русских начал» и православия натиску католицизма, тесно связанного с «польщиной» [1].

На страницах газеты «Окраины России» сопоставление католицизма и православия проведено сквозь призму аксиологического подхода и идеи российской национальной исключительности, признания великой цивилизаторской миссии русского народа. Так, история римско-католических стран в средневековье подается как полная «мрачных, кровавых страниц». В противопоставлении этому, среди ценностей православия выделяется «широкая веротерпимость», в отличие от «нетерпимого религиозного фанатизма» католиков. В статье начертан духовный портрет русского человека, который характеризуется «терпимостью, любовью не только к ближнему, но вообще к человеку». В исторической миссии победителя иноверцев, русский православный народ «никогда не посягал на их религиозные верования». Данный тип противопоставляется католицизму, охарактеризованному как «боевая религия», деятели которой руководствуются принципом «цель оправдывает средства». В центре данного проблемного поля – белорус и вопрос его конфессионального выбора [1, с. 114].

Религиозное сознание белорусов «Окраины России» характеризуют как христианское, т.к. во многих статьях упоминается про разноверные семьи, взаимное празднование и посещение храмов католиками и православными, которые «были восприемниками друг у друга» [1, с. 114].

Однако толерантность религиозного самосознания белорусов признается излишней, отмечено, что они «не отличаются особенной религиозной стойкостью, как бы признавая общность одного христианского культа в православии и католицизме» [7]. Эта черта «простодушного населения» [5] признается тревожным и опасным фактором, и, соответственно, определяет миссию «единоверной» России по особой защите края от влияния католицизма [10, с. 7].

В освещении прессой борьбы православия и католицизма за паству в Северо-Западном крае, газета констатирует антагонизм взглядов. С одной стороны, православие оценивает деятельность католицизма как колонизаторскую, реваншискую, навязывающую «в течение четырех столетий белорусскому населению польский язык через костел и молитвенник» [5]. С другой стороны, газета «Окраины России» пишет, что католическая церковь также негативно оценивает роль православия на территории Беларуси, характеризуя его как служительницу «царю и чиновникам-живодерам, а не Богу» и утверждая, что оно распространяется «потому что попы и полиция по-прежнему пугают казаками и Сибирью», называет православных «схизматиками» [3, с. 139].

Монархическая пресса, твердо стоящая на стороне православия, большое внимание уделяет вопросу организации на «церковно-общественной почве» православного населения края для отпора католическо-польскому наступлению. Так, широко освещено проходившее в Минске 29-31 августа 1908 г. заседание первого съезда представителей православных братств Западной России. В газете дается объективная оценка деятельности братчиков, в том числе осуществляется позитивная критика с целью улучшения качества их деятельности. Среди важнейших вопросов на съезде особое значение имели постановления о мерах борьбы с католической пропагандой, об отношении местной администрации («польских прислужников») к нарушению ксендзами су-

ществующих законов. Прозвучало требование о закрытии в Минской губернии обществ «Освята» и «Сокол» как вредных по своей антигосударственной и антирусской работе [8].

Идеологическим приемом является формирование в мировосприятии читателя устойчивого негативного образа ксендза, деятельность которого расценена как «полонизация русской страны», «совращение православных» [8, с. 531]. Также монархическая пресса описывает историческую роль ксендза как эксплуататора простого белоруса: «теперь ксендзы не ездят на православных крестьянах на фесты друг к другу, не запрягают их в сохи и бороны» [10, с. 7]. В то же время, на страницах газеты присутствует критика православных служителей, которые должны многому поучиться у католических епископов. «Наши архипастыри в большинстве пребывали в величавом покое... им недостает сплоченности, дисциплины и достаточного руководства. Католический епископ находится в тесном общении с духовенством и пасомыми... Наши архиереи до сих пор... видимы на архиерейском амвоне, в карете; и редко в общении с духовенством». В результате такой деятельности местное население «не слыша участливого наставительного слова, не имея непосредственного руководства, часто идет в разброд» [1, с. 115].

Поддержку и положительную оценку деятельности на страницах газеты снискал епископ гродненский Михаил [6]. Положительная оценка дана и некоторым католическим деятелям за перевод и печать католического катехизиса для школ по-русски, в частности, ректору духовной академии Стацевичу и епископу Головинскому [2].

Среди критикуемых личностей выделяется католический епископ Сымон, «отличившийся гонением ксендзов, кто... осмеливался пользоваться русским языком при исполнении треб... в белорусских местностях». Он охарактеризован как интригант и агитатор против России, дерзко претендующий на пост могилевского митрополита [2].

Многие статьи формируют негативный образ виленского епископа, барона фон дер-Роппа – организатора Конституционно-католической партии. В отношении него высказано мнение, что «пристойнее было бы заниматься духовным развитием своей паствы, а не политикой» [4].

Злободневным вопросом на страницах газеты является тема недостатка средств на строительство православных храмов [9]. Этот же вопрос является проблемным и для католического населения края, представители которого в обращении к православным отмечали «стыд и позор молиться в украденных правительством костелах» [3, с. 139].

Таким образом, консервативная газета «Окраины России» уделяла большое внимание освещению религиозного вопроса на территории Северо-Западного края, активно формировала мнение читателя, стоя на охранительных позициях и поддержке православия.

Литература

1. Бывалькевич, П.Г. Натиск католицизма на православие в Западном крае / П.Г. Бывалькевич // «Окраины России». – 1910. – № 8. – С. 113-116.
2. Из польской печати // «Окраины России». – 1909. – № 29-30. – С. 446.
3. К выборам в Государственную Думу // «Окраины России». – 1906. – № 8. – С. 138-139.

4. Обзор печати // «Украины России». – 1906. – № 5. – С. 94.
5. Обзорение событий и окраинная жизнь. Вильна // «Украины России». – 1908. – № 8. – С. 121.
6. Обзорение событий и окраинная жизнь. Гродно // «Украины России». – 1908. – № 50. – С. 730.
7. Обзорение событий и окраинная жизнь. Минск // «Украины России». – 1906. – № 43-44. – С. 741.
8. Обзорение событий и окраинная жизнь. Минск // «Украины России». – 1908. – № 37. – С. 530-531.
9. Православный народ, помогай! // «Украины России». – 1909. – № 13-14. – С. 211.
10. Скромные пожелания православного белоруса // «Украины России». – 1907. – № 1. – С. 6-8.

А.Г. Цымбал (г. Минск, Беларусь)

СТАНОВІШЧА ПРАВАСЛАўНАЙ ЦАРКВЫ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ РЭЙХСКАМІСАРЫЯТА «УКРАЇНА» У ГАДЫ НЯМЕЦКАЙ АКУПАЦЫІ (1941 – 1944 гг.) У СУЧАСНАЙ УКРАЇНСКАЙ ГІСТАРЫЯГРАФІІ

Падзеі Другой сусветнай і Вялікай Айчыннай войнаў у гісторыі беларускага народа займаюць асобнае месца. Сваей глыбінёй, трагізмам і гераізмам яны набылі эпахальнага значэння. Адначасова вайна з'яўляецца аб'ектам даследаванняў гістарычнай навукі. Пасля распаду СССР значны крок наперад зрабіла айчынная гістарыяграфія. Увагу даследчыкаў прыцягваюць новыя, раней не даследаваныя праблемы вайны і акупацыі, удакладняюцца асобныя палажэнні і лічбы. Адным з такіх новых сюжэтаў, які атрымаў адноснае асвятленне толькі ў апошнія гады, сталі праблемы становішча праваслаўнай царквы ў гады і канфесійная палітыка акупацыйных улад на беларускіх землях. Аднак даследаванні беларускіх як савецкіх, так і сучасных гісторыкаў сканцэнтраваны ў асноўным на вывучэнні розных аспектаў нямецкага акупацыйнага рэжыму на землях, якія ўвайшлі ў рэйхскамісарыят «Остланд». У той жа час, тэрыторыі беларускага Палесся, якія былі ўключаны ў склад генеральных акруг «Валынь-Падолле» і «Жытомір» рэйхскамісарыята «Україна», застаюцца практычна «белай плямай» у вывучэнні гісторыі Беларусі перыяду нацысцкай акупацыі. Такім чынам, практычна недаследаванымі застаюцца пытанні асаблівасцей узаемаадносін царквы з акупацыйнымі ўладамі і спецыфікі нацыянальна-рэлігійнай сітуацыі на дадзеных тэрыторыях.

Са з'яўленнем незалежнай украінскай дзяржавы ў грамадстве адбыліся пэўныя змены, якія не маглі не паўплываць на гістарыяграфічны працэс. Эмансіпацыя гістарычнай навукі дазволіла звярнуцца да новых аспектаў гісторыі вайны і акупацыі. У поўнай меры гэта датычыцца вывучэння рэлігійных інстытуцый, якія ў савецкай літаратуры заставаліся «па той бок» ідэалагічнага фронту і якім прадракалі хуткі крах [1, с. 37-38].

Сярод сучасных украінскіх прац па дадзенай праблематыцы вылучаюцца даследаванні А. Лысенкі [2]. Прытрымліваючыся аднаго з асноўных прынцыпаў гістарызму – гістарычнага кантэксту, аўтар здолеў прадставіць дастаткова

аб'ектыўны нарыс становішча царквы ва Украіне напярэдні і ў гады Другой сусветнай вайны, прааналізаваць дзяржаўна-царкоўныя адносіны з моманта вызвалення украінскіх зямель ад нямецкіх акупантаў да 1945 г.

Два раздзелы з трох ў манаграфіі В.О. Пашчанка «Православ'я в новітній історыі Украіны» [3] прысвечаны перыяду Другой сусветнай вайны. Аўтар справедліва адзначае, што нацысцкія акупанты спрыялі расколу ўкраінскага праваслаўя на дзве канфесіі – Аўтаномную Праваслаўную царкву (далей – АПЦ) і Украінскую Аўтакефальную Праваслаўную царкву (далей – УАПЦ). Даследчык таксама вывучае прычыны, якія вымусілі савецкае кіраўніцтва перагледзець сваю палітыку ў адносінах да праваслаўнай царквы.

Дынаміку рэлігійна-царкоўнай палітыкі нацыстаў у акупаванай Украіне даследаваў Ю. Валашын. Ён абараніў кандыдацкую дысертацыю на тэму «Украінска праваславна царква в роки нацистської окупації (1941 – 1944 рр.)» [4]. Аўтару належыць распрацоўка перыядызацыі гісторыі ўкраінскага праваслаўя ў перыяд акупацыі. Даследчык вылучае тры этапы развіцця царкоўна-праваслаўнага жыцця ў дадзены перыяд. Асноўная ўвага засяроджана на тэрыторыі Валыні і дзейнасці Украінскай Аўтакефальнай Праваслаўнай царквы актыўным прыхільнікам якой з'яўляўся Пінскі архіепіскап Аляксандр Іназемцаў.

Спрабай усебаковага вывучэння становішча праваслаўя з'яўецца праца В. Гардзёнкі [5]. Аўтар прааналізаваў адносіны паміж акупацыйнымі рэжымамі і праваслаўнымі канфесіямі, якія ўзніклі на той час. Адным з першых даследчык закранае пытанне аб удзеле часткі духавенства УАПЦ у баявых фармаваннях УПА. Аналізуючы на падставе архіўных крыніц ўзаемаадносіны святароў з дзеячамі і кіраўнікамі УПА даследчык прыходзіць да высновы, што аўтарытэт духавенства быў дастаткова вялікім, бо іх думка часта ўплывала на прыняцце рашэнняў кіраўнікамі ўкраінскіх партызан. Трагічным наступствам расколу праваслаўя стаў тэрор УПА супраць святароў-аўтанамістаў. Падкрэсліваецца, што ад рук членаў УПА загінулі мітрапаліт АПЦ Аляксей Грамадскі і епіскап Мануіл Тарнаўскі. У сваю чаргу духавенства УАПЦ зведала тэрор з боку польскіх узброеных фармаванняў, а таксама нацысцкіх карных органаў.

Дзейнасць украінскіх царкоўна грамадскіх і асветніцка-палітычных сілаў па стварэнні незалежнай украінскай нацыянальнай царквы даследуе У.Т. Баршчэвіч [6]. У манаграфіі гісторык разглядае становішча ўкраінскага праваслаўя на Валыні гады вайны. Аўтар адзначае, што эйфарыя першых месяцаў нямецкай акупацыі актывізавала нацыянальна-царкоўныя працэсы, у якіх Валынь адыграла ролю цэнтра і плацдарма, з якога пачалося адраджэнне царквы. Існавала некалькі шляхоў развіцця нацыянальна-царкоўных працэсаў у краі. Спачатку царкоўна-грамадскія сілы Валыні выступалі за стварэнне Украінскай царквы без Масквы і Варшавы. Аднак, у выніку давялося яе адраджаць як Адміністратуру Аўтакефальнай Праваслаўнай царквы на чале з мітрапалітам Дзямініем Валядзінскім. Напрыканцы 1941 г. адміністратарам быў прызначаны архіепіскап Палікарп Сікорскі. Актыўную ролю адыгрываў Пінскі архіепіскап Аляксандр Іназемцаў. У лютым 1942 г. у Пінску былі высвечаны два епіскапы-украінцы – Ніканор Абрамовіч і Ігар Губа. У той жа час, Сабор Аўтакефальнай Праваслаўнай царквы ў Пінску паставіў прыняць мітрапаліта У. Ліпкоўскага у склад царквы. Характарызуючы палітыку нацысцкага рэжыму адносна праваслаўнай царквы ў краі на пратягу 1941 – 1943 гг. даследчык прыходзіць

да виснову, што у першыя месяцы вайсковай кампаніі на Ўсходзе немцы трывалі нацыянальна-царкоўны рух, адначасова не перашкаджаючы арганізацыйнаму афармленню Аўтаномнай царквы, але недапускаючы стварэння адзінай украінскай царквы.

Такім чынам, у якасці галоўнай рысы сучаснай украінскай гісторыяграфіі можна адзначыць своеасаблівы «украінацэнтрызм». Аўтары навуковых прац у якасці тэрытарыяльных межаў сваіх даследаванняў вызначаюць тэрыторыі сучаснай Украіны. У выпадку рэйхскамісарыята «Украіна» гэта прыводзіць да таго, што з поля зроку даследчыкаў выпадаюць тэрыторыі беларускага Палесся. Акрамя таго, «украінацэнтрызм» праяўляецца ў даследаванні розных аспектаў акупацыі з пункту гледжання становішча ўкраінскага народа. У працах даследчыкаў сустракаюцца асобныя фрагментарныя звесткі аб нацыянальна-рэлігійных адносінах на беларускіх землях рэйхскамісарыята «Украіна». Сюды можна аднесці спарадычныя факты аб украінізацыі паўдневабеларускіх зямель і падтрымкі Пінскім іерархам Праваслаўнай царквы ідэі стварэння нацыянальнай Украінскай Аўтакефальнай Праваслаўнай царквы.

Літаратура

1. Друга светова вайна як виклик для украінскай історыяграфіі / Украіна модерна. – 2008. – № 13. – С. 13-60.
2. Лисенко, О.Є. До питання про становище церкви в Україні у період другої світової війни / О.Є. Лисенко // Український історичний журнал. – 1995. – № 3. – С. 73-81; Лисенко, О.Є. Конфесійні аспекти міжнаціональних стосунків на території України (1943 – 1945) / О.Є. Лисенко // Друга світова вайна і доля народів України: Матеріали 2-ї Всеукраїнської наук. конф. м. Київ, 30-31 жовтня 2006 р. – Київ: Зовнішторгвидав, 2007. – С. 110-121; Лисенко, О.Є. Церковне життя в Україні. 1943 – 1946 рр. / О.Є. Лисенко. – Київ, 1998. – 391 с.
3. Пашенко, В. Православ'я в новітній історії України / В. Пашенко. – Полтава: Б.в., 1997. – Ч.1. – 354 с.
4. Волошин, Ю. Українська православна церква в роки нацистської окупації (1941 – 1944 рр.) / Ю. Волошин. – Полтава, Б.в., 1997. – 127 с.
5. Гордієнко, В.В. Православні конфесії в Україні періоду Другої світової війни (вересень 1939 – вересень 1945): автореф. дис. ...канд. іст. наук: 07.00.01 / В.В. Гордієнко; Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 1999. – 17 с.
6. Борщевич, В.Т. Українське церковне відродження на Волині (20 – 40-ві рр. XX ст.): Монографія / В.Т. Борщевич. – Луцьк: Ред.-вид. відділ «Вежа» Волинського державного університету ім. Лесі Українки, 2000. – 254 с.

Д.Н. Черкасов (г. Минск, Беларусь)

ЕПИСКОПСТВО ЛЬЕЖСКОЕ ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ ФИЛИППА III ДОБРОГО

В XV веке большая часть исторических Нидерландов объединилась под властью бургундской династии Валуа. Особенно активно политика объединения проводилась при третьем герцоге этой династии – Филиппе III Добром

(1419 – 1467), который, помимо светских владений, стремился установить контроль и над церковными областями Нидерландов. На кафедры нидерландских епархий Филипп III Добрый старался посадить своих родственников и советников, как наиболее надежных проводников бургундской политики. Так, епископом Камбре был сводный брат Филиппа III Доброго – Жан, епископом Утрехта – внебрачный сын Давид, епископом Турне – глава герцогского совета Жан де Торси, а после его смерти в 1433 г. советник герцога Жан Шевро [6, p. 241].

Одной из внешнеполитических задач Филиппа III Доброго было включение в орбиту своего влияния Льежского епископства. Богатейший Льеж постоянно соперничал с городами, принадлежащими Бургундскому дому, особенно в соседнем маркизате Намюр [1, с. 454-461]. В епископстве существовала перманентная конфронтация между стремившейся сохранить и расширить свои привилегии и самоуправление городской коммуной Льежа и епископами. Герцоги Бургундские постоянно вмешивались в борьбу горожан и епископа, выступая на стороне последнего, за что и заслужили ненависть льежцев. Еще в 1408 г. Жан Бесстрашный, выступил на стороне епископа Жана Баварского (1390 – 1418) и разгромил льежцев в битве при Оте. В результате привилегии Льежа были значительно сокращены, установилась жесткая власть епископа [3, p. 15-16].

Недолгое правление Жана Валенрода (1418 – 1419) также не вызвало радости льежцев. Однако, в 1419 г. епископскую кафедру Льежа занял Жан Хайнзберг (1419 – 1455), при котором льежская коммуна добилась возврата ранее утерянных привилегий и вольностей. Вместе с тем, противоречия между льежской коммуной и епископом проявлялись во внешней политике Льежа. Если епископ стремился поддерживать мир с Бургундией, то льежская коммуна традиционно выступала на стороне ее противников, в первую очередь Франции.

В период Столетней войны, в 1429 г., льежцы вторглись в Намюр, однако, вскоре попросили мира и обязались в течение 2 лет выплатить герцогу 100 тыс. золотых ноблей компенсации, что вызвало выступление части горожан Льежа, недовольных политикой епископа. Фактически власть в городе перешла в руки антибургундской партии [6, p. 117]. В 1430 г. льежцы вновь вторглись в Намюр, несмотря на уговоры епископа, которому ничего не оставалось, как только направить Филиппу III Доброму письмо с попытками отвести от себя гнев герцога [2, p. 626-627].

Льежцы выступили против бургундцев в количестве 15 тысяч и вскоре взяли город Бофор. Филипп III Добрый направил в Намюр крупный отряд во главе с сеньором де Круа [5, p. 347]. Военные действия в Льежской области и Намюра велись до 1433 г., когда льежцы заключили мир с герцогом Бургундским. По условиям договора они согласились выплатить компенсацию в размере 115 тыс. ноблей [2, p. 669-670].

В 1455 г. на епископскую кафедру Льежа Филипп III Добрый выдвинул своего племянника – Луи де Бурбона (1455 – 1483). Ему удалось добиться от Хайнзберга отречения от сана, после чего тот получил 8 тыс. рейнских флоринов ренты, а Луи де Бурбон – кафедру епископа, хотя и не достиг еще положенного возраста [3, p. 59]. Новый епископ Льежский оказался под полным влия-

нием герцога Бургундского. Но сопротивление льежцев не было сломлено. Они видели в Филиппе Бургундском угрозу их вольностям и привилегиям, поэтому пытались противопоставить ему союз с королем Франции. Сначала с Карлом VII, а затем с Людовиком XI.

В 1461 – 1462 годах конфликт между епископом и льежской коммуной зашел настолько далеко, что епископ неоднократно покидал город и укрывался в соседнем Маастрихте. Рим поддержал епископа и грозил льежцам интердиктом. Король Франции Людовик XI, наоборот, поддержал льежцев и направил в Льеж посольство, целью которого было заключение союза против герцога Бургундского [6, р. 120].

Обострение франко-бургундских отношений в 1465 г. повлекло за собой укрепление франко-льежского союза, который был подтвержден 22 августа 1465 г. [4, р. 43-49]. После того, как Бургундия выступила на стороне «Лиги общественного блага», Людовик XI настоятельно подталкивал льежцев к возобновлению военных действий против бургундцев в Нидерландах. Ободренные королем Франции, льежцы вторглись в герцогство Лимбург, но, не получив от него поддержки, вскоре вернулись в Льеж.

Филипп III Добрый, хотя и направил во Францию основные свои силы во главе с Карлом Смелым, обладал достаточным войском, чтобы противостоять льежцам. Бургундцы и их союзники – епископ Льежский, графы Нассау, Горн, Гаазбек вторглись в Льежскую область и разорили ряд ее городов и местечек. 19 октября 1465 г. бургундская армия разбила 4-тысячный отряд льежцев у Монтенана [4, р. 62-63]. Военные действия продолжались до конца осени 1465 г., когда из Франции вернулась бургундская армия под командованием Карла Смелого, после чего сопротивление льежцев было сломлено. Рухнули надежды и на помощь Франции: подписавший с Карлом Смелым Конфланский мир, Людовик XI не мог оказать поддержки льежцам.

В результате 22 декабря 1465 г. льежцы подписали мир с герцогом Бургундским на продиктованных им условиях. Они включали: 1) признание Филиппа III Доброго и его наследников покровителями церквей и городов Льежской области с выплатой 2 тыс. флоринов ежегодной ренты; 2) обещание льежцев никогда не воевать с герцогом Бургундским и не заключать никаких союзов без его согласия. Нарушение данного обещания влекло за собой штраф в 200 тыс. флоринов [6, р. 121].

К 1466 г. король Франции сумел оправиться от поражения, нанесенного «Лигой общественного блага», и возобновил союз с льежцами, подогревая их антибургундские настроения. В результате в 1466 г. военные действия между герцогом Бургундским и льежцами возобновились. Бургундцы вошли на территорию Льежской области и осадили город Динан. В августе 1466 г. льежцы в количестве 30-40 тыс. выступили на помощь городу, но не успели – 25 августа Динан был взят и разрушен до основания, а около 600 его жителей казнены [4, р. 116-124]. Узнав об участии Динана, льежцы запросили мира. Он был подписан в сентябре 1466 г. Льежцы обязались в течение 6 лет выплатить герцогу Бургундскому 600 тыс. рейнских флоринов [4, р. 128-133].

Окончательно сопротивление Льежа было сломлено только в 1468 г., когда он, как и Динан, был разрушен бургундцами и фактически стал частью Бургундского государства.

Литература

1. Пиррен, А. Средневековые города Бельгии / А. Пиррен; пер. с фр., под ред. проф. Е.А. Косминского. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. – 512 с.
2. Chroniques d'Engerrand de Monstrelet // Choix de chroniques et memoires sur l'histoire de France, avec notices biographiques par L.A. Buchon. – Paris, 1836. – 859 p.
3. Juste, T. Histoire de Belgique (depuis les temps primitifs jusqu'a la fin du regne de Leopold I^{er}): en 3 t. / T. Juste. – Bruxelles.: Bruylant–Christophe, 1868. – Т. 2. – 380 p.
4. Memoires de Jaques du Clercq // Collection des chroniques nationales francaise. Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet, nouvelle edition, entierement et eclairissement, par J.A. Buchon. Т. XV. – Paris: Verdier libraire, 1827. – 551 p.
5. Memoires du S^r de Saint-Remy // Collection des chroniques nationales francaise. Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet, nouvelle edition, entierement et eclairissement, par J.A. Buchon. Т. VIII. – Paris: Verdier libraire, 1826. – 581 p.
6. Van Hasselt, M. Belgique et Hollande / M. Van Hasselt. – Paris: Didot, 1844. – 551 p.

С.П. Шупляк (г. Минск, Беларусь)

РОЛЬ СВЯТЫХ И МУЧЕНИКОВ В ПРОЦЕССЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Традиция христианских паломничеств зародилась в эпоху античности. На начальной стадии в ней безраздельно доминировало стремление к посещению тех мест в Палестине, которые были связаны с жизнью и деятельностью Иисуса Христа. Но постепенно все возрастающее значение стало приобретать почитание святынь, связанных с деятельностью апостолов, других важных персонажей Нового завета, которые воспринимались христианами как святые. Это привело в частности к расширению ареала паломничеств. Особенно, когда в ранг святых были возведены многочисленные раннехристианские мученики.

I – начало IV вв. н. э. были заполнены систематически возобновляемыми преследованиями христиан. Гонения, а также образ погибшего за веру Иисуса Христа и его апостолов [3, с. 101, 144, 193, 228, 257], давали многим христианам пример к действию. Святой в понимании ранних христиан виделся человеком, прошедшим муки пыток и погибшим за идеалы новой религии. Естественным являлось признание за такими людьми особых качеств, позволивших им не отступить от своих взглядов. До середины III в. антихристианские репрессии имели локальный характер, но, начиная с эдикта Деция о всеобщем жертвоприношении (250 г.), они приобрели общеимперский масштаб [4, с. 67-107]. Формировавшийся в раннем христианстве культ святых был, прежде всего, культом мучеников. Именно мученики составляли в античности абсолютное большинство христианских святых.

Особый статус мучеников в воззрениях христиан был обоснован в новозаветном «Откровении Иоанна». В 20-й главе рисуется тысячелетнее царство Христа, которое будет существовать между первой и второй битвой с сатаной. Согласно с ней мученики за веру будут воскрешены для тысячелетнего царства Христа, которое для них будет окончательным [2, с. 290].

Таким образом, формировался образ мученика, который считался христианским героем, ценой своей жизни доказавший верность и преданность учению Христа. Своими поступками мученики стремились подражать Иисусу Христу, глубоко веря, что будут воскрешены. Среди исследователей раннего христианства прочно закрепился термин, обозначающий это явление – «имитация страстей Христа» [9, р. 250].

Материал первоисточников позволяет выявить основные элементы ритуала почитания мучеников. Он включал в себя таинство причащения и молебствия в ежегодные дни памяти мучеников, которые вскоре были объединены в едином комплексе литургии. Позднее к этому добавилось почитание мучеников как покровителей отдельных общин, сооружение особых строений над могилами мучеников – мартириев и паломничества к ним [6, р. 3; 12, р. 20].

С обретением христианством статуса официальной религии, а затем и единственной религии Римской империи, когда гонения прекратились, почитание мучеников раннего христианства как героев торжествующей веры приобрело массовый и пышный характер. Увеличивалось количество паломничеств к святым местам. Позднеантичные авторы, не разделявшие веру христиан, например, Евнапий Сардский, упрекали христиан в том, что они «собирают кости преступников», объявляют их «богами» и поклоняются их могилам [6, р. 7]. Император Юлиан Отступник осуждал христиан за введение ими новшества – поклонения мертвым телам, если исходить из цитаты из его труда, приводимой Кириллом Александрийским [8].

Позднеантичные христианские источники показывают и первые следы явлений, ставших типичными в средневековье: вера в целительную силу реликвий мучеников, использование частиц их мощей как спасительных амулетов, перенос останков мучеников из их захоронений в церковные здания, ритуальные трапезы у могил мучеников.

В античности такая практика осуждалась как языческая церковными соборами, например, Эльвирским, и видными теологами (например, Амвросием Медиоланским и Августином) [7, р. 75-76]. Более того, такое осуждение получило поддержку в императорском законодательстве. В 386 г. император Феодосий I запретил перенос, расчленение и торговлю реликвиями мучеников [10, р. 19]. Однако данный запрет существовал, скорее всего, лишь в теории, мало ограничивая действия верующих в реальной жизни. Ведь еще в 351 г. (т.е. до правления Феодосия) соправитель восточной части империи цезарь Галл, построил в Дафне (предместье Антиохии) храм и перенес в него мощи Вавилы Антиохийского, мученика, погибшего во времена гонений Деция. На Западе аналогичное событие произошло в 386 г. в Милане [1, с. 240; 5, р. 378]. Эти случаи стали первыми официальными перемещениями мощей, положившими, к тому же, начало накоплению в храмах христианских реликвий. В правление императора Констанция II (337 – 361 гг.) была закончена главная церковь Константинополя – церковь Апостолов – первоначально задуманная как хранилище останков тел всех двенадцати апостолов. К концу V в. Константинополь стал главным хранилищем большинства реликвий, притягивавших паломников со всего христианского мира [11, р. 30].

Данные изменения в почитании святых в период поздней античности получили свое развитие в религиозной практике средневековья. Они оказали огромное влияние на формирование феномена паломничества. Ведь его

совершение давало возможность получить часть благочестия от физического контакта с мощами или приобрести материальные предметы, связанные со святым и обладающие такой же божественной силой. Но это подчинялось главной цели паломничеств – получение прощения грехов и спасения в загробной жизни.

Литература

1. Августин, А., епископ Иппонийский. Исповедь / А. Августин, епископ Иппонийский; пер. с лат. М. Сергеенко; предисл. и послесл. Н.И. Григорьевой; коммент. М.Е. Сергеенко. – М.: Гендальф, 1992. – 544 с.
2. Библия: кн. Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета: канон.: в рус. пер. с парал. местами. – Минск, 1993.
3. Свенцицкая, И.С. Судьбы апостолов. Мифы и реальность / И.С. Свенцицкая. – М.: Вече, 2005. – 347 с.
4. Федосик, В.А. Церковь и государство / В.А. Федосик. – Минск: Наука и техника, 1988. – 205 с.
5. Ambrose, St. Letters, 1-91 / St. Ambrose. – Washington: Catholic Univ. of America Press, 2002. – XIX, 515 p.
6. Brown, P. The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity / P. Brown. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981. – 187 p.
7. Clouse, R. Two kingdoms: the Church and culture through the ages / R. Clouse, R. Pierard, M. Yamauchi. – Chicago: Moody Press, 1993. – 672 p.
8. Contra Julianum // Documents of the Christian Church / Oxford Univ; ed. H. Bettenson. – Oxford, 1967. – P. 20-21.
9. Frend, W.H.C. Martyrdom and persecution in the early church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus / W.H.C. Frend. – New York: Anchor Books, 1967. – 577 p.
10. Hillgarth, J.N. Christianity and paganism, 350–750: the conversion of Western Europe / J.N. Hillgarth. – Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1986. – 213 p.
11. Sumption, J. The age of pilgrimage: the medieval journey to God / J. Sumption. – Mahwah: HiddenSpring, 2003. – IV, 567 p.
12. Wierusz-Kowalski, J. Liturgika / J. Wierusz-Kowalski. – Warszawa: Pax, 1956. – 486 s.

СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

Е.К. Агеенкова (г. Минск, Беларусь)

ЭТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИЙ

Религия всегда являлась одним из аспектов социальной жизни общества, причем основательно контрастирующим науке – значимой второй составляющей того же общества. При возрастающей роли религии в современном мире изложение ее основ в курсах социальных дисциплин в светских учебных заведениях становится серьезной проблемой. Обычно это обусловлено, во-первых, ориентацией последних на научную картину мира, во-вторых, религиозными предпочтениями их преподавательского состава. И то и другое провоцирует напряженность, обусловленную верованиями обучающихся.

Полагаем, что значимым буфером между религиозной и научной картинами мира могут служить курсы, излагающие этико-психологические аспекты религий, в частности курсы «Психология религий» или «Психология веры». Они являются новым направлением в отечественной психологической науке. Их научная значимость обусловлена необходимостью раскрытия роли факторов религиозной веры, религиозно мистического опыта и культовой деятельности в формировании личности человека и социальных сообществ. Практическая значимость развития данного направления вытекает из многообразия традиционных и нетрадиционных религиозных культов, предлагающих многообразие моделей формирования морально-этических принципов личности человека и новые принципы формирования социума.

Самым значимым разделом курса, по нашему мнению, должен быть анализ антропологической составляющей религий, оказавших влияние на формирование ныне существующих цивилизаций, которая включает в себя представления о человеке, его личности и направлениях его индивидуального развития.

В курсе должны раскрываться также представления о религиозной вере и мистическом опыте, как важной составляющей личности отдельного человека. Вера – это один из феноменов психической природы человека. Можно добавить, что она является именно человеческим приобретением. В том виде, которое она имеется у человека, она не наблюдается в многообразии других биологических существ. Религиозная вера явилась одним из двигателей мировой истории, культуры и цивилизации человечества. Таким образом, она стала явлением не только индивидуального опыта человека, но и утвердившимся во всех человеческих сообществах социальным явлением.

Религиозная вера проявляется в принятии различных форм представлений о высших силах, управляющими миром и людьми; в признании нравственных императивов, исходящих от этих сил; в личностных идеалах, являющихся примерами для самовоспитания, в соблюдении определенных форм деятельности, в том числе культовой. По словам М.Р.М. Грановской, религия создает определенный свод законов, которые формируют отношения индивида с окружающим миром и друг к другу [1]. L.V. Brown отмечает, что обычные определения религии предполагают соблюдение некоторых предписанных соци-

альных и идеологических правил или принятия набора убеждений в качестве истинных [2].

Не меньший интерес для психолога представляют религиозные переживания человека, его религиозные чувства и настроения. Особый интерес заслуживают также те субъективные явления, которые наблюдаются на высоких ступенях религиозного опыта в виде религиозных откровений и мистического опыта.

Многие исследователи называют в качестве основы религии и ее самым значимым элементом особое состояние души. Может быть, в связи с этим L.V. Brown делает вывод, что религия в своей ранней истории напоминает психологию [2]. M. Apter и D. Най высказывали сожаление, что психологические исследования религии ограничивают себя изучением только внешнего поведения. При этом, как они полагают, упускается самая суть такого явления, как религиозная вера, в которой верующий придает наиболее высокое значение достижению специфического опыта в виде особого религиозного переживания, который, по их мнению, не испытывается неверующими людьми [3; 4].

При этом J.T. Richardson находит сходство психологии и религии и в современной популярной психологии, которая, по его мнению «пропитана» религиозностью, что можно обнаружить в многочисленных изданиях по поводу самопомощи, оптимизма, «реализации» и т. п. [5].

Исторический опыт и наблюдения показывают, что вера является одним из важных психических регуляторов жизнедеятельности человека и фактором, формирующим его личность.

Индивидуальное развитие веры человека приводит кого-то к религиозному фанатизму, кого-то к сосредоточенному выполнению заповедей, предписанных религиозной традицией своего народа, кого-то к логическому пониманию того, что человек не скотина и у него должны быть безоговорочные ценности. Кому-то достаточно верить в собственную судьбу и везение, или в то, что предлагают авторитеты и во что верит большинство. И это все вера, которая, так или иначе, является одним из внутренних регуляторов поведения человека.

Немаловажной стороной религиозной жизни является и патологические стороны этого явления. Религиозность создает определенную картину развития патологических психических состояний. При этом часто именно вовлечение в мистическую практику приводит отдельных индивидов к психическим расстройствам.

Одним из вопросов, который пытаются решить не одно поколение психологов – почему люди не просто верят, а становятся верующими и последователями каких-либо культов. Этот вопрос пытались решить апологеты всех современных направлений психологии. Например, У. Джеймс – первый исследователь феномена религиозности и характерных черт религиозного чувства, определил, что при выборе той или другой религии большую роль играет эстетическое и морально-религиозное чувство, чувство патриотизма. Однако самым важным является специфическое религиозное переживание, сродни вдохновению, которое не встречается вне культовой деятельности. Он отмечал, что каждое религиозное явление, если его рассматривать как продукт внутренней жизни, независимо от различий в церковной догматике, всегда и на всех своих ступенях состоит из сознания живой связи с высшими силами [6].

В связи с этим одной из главных целей психологи религии состоит в выяснении личностных и составляющих аспектов религиозной веры человека. В связи с этими замечаниями можно отметить, что именно психология, в виду ее сходства с отдельными аспектами религиозного опыта, может вполне объективно понять этот опыт и описать его с использованием своего методологического аппарата.

Литература

1. Грановская, Р.М. Психология веры. – СПб.: Речь, 2004. – 576 с.
2. Brown, L.B. Introduction // *Advances in the Psychology of Religion / International series in experimental social psychology / Series Editor: M. Argyle.* – University of Oxford, 1985. – P. 1-7.
3. Apter, M. Religious states of mind: a reversal theory interpretation // *Advances in the Psychology of Religion / International series in experimental social psychology / Series Editor: M. Argyle.* – University of Oxford, 1985. – P. 63-75.
4. Hay, D. Social anthropology and the psychology of religion // *Advances in the Psychology of Religion / International series in experimental social psychology / Series Editor: M. Argyle.* – University of Oxford, 1985. – P. 135-150.
5. Richardson, J.T. Psychological and psychiatric studies of new religions // *Advances in the Psychology of Religion / International series in experimental social psychology / Series Editor: M. Argyle.* – University of Oxford, 1985. – P. 209-224.
6. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта – М.: Наука, 1993. – 403 с.

Ю.В. Аленькова (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Термин «антропология» прочно занял свое место в современном научном, в частности, гуманитарном знании, давно выйдя за пределы обозначения науки, изучающей биологическую природу человека. Философская антропология, социальная антропология, культурная антропология, педагогическая антропология, политическая антропология и др., оформившиеся как самостоятельные исследовательские области, стали неотъемлемой частью современной гуманитарной мысли, рассматривающей феномен человека в многообразии его проявлений, раскрывающей разные аспекты бытия человека.

Особую остроту антропологическая проблематика приобрела в XX веке, что стало следствием антропологического поворота в философии, было связано с кризисом классического дискурса о человеке. Характеризуя состояние мира второй половины XX века, М. Мамардашвили ввел понятие «антропологической катастрофы», описав ситуацию, когда человек отказывается осмысления бытия, собственной жизни, поступков и мыслит внешними категориями [3, с. 107]. Б. Марков называет современную эпоху эпохой «постантропологии», полагая, что для нее характерен отказ от идеи человека, выступающего масштабом оценки всего сущего» [2, с. 23]. К этому добавляется

обострение проблемы понимания предмета наук о человеке: является ли человек результатом эволюции природы, творением Бога, познающим субъектом и пр.

Свое место в антропологическом знании занимает и *религиозная антропология*. Религиозную антропологию можно рассматривать как часть философско-религиоведческого знания, которая обращена к изучению представлений о человеке, его происхождении и предназначении, сущности и свойствах, греховности и спасении, смерти и посмертном существовании в религиозных традициях мира. Любая развитая религиозная система содержит свою религиозную антропологию и дает свои ответы на поставленные выше вопросы.

Но в то же время мы сталкиваемся со сложностью определения предметного поля религиозной антропологии. Анализ положения человека в контексте той или иной религии является, на наш взгляд, предметом истории религии, антропологические экспликации теологических текстов – делом богословия, а дескриптивная религиозная антропология сближается по своему предмету и методам с культурной антропологией.

В определении специфики религиозной антропологии согласимся с мнением Д.Ю. Дорофеева, считающего задачей религиозной антропологии описание такого феномена как «религиозный человек» через основные структуры, или категории, его фундирующие. Целью религиозной антропологии в таком понимании является «не анализ положения человека в конкретной религии, а выявление неких основополагающих связей, конститутивных, с антропологической точки зрения, для религиозности как таковой». Примем также выделение Д.Ю. Дорофеевым главных положений религиозной антропологии, среди которых отметим следующее:

- рассмотрение человека в его неоднородной двойственности, которая может пониматься как трансцендентное и имманентное, «горнее» и «дольнее», «небесное» и «земное», духовное и телесное и т. д.;
- понимание существования и бытия человека как определенного в своей сущности направленностью к трансцендентному;
- способность человека раскрывать свою глубинную родственность с божественной сакральностью в особых состояниях, определенных К. Ясперсом как «пограничные ситуации» [1].

Очевидно, что при таком подходе религиозная антропология сближается с философской антропологией, в частности, с религиозным экзистенциализмом, в рамках которого проблемы осмысленности человеческого существования, предстояние лицом смерти, проблемы свободы, одиночества, проблемы этики и др. приобрели особое звучание.

Важно отметить, что «антропологический поворот» произошел также и в теологии XX века – и проблема человека, с второстепенной по сравнению с вопросами о Боге и богопознании (как в ортодоксальной теологии), превратилась в ведущую. Антропологические учения М. Шелера, Ж. Маритена, Г. Марселя, П. Тиллиха, Э. Мунье, Тейяра де Шардена повлияли на развитие и религиозной, и философской мысли.

На общность проблематики богословия и философско-антропологических концепций XX века обратил внимание Митрополит Минский и Слуцкий Филарет: «Богословие не является «внутренним делом» Церкви. Оно призвано отве-

чать на вопросы и вызовы современности, обращаясь к живому человеку, учитывая его идеалы и сомнения, его интеллектуальные поиски и духовные потребности. <...> Богословие заинтересовано в том знании о человеке, которое накопила современная наука. И прежде всего оно заинтересовано в диалоге с теми антропологическими концепциями, которые были разработаны философами в минувшем столетии, так как в отличие от специальных наук – биологии, психологии, социологии, лингвистики – философская антропология стремится выявить *сущностные* характеристики человека, понять саму его природу или же его особое место в мироздании [4, с. 118-119].

Религиозная антропология, таким образом, как научная и образовательная дисциплина имеет необходимые пересечения с философской и богословской антропологиями.

Проблема преподавания религиозной антропологии в светском учебном учреждении достаточно сложна в методическом плане. При изложении религиозно-антропологических концепций мы имеем дело, как пишет М.С. Уваров, с «метафорой священного», сталкиваемся с необходимостью «организации особого пространственно-временного «континуума общения», в рамках которого тема священного становится темой педагогического дискурса» [5, с. 209].

С одной стороны мы (и преподаватели, и студенты) пребываем в контексте культуры, христианские корни которой во многом определяют наш тип ментальности, этические нормы и жизненные практики. Но в рамках преподавания и обучения мы находимся внутри светской парадигмы, сформированной рационализмом, в рамках которой сложно описать такие иррациональные феномены, как религиозная вера, религиозный опыт. Религиозная антропология в некотором смысле снимает это противоречие, полагая, что стремление к трансцендентному столь же присуще человеку, сколь и гносеологическое любопытство, она говорит «о возможности и необходимости священных пространств, которые формируют духовный мир человека, и не запрещает задавать вечный вопрос: что же такое человек» [6, с. 37].

Литература

1. Дорофеев, Д.Ю. Религиозная антропология / Д.Ю. Дорофеев // Структура антропологического знания. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/ant_lingvist.html.
2. Марков, Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху / Б.В. Марков // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 23-34.
3. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1992.
4. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. – 2002. – №.1 – С. 118-136.
5. Уваров, М.С. Богословие и современное образование: возможен ли «инновационный союз»? / М.С. Уваров // Инновации и образование. Сб. материалов конференции. – Серия «Symposium». – Вып. 29. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество – 2003. – С. 203-218.
6. Уваров, М.С. Пространства священного. Христианская антропология на рубеже веков / М.С. Уваров // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Серия 6. – Вып. 3 (№ 20). – 1998. – С. 30-38.

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА РОССИЙСКИХ ИМПЕРАТОРОВ В XVIII в.

За последние два десятилетия религиозно-этническое самосознание народа Беларуси значительно возросло, а конфессиональный фактор стал играть заметную роль в жизни людей, что объясняется, прежде всего, демократизацией общественной жизни в 90-е годы. В религии стали видеть гарантию стабильности, порядка, незыблемости духовных устоев общества, возрождение национальных традиций народа. «Религиозному Ренессансу» способствовал также пересмотр отношений между государством и церковью.

Взаимоотношения государства и религии на разных этапах исторического развития определялись разными обстоятельствами, в силу этого существовали различные взгляды на данную проблему. Взгляды и подходы диктовались социокультурными, политико-правовыми обстоятельствами, доминирующим мировоззрением в тот или иной период. В этой связи научный интерес и актуальность представляет изучение конфессиональной политики российских императоров XVIII века, когда с преобразований Петра Великого начинается «великий раскол между властью и церковью». В петровскую эпоху нервным центром истории становятся взаимоотношения государства и Русской Православной Церкви (РПЦ) с их воздействием на все стороны общественной жизни. Поскольку сегодня эта проблема приобретает весомое значение для нашего общества, российский опыт ее разрешения, при всех его исторических особенностях, во многом имеет общечеловеческое значение.

Церковные реформы Петра I преследовали цель подчинения Церкви светской власти. Это выражалось в коренном изменении системы управления Церковью, с целью инкорпорировать ее в государственную структуру, лишить экономической самостоятельности, существенно ограничить компетенцию церковного суда, даже во вторжении государства в каноническую сферу. «Фундаментом реформы, – как справедливо отметил историк В.С. Шульгин, – должна была стать ликвидация экономической самостоятельности Церкви с тем, чтобы поставить ее в материальную зависимость от светской власти» [1, с. 358].

В XVIII в. начинается новый период в истории РПЦ, который в соответствии с названием высшего органа управления Церковью – Святейшего Правительствующего Синода называется синодальным периодом. «Церковная реформа» Петра I ввела государственную церковность и являлась составной частью преобразования им всего государства. Церковь – это часть общей жизни народа. Петр выдвинул на первый план понятие государства как такового и идею государственной службы. Церковная реформа шла в том же направлении. Отныне и Церковь была обязана к государственной службе. В этом и заключался смысл включения ее коллегиальной верхушки – Святейшего Синода – в государственный аппарат управления. Церковь, по мысли Петра, служившая до тех пор Царству Небесному, должна была теперь послужить и царству земному. Спасение души – вот к чему стремился православный человек. Все земное было для него преходящим, относительным. Петр под влиянием западных идей придавал земному самостоятельную ценность, которая была неиз-

вестна Московской Руси. Церковь должна была строить это земное, воспитывая хороших подданных царя. На Церковь возлагалась задача создания человека, ориентированного на интересы государства [2, с. 32].

При Екатерине II церковная реформа Петра I стабилизировалась в форме устойчивой системы государственной церковности. На ее конфессиональную политику первых лет правления заметно повлияли два фактора: тяжелое финансовое положение и необходимость учитывать настроение дворянства, поэтому 28 февраля 1764 г. был опубликован манифест о секуляризации церковных имений.

Екатерина оценила значение церковных земель и поняла, какие трудности могут ожидать государство, если земли останутся в руках Церкви, вся иерархия которой разделяет идею независимости Церкви от светской власти. Это привело ее к убеждению, что следует считаться с возможностью церковно-политической оппозиции, которая, основываясь на теории «двух властей», может представлять опасность как для нее лично, так и для самой идеи самодержавия. Императрица пыталась разумно и тактично преодолеть идейную пропасть, которая разделяла ее и церковную иерархию, и это ей по большей мере, хотя и не всегда, удавалось. Перед своим ближним окружением, проникнутым духом Просвещения, ей не приходилось лукавить, перед народом она подчеркнуто демонстрировала строгую православность. Подлинной религией Екатерины был деизм XVIII в. Она взяла себе за правило «уважать веру, но никак не давать ей влиять на государственные дела» [3, с. 452]. Придерживаясь этого правила, она благополучно обошла многие трудности в церковной политике.

Благотворное влияние на позицию церковной иерархии, проявлявшей нетерпимость в отношении инаковерующих, оказал указ Екатерины II (1773 г.), провозглашавший Синоду принцип веротерпимости. «Как Всевышний Бог терпит на земле все веры, – говорилось в указе, – то и Ее Величество из тех же правил, сходясь Его святой воле, в сем поступать изволит, желая только, чтобы между ее подданными всегда любовь и согласие царили» [4, с. 167].

Павел I придавал императорской власти преувеличенное значение, более того – воспринимал ее религиозно-мистически. В коронационном манифесте 5 апреля 1797 г. он объявил себя главой РПЦ. Это потом закрепили в «Своде законов Российской империи» (1832 г.) [4, с. 168]. Он находил вполне естественным свое личное вмешательство в дела церковного управления. В целом относился весьма милостиво к архиереям, заботился о низшем духовенстве и интересовался усовершенствованием духовных учебных заведений.

При Павле провозглашена веротерпимость к «раскольникам». Проявлялась терпимость к униатам Беларуси и Правобережной Украины, запрещалось силой обращать униатов в православную веру, священников, нарушивших этот запрет, лишали приходов. Он проводил благожелательную политику по отношению к католичеству, принял под свой патронат рыцарей Мальтийского Ордена, став магистром этого ордена. Дал приют иезуитам, позволив им избрать своего викария в России.

За короткое царствование Павла I существенных изменений в отношениях между Церковью и государством не произошло. Инерция установленных Екатериной II принципов оказалась сильнее реформистских устремлений нового императора. Историки времен Павла I констатируют, что «в павловское время

Синод по авторитету и своему значению занимал место ниже Сената и близко подходил к положению коллегий и министерств» [2, с. 207].

Таким образом, после создания Синода церковь стала государственным учреждением. «Психология» новых отношений между церковью и государством лучше всего выражена в «Духовном регламенте» Ф. Прокоповича. В соответствии с этими принципами церковь понимается как религиозная проекция государства. Духовенство в России с петровской эпохи и в последующие времена становится «запуганным сословием». Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. На верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие из религиозных деятелей замыкаются внутри себя. В дальнейшем русское церковное сознание развивается под двойным торможением – административным приказом и внутренним испугом.

Литература

1. Шульгин, В.С. Религия и церковь / В.С. Шульгин // Очерки русской культуры XVIII в. – М., 1987. – 464 с.
2. Смолич, И.К. История Русской Церкви. 1700 – 1917 / И.К. Смолич. – М., 1996. – Кн. VIII. Ч. 1. – 800 с.
3. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской Церкви / А.В. Карташев. – М., 1992. – Т. 2. – 562 с.
4. Федоров, В.А. Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700 – 1917 / В.А. Федоров. – М., 2003. – 480 с.

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

ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПОСЛЕ УКАЗА 17 АПРЕЛЯ 1905 г. «О СВОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ» В ВОЗЗРЕНИЯХ ЛИДЕРОВ УМЕРЕННО-ПРАВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА ХХ ВЕКА

Воззрения лидеров консервативных организаций действующих на территории Беларуси в начале ХХ века по религиозной проблематике составляли значительную часть их идеологии. Испытывая давление со стороны западно-российского духовенства, составляющих значительную часть электората русских националистов в Западном крае, лидеры ВНС декларировали свое идеологическое и тактическое единство по вопросам РПЦ с черносотенцами [1, с. 403–404].

Как крайне правые, так и умеренные консерваторы видели в православной церкви одну из основ российской государственности и требовали для нее сохранения ранее установленных преимуществ по праву первенствующей церкви [2, с. 28; 3, с. 12].

Важнейшей опасностью для господства РПЦ в обществе, а, следовательно, и для русской государственности в крае, единства России, умеренные консерваторы усматривали в религиозных и политических свободах, введенных в результате революции. Так, по мнению А.С. Вруцевича, одного из организаторов виленского умеренно-правого общества «Крестьянин», с 1861 г. и до «сво-

бод 17 апреля и 17 октября 1905 г.» в Северо-западном крае были благоприятные условия для «русского народного дела», но объявленные свободы, как считал консерватор, «застали наш народ в врасплох» [4, с. 201]. Они, по представлению консерваторов, привели к тому, что антирусские силы «посягнули на душу крестьянина-белоруса», стали склонять к переходу их в католичество, и тем самым отдалять белорусов от русских [5, с. 33].

Указ 17 апреля «Об укреплении начал веротерпимости», как считали умеренно-правые, стал «орудием противорусской пропаганды», этот акт, с их точки зрения, «идет в ущерб православной церкви и русской государственности» [6, с. 163].

Опасаясь религиозного давления на православных крестьян со стороны ксендзов и польских помещиков, правые публицисты задавались вопросом: «Как может бороться темный, веками забытый и обезличенный белорус, находящийся в экономической зависимости от польских панов... как он может устоять в неравной борьбе?» [6, с. 163].

В доказательство своих убеждений о значении указа «О веротерпимости» правая пресса публиковала «корреспонденции с мест», свидетельствующие о религиозных притеснениях со стороны католического духовенства по отношению к православным: «Второй год не перестают гонения на православную веру, родной язык и обычаи... со дня указа 17 апреля 1905 г. о веротерпимости... до каких пор мы будем томиться в этой египетской неволе?» [7, с. 423; 8, с. 295-296].

Важнейшей причиной усилившегося после 17 апреля 1905 г. перехода православных крестьян в католичество консервативные публицисты считали низкую конкурентоспособность православия с католическим влиянием в крае. Костелу, по их словам, материально помогают богатые поляки-землевладельцы. В тоже время православный крестьянин, хотя и религиозен, «но много ли может он, при своей бедности, сделать для церкви и ее пастыря?» – спрашивали умеренно-правые [9, с. 731].

Не способствует, с точки зрения консерваторов, авторитету православия низкий материальный уровень жизни сельского православного духовенства. Приводя примеры годового дохода сельского батюшки в 700-1000 рублей в год при потребности обучения 2-3 детей в учебных заведениях, что обходится по 150 руб. на каждого, консервативный журналист констатировал: «какую острую нужду при этом испытывает священник – это только Господу Богу известно!». «Трудно воспитывать самоотверженных идеалистов – утверждал публицист – мало кто захочет терпеть холод, иногда голод, а иногда и усмотрения начальства». Поэтому, думал правый деятель, положение сельского священника весьма не престижно среди духовенства, что в свою очередь, приводит ко второй причине падения авторитета сельского духовенства – низкий уровень подготовки, недостаточность образованности священников [9, с. 731].

Виновниками такого плачевного положения сельских приходов консервативный автор считал чиновников местной духовной администрации «тех, кто низводит пастырское служение в наполовину иноверном крае до простого требоисправления... кто докладывает “на Шипке все спокойно”» [9, с. 732].

Для поддержания величия и достоинства православной церкви русские националисты находили необходимым в жизни церкви укреплять и расширять «соборные начала», видимо, подразумевая под этим предоставление

церковному руководству права самостоятельности в принятии решений по церковным вопросам. С той же целью требовали умеренно-правые за счет государства улучшить материальное положение духовенства, в первую очередь сельских священников [10, с. 142; 3, с. 30].

Таким образом, умеренно-правые на территории Беларуси отстаивали сохранение господствующего положения православной церкви в государстве, как одного из его устоев. Главной угрозой для православия консерваторы считали усилившейся после указа от 17 апреля 1905 г. переход православных в католичество, что происходит, по их мнению, под воздействием пропаганды ксендзов и экономической зависимости крестьян от польских помещиков.

Литература

1. Коцюбинский, Д.А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. / Д.А. Коцюбинский. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 528 с.
2. Кулаковский, П.А. Польский вопрос и его значение в прошлом и настоящем / П.А. Кулаковский. – Санкт-Петербург: Издание Н.Д. Сергеевского, 1907. – 33 с.
3. Воззвание Главного Совета, Устав и Программа Всероссийского Национального Союза. – Екатеринбург: Типография бывш. Братства Св. Владимира, 1912. – 31 с.
4. Открытие Виленского отдела «Русского Крайнего Союза» // Крестьянин. – 1907. – № 13-14. – С. 195-202.
5. «П.Б.» [Бывалькевич, П.Г.] Съезд представителей деревни в г. Вильне / П.Г. Бывалькевич // Краины России. – 1909. – 17 янв. – С. 33-34.
6. Скрынченко, Д. Чем отвечают нам поляки на акт о свободе вероисповеданий? / Д. Скрынченко // Краины России. – 1909. – 14 марта – С. 162-163.
7. «Подляшский русский» из Подляшья // Краины России. – 1906. – 20 авг. – С. 422-423.
8. Куда нас ведут // Крестьянин. – 1906. – № 19-20. – С. 295-297.
9. «Белорус» Православные белорусы в Северо-Западном крае после 17 апреля 1905 года // Краины России. – 24-31 дек. – С. 730-732.
10. Совет всероссийского национального союза // Краины России. – 1912. – 3 марта. – С. 142.

Н.В. Довгяло (г. Новополоцк, Беларусь)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМИССИИ ПО ВОПРОСАМ КУЛЬТОВ В ОТНОШЕНИИ БЕЛОРУССКИХ ВЕРУЮЩИХ

8 апреля 1929 г. на заседании президиума ВЦИК, на котором было принято постановление о религиозных объединениях, было решено создать при ВЦИК Постоянную комиссию по вопросам культов. 7 мая 1934г. Комиссия по вопросам культов была упразднена, и создана Постоянная комиссия по рассмотрению культовых вопросов по всей территории СССР. В соответствии с разработанным положением Комиссия должна была выполнять следующие функции:

- разработка и предварительное рассмотрение проектов постановлений по вопросам, связанных с деятельностью религиозных объединений;

- рассмотрение жалоб на нарушение действующего законодательства о религиозных объединениях и внесение в Президиум ЦИК СССР предложений об отмене неправильных и незаконных мероприятий;

- рассмотрение всех других вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений;

- общее руководство и наблюдение за деятельностью республиканских комиссий по вопросам культов;

- общий учет по всему Союзу религиозных объединений и обработка материалов по вопросам культов [1, л. 109].

На территории всех союзных республик в обязательном порядке должны были действовать местные комиссии по культам. Их основной задачей должен был стать контроль за соблюдением законодательства о культах. Однако, в докладной записке в ЦК ВКП(б) отмечалось, что вся работа местных комиссий сводится к обсуждению дел о закрытии молитвенных зданий. Так, например, в соответствии с протоколом заседания комиссии по культам при Президиуме ЦИК БССР от 31 июля 1933 г., было заслушано 16 дел об изъятии из пользования верующими молитвенных домов с целью их использования под различные советские учреждения. Только в двух случаях Могилевскому и Дубровинскому РИК было предписано воздержаться. Остальные культовые здания были изъяты [2, л. 2].

Постоянная комиссия была единственным государственным органом, куда могли обратиться религиозные деятели и верующие со своими трудностями. В архивных документах зафиксированы следующие статистические данные. В 1932 г. поступило 6355 различного рода жалоб от верующих, в 1933 – 4808, в 1934 – 8229, в 1935 – 9221. На личном приеме было принято ходочков: в 1932 – 3219, в 1933 – 1719, в 1934 – 1094, в 1935 – 2090 [3, л. 8].

Жалобы поступали следующего характера:

- на ликвидацию молитвенного здания, на административное изъятие без соблюдения законодательства, ходатайства об их открытии;

- на временное закрытие религиозных зданий;

- на переобложение налогами молитвенных зданий и служителей культа;

- на закрытие кладбищ и снос церковных оград;

- на отказ РИКов в регистрации религиозных обществ и служителей культа

- на штрафы, налагаемые на служителей культа;

- различные жалобы (о снятии колоколов, о запрещении колокольного звона, краже церковных ценностей и т. д.) [4, л. 16].

С территории БССР в обозначенный период поступило 152 жалобы, на личном приеме было 26 ходочков. Количество рассмотренных жалоб было незначительным в ситуации массового произвола местных властей. Сравнительно малое количество жалоб и ходочков, объясняется тем, что мало кто знал о существовании Союзной комиссии культов, кроме этого отсутствовал Союзный закон о религиозных объединениях.

В первом квартале 1936 г., с территории БССР поступило 32 жалобы (на 10 больше по сравнению с аналогичным периодом 1935г), из них 14 – жалобы, связанные с закрытием молитвенных домов, 13 – различные жалобы религиозных общин и служителей культа, 6 - ответы на запросы Комиссии [3, л. 72].

На основании всех имеющихся материалов, Комиссией было зафиксировано большое количество грубых нарушений советского законодательства

о культурах на территории БССР. В резолюции, направленной председателю ЦИК БССР тов. А.Г. Червякову в феврале 1936 г., было обозначено, что на большом расстоянии местные власти не оставляют ни одного молитвенного здания. Так, например, в селе Ленино Тереховского района, ликвидирована церковь, несмотря на то, что ближайшая находится в 45 км. В г. Витебске из 10 действующих церквей закрыта последняя и ближе 50 км действующих церквей нет. В местечке Лиозно закрыта последняя синагога. Ликвидированные молитвенные здания не использовались под культурно-просветительские цели, а пустовали и разрушались, что не могло не вызывать возмущение у верующего населения. Молитвенные здания облагались налогом не по циркуляру НКФ СССР № 68 от 19 февраля 1931 г., а в произвольном порядке.

По мнению руководителей Комиссии, подобные нарушения объяснялись тем, что местное руководство не уделяло должного внимания культовым вопросам. Повсеместно было распространено мнение о том, что с «религией покончено», что «за религию держаться только старики и старухи». В связи с этим отсутствовало точное представление о религиозности населения, о деятельности религиозных организаций. Необходимо отметить, что в союзных республиках плохо велся учет религиозных организаций. Более или менее были учтены те организации, которые имели молитвенные здания. О религиозных организациях, не имеющих зданий, практически не было данных. Отсутствие данных о религиозности населения также было связано с тем, что закон о сокращении отчетности от 22 августа 1933 г. отменял отчетность, связанную с религиозными объединениями.

Выводы сделанные Комиссией заключались в следующем: «создается мнение, что местные работники не учитывают того вреда, который наносят всякие перегибы. Они предпочитают массово-разъяснительной работе, методы административного нажима на религиозные организации и служителей культа». По мнению Комиссии, в результате такой деятельности «религиозность населения административно загоняется в подполье, она выливается в тайные формы, ищет выход и находит его сначала в некотором изменении религиозных обрядов и их приспособлении к существующей обстановке, а впоследствии в формы организации нелегальных групп, которые широко используются контрреволюционными элементами» [4, л. 27]. В целях борьбы с перегибами на местах, в 39 случаях местные работники были привлечены к ответственности за неправомерные действия, большое количество жалоб было передано в прокуратуру для рассмотрения и наказания виновных [3, л. 9, 72].

Таким образом, Постоянная комиссия была единственным государственным органом, куда могли обратиться религиозные деятели и верующие со своими трудностями. Комиссия была упразднена в 1938 г. По мнению историка М.И. Одинцова, это было связано с окончательным утверждением в органах власти представлений о религиозных организациях и духовенстве как о политических противниках социализма.

Литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Фонд Р5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при президиуме ЦИК СССР. – Оп. 1. – Д. 49.

2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 12. Центральная комиссия по делам культов при ЦИК БССР. – Оп. 1. – Д. 1.
3. ГАРФ. – Фонд Р5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при президиуме ЦИК СССР. – Оп. 1. – Д. 21.
4. ГАРФ. – Фонд Р5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при президиуме ЦИК СССР. – Оп. 1. – Д. 32.

А.Б. Елисеев (г. Минск, Беларусь)

«ЦЕРКОВНЫЙ НЭП»: СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ В ОЦЕНКАХ ПРОТОИЕРЕЯ ДМИТРИЯ КОНСТАНТИНОВА

«Церковный нэп» – такое название дал периоду истории Русской православной церкви (далее – РПЦ), начавшемуся в 1943 г., один из самых авторитетных эмигрантских историков РПЦ XX века протоиерей Дмитрий Константинов (1908 – 2006). Напомним, что встреча И.В. Сталина с православными митрополитами Сергием, Алексием и Николаем, состоявшаяся 4 сентября 1943 г., открыла новую страницу в жизни РПЦ, когда церковь в обмен на безоговорочную и активную поддержку советской политики получила возможность расширить сферу влияния внутри и за пределами СССР, избрать патриарха, укрепить структуру, восстановить свои образовательные учреждения и др.

В эмигрантских кругах такой поворот был воспринят неоднозначно. На протяжении всех послевоенных лет в эмигрантской историографии этот вопрос оставался одним из самых дискутируемых. Протоиерею Дмитрию Константинову принадлежит оригинальная концепция, объясняющая не только причины, но и значение «нового курса» для самой церкви и ее будущего. Свой взгляд на эти вопросы Дмитрий Константинов изложил в своей резонансной книге* «Гонимая Церковь. Русская Православная Церковь в СССР», вышедшей в 1967 г. в Нью-Йорке и переизданной в Москве в 1999 г.

По мнению Константинова, новая религиозная политика была тактическим маневром, рассчитанным на период войны так, чтобы получить максимум для «советской диктатуры» и предоставить минимум возможностей церкви. После войны власть рассчитывала вернуться к прежней политике в отношении религии и церкви, однако этому воспрепятствовали четыре фактора: 1) вопреки расчетам за первые годы нового церковного курса РПЦ добилась настолько значительных результатов, что от ликвидации «недобитых церковников» пришлось отказаться; 2) новый курс получил широкую огласку на Западе, и поэтому не мог быть свернут сразу после войны, власть должна была считаться с западным общественным мнением, и не могла предстать перед всем миром «в своем собственном облике»; 3) послевоенные трудности восстановительного периода не позволяли власти пойти на новый религиозный конфликт, так как в годы войны она убедилась, что религия в СССР имеет

* Советскими рецензентами за эту книгу Дмитрий Константинов был назван «человеком без родины, совести и чести» (см. журнал «Наука и религия», № 7, 1970).

глубокие народные корни; 4) власть продолжала нуждаться в услугах, которые ей оказывала Московская патриархия [1, с. 34-35].

Константинов отвергал обвинения в адрес руководства РПЦ, что в 1943 г. оно пошло на «преступное» соглашение с «безбожной властью». Он призвал отказаться от эмоциональных оценок действий Московской патриархии, ибо для людей, живущих духовной жизнью и интересами церкви, простое осуждение или одобрение деятельности православной иерархии, какими бы высокими духовными принципами оно не мотивировались, не имеет ничего общего с объективной, а главное – духовной постановкой вопроса, является ложным и уводит в сторону с пути истины [1, с. 62]. Константинов считал, что при оценке деятельности Московской патриархии необходим взвешенный подход. В частности, если эмиграция соглашается с тем, что Советский Союз – не Россия, она должна согласиться и с тем, что недопустимо отождествлять всю церковь в СССР с ее руководством – Московской патриархией, нельзя ставить благодатность всей церкви в зависимость от церковной политики, которую проводит руководящая группа ее иерархов [1, с. 63].

На страницах своих книг и статей Константинов неоднократно называл РПЦ «гонимой», «плененной», «подъяремной», «порабощенной». Однако период в истории церкви, открытый событиями Второй мировой войны, он охарактеризовал совершенно определенно – «церковный нэп» [1, с. 32, 33]. Размах и темпы возрождения РПЦ достигли при новой государственно-церковной политике беспрецедентных масштабов не только во внешнем организационном укреплении церкви, но и, что гораздо важнее, во внутреннем духовном церковном бытии. И все это стало возможным только при помощи народа, оказавшего невиданную поддержку возрождающейся церкви [1, с. 40, 44].

Константинов отмечал возрастание авторитета и появление интереса к православной церкви в различных кругах советского послевоенного общества. В эти годы она стала своеобразной «духовной закваской», источником начавшейся «духовной перестройки» страны. В духовном возрождении послевоенного общества автор видел провиденциальное значение, свидетельствующее о неизбежности победы религиозного начала в СССР. Он подчеркивал, что это особенно важно учитывать, так как именно официальная церковь, то есть Московская патриархия, а не катакомбная, сыграла важнейшую роль в этом процессе [1, с. 55-62].

Характеризуя взгляды советской верующей молодежи того периода, Константинов отмечал в другой своей книге – «Православная молодежь в борьбе за Церковь в СССР», – уверенность многих в том, что за условия навязанного церкви соглашения в результате будет платить не церковь, а советская власть, так как частично раскрепощенная церковь настолько укрепит свои позиции в народе, что сможет выиграть соревнование с атеистическим государством. Последнее обстоятельство и является решающим для оценки позиции Московской патриархии. Ее официальный курс есть вынужденная дань государству, суть же дела заключается в возможности спасения двухсотмиллионного народа от духовного одичания. Ни рядовые верующие, ни рядовое духовенство не несли фактической ответственности за церковную политику Московской патриархии, но именно эта политика дала возможность народу приобщиться к церковной жизни [2, с. 45]. Неслучайно поэтому открытие духовных учебных

заведений для подготовки новых кадров духовенства оценивалось Константиновым, и не только им одним [см., например: 3, с. 78], как наиболее существенная и реальная уступка церкви, даже более значительная, чем открытие храмов и восстановление внешней церковной организации, так как благодаря этому церковь получила официальный канал доступа хотя бы к небольшой части молодежи [1, с. 178].

Константинов неоднократно подчеркивал, что Московская патриархия – это еще не вся Русская православная церковь, а только ее центральное управление. Встречу И.В. Сталина с православными иерархами 4 сентября 1943 г. он называл днем, когда был «вырыт ров» между Московской патриархией и церковью в целом (церковным народом, священством и частью епископата) [1, с. 26]. Православная церковь не была единой в своем отношении к церковной политике Московской патриархии. Однако оппозиционно настроенная к ней часть согласилась со сложившимся положением, ибо понимала, что «путь воцерковления страны лежит через легальную Церковь, доступную всему населению СССР» [1, с. 66]. Наиболее важное при оценке Московской патриархии в том, что несогласие части верующих с ее официальной позицией не лишило РПЦ широкой народной поддержки. Поддержка верующего народа создала условия, при которых огульное осуждение Русской православной церкви в СССР не могло звучать убедительно и веско, ибо «эта Церковь стала Церковью народной, созидающей, вопреки нашему разумению, волей Божией, подлинное Тело Христово в порабощенной безбожием стране» [1, с. 67]. Константинов был убежден, что многие действия церковных иерархов были продиктованы конкретными возможностями, которые предоставляла им складывающаяся историческая ситуация. Идти на соглашение с «коммунистической диктатурой» их заставляла не только сама диктатура, но и задачи сохранения и роста легальной церкви в СССР, как реального фактора в деле сохранения и укрепления православия.

Литература

1. Константинов, Д.В. Гонимая Церковь. Русская Православная Церковь в СССР. – М.: Ассоциация авторов и издателей, 1999. – 360 с.
2. Константинов, Д.В. Православная молодежь в борьбе за Церковь в СССР. – Мюнхен: Институт по изучению СССР, 1956. – 78 с.
3. Рар, Г. Плененная Церковь. Очерк взаимоотношений между церковью и властью в СССР. – Франфуркт-на-Майне: Посев, 1954. – 113 с.

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

И. КАНТ: ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ФОРМ

Парадоксы нашего постсоветского времени порождают сложную коллизию духовной культуры, которую как бы испытывают на разрыв между полярностями религиозного фундаментализма и либерального в своей основе постмодернизма. Тем самым ставится под вопрос святая святых всей новоевропейской культуры: ее ставка на рационализм, историзм и веру в научный

и общественный прогресс. Все то великое, что связано с *явлением* философского гения *Иммануила Канта* (1724 – 1804), приносится сегодня в стыдливую жертву хаотической иерархии *золотого тельца*, над которым уже нависла мрачная тень бердяевского «нового средневековья».

Кант впервые в мировой философии формулирует позицию абсолютной нейтральности или середины между интенциями *теизма* и *атеизма* в структурах религиозного измерения человека. И не случайно, что мнения относительно того, как именно классифицировать позицию самого Канта, как теистическую или как атеистическую, существенно разнятся. С одной стороны, Кант предпринимает усилие укоренить идею Бога в чем-то несравненно более основательном, чем та или иная религиозная доктрина, в самом принципе организации практического разума человека. А с другой стороны, он показывает всю меру условности в попытках онтологизации этой идеи, и тем самым подрыывает саму основу теистических построений.

На протяжении XIX века и отчасти в XX веке эта позиция воспринималась однозначно в качестве атеистической, т.е. взрывающей традиционные религиозные представления. Г. Гейне выразил эту ситуацию в предельно гротесковой поэтической форме: «Говорят, ночные духи пугают, увидев меч палача. Как же должны они пугаться, когда им показывают “Критику чистого разума” Канта!» [1, с. 137].

Сравнивая И. Канта, «этого великого разрушителя в царстве мысли», с М. Робеспьером, великим разрушителем в политике, Гейне не так далек от истины. С тем лишь существенным уточнением, что это было *созидающее* разрушение, без которого не могло состояться новое качество культуры, личности и общества.

Другое яркое свидетельство на этот счет оставил Н.А. Бердяев, который в 1911 году констатировал, что «роковой процесс смерти живого Бога нашел свое гениальное отражение в философии Канта, духовно властвующего и до сих пор в европейском сознании. Именно Кант философски формулировал эту оторванность от живых источников бытия, это бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога» [2, с. 48].

В развитие этого охранительного тезиса И.А. Ильин в своей докторской диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» отмечал восстановительный характер гегелевской мысли по отношению к «кантовским разрушениям». Та же тема конкретной реальности Бога и человека стала центральной в итоговой книге С. Франка «Реальность и человек». Поток критики кантовской философии религии и морали с тех пор только возрастал. Тем самым, на кантовскую *философскую реформацию* сущности религии прозвучал целый залп *философской контрреформации*, не способный, однако, что-либо изменить в открытой Кантом необратимости мировой тенденции эволюции религиозных форм. Парадоксально, но сам Бердяев, как и большинство его сподвижников по «новому религиозному сознанию», пришел к этой умеренной линии консервативно-либеральной убежденности *от* марксизма и *через* Канта, совершая движение вспять, но без всякой надежды на тотальную реставрацию, а лишь в расчете на *снятие крайностей былой просветительской парадигмы*.

Так раскрывается современный диапазон религиозного измерения культуры, в котором Кант выполняет функцию центрального ориентира. Опыт *срединной* религиозности после Канта стал предметом всеобщего подражания:

отныне всякий философ, до предела заостряя свою новацию, свой *критический* дух, на другом полюсе своих усилий стремился к максимальному снятию противоположностей теизма и атеизма [3].

Все это подводит к более обстоятельной теме: взаимодействия теистического и атеистического векторов религиозного измерения человека. При этом полярности теизма и атеизма оказываются пронизанными единым полем философской антропологии, как ее понимал Кант. Люди различаются не по критерию верующих или неверующих, ибо *все верующие*, а по критерию – как и во что верующих. Теистически верующий имеет своим предметом *нисходящие* потоки Божественной воли и ориентирован на идеальный (идеалистический) план мироздания. Атеистически верующий имеет своим предметом *восходящие* потоки природного саморазвития, несущего в себе *антропный принцип*, и ориентирован на реальный (научно представленный) план мироздания. Эти два типа верующих объединяет эмоциональный образ Целого. Он и выступает исходной точкой религиозного чувства, в равной степени данного и первому и второму.

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

Вл. Соловьев выразил эту мысль по-своему: «Дух Христа может действовать и через формально неверующих. Будучи неверующими, они могут делать дело Христово. Возьмите историю трех последних веков. Кто, например, отменил феодальное рабство, что было истинно христианским делом? Революционеры, которые воспитывались не на Евангелии, а на Руссо» [5, с. 434-435].

Нужно ли говорить насколько это взрывает традиционное богословие и делает понятным, например, почему в поэме А. Блока «Двенадцать» впереди отряда красногвардейцев, «жутких безбожников», идет *Исус Христос*? Это великое *прозрение* А. Блока, а не болезнь, как предполагает Э. Радзинский, как и великое прозрение Вл. Соловьева относительно французской революции, восходят все к тем же открытиям Канта: «Различие религий – странное выражение! Все равно, что говорить о различных *моралях*». На свете есть различные *священные книги*, по-своему выражающие те или иные религиозные истины, но «*религия* для всех людей и во все времена может быть только одна» [6, с. 287].

Однако все это многообразие религий объединяет не вера в Бога, как это стало модно интерпретировать в наше время. Их объединяет единственная в своем роде религия «морального закона во мне», включающая в себя и атеистический вектор интерпретации.

Эта религия снимает полярность теистической и атеистической доминант, она празднует красоту и мощь человеческой природы и человеческого духа,

пребывающих в вечном движении становления между кругами ставшего и становящегося, состоявшегося и еще только грядущего. Лишь верующему дана эта связь и эта реальность пребывания в мире, где «все возможно».

Литература

1. Гейне, Г. К истории религии и философии в Германии. – М., 1994.
2. Бердяев, Н.А. Философия свободы. – М., 1989.
3. См. об этом: Ойзерман, Т.И. Этикетология Канта и ее современное значение // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
4. Бубер, М. Два образа веры. – М., 1995.
5. Соловьев, В.С. Забытые тексты // В.С. Соловьев. Избранное. – М., 1990.
6. Кант, И. К вечному миру // И. Кант. Соч. в 6 т. – М., 1966. – Т. 6.

В.И. Ионе (г. Могилев, Беларусь)

ПИСЬМА ЖЕНЕВСКОГО ПРОРИЦАТЕЛЯ: НЬЮТОНИАНСТВО И КУЛЬТ ГЕНИЕВ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОЕКТЕ К.-А. ДЕ СЕН-СИМОНА

«Письма женевского обитателя к своим современникам» – первое произведение французского мыслителя Клода-Анри де Сен-Симона (1760 – 1825). Отчетливо выраженной целью данной работы является сообщение «человечеству» *нового божественного откровения*, в качестве содержания которого выступает план реорганизации духовной и социальной жизни народов Европы.

Письмо первое включает призыв к европейцам открыть сбор средств («подписку») перед могилой Ньютона, выступающей в качестве святыни, «места единения». Внеся определенную сумму, каждый получает возможность называть имена трех лучших с его точки зрения математиков, трех физиков, трех химиков, трех физиологов, трех писателей, трех художников и трех музыкантов. Лидеры в каждой из номинаций должны будут получить собранные финансовые средства в качестве аванса за свои праведные труды. При этом они лишаются права принимать должности и деньги от каких бы то ни было группировок, отстаивающих частные интересы [1, р. 4-5].

Почетная обязанность принимать и распределять пожертвования в первый год подписки должна быть возложена на преемника Ньютона – председателя Лондонского Королевского общества, а в последующие годы – на лицо, сделавшее наибольшее пожертвование.

Подписка перед могилой Ньютона не является лишь только средством систематического поощрения выдающихся ученых и деятелей искусства наподобие Нобелевской премии, она есть ритуальный акт, предназначение которого – учреждение *культы гениев*, в чьих руках концентрируется духовная власть, подкрепленная народными инвестициями.

Провозглашается, что высшей целью человеческих усилий является бесконечное приближение к божественной мудрости. Ошибкой основателей предшествующих религий было представление о том, что бог доверил им абсолютное знание (*Divine science*) [1, р. 73], что в дальнейшем неизбежно приводило

к нарастанию невежества духовенства вследствие отказа от совершенствования научного познания.

Проект Сен-Симона призван предотвратить деградацию духовенства за счет использования его представителей в качестве цементирующего строительного материала в процессе создания новой социальной архитектуры. Основным структурообразующим элементом реорганизованного общества должны стать «советы Ньютона», состоящие каждый из 21 «гения», т.е. из наиболее выдающихся деятелей наук и искусств. Наряду с единым верховным советом, избираемым посредством механизма всеобщей подписки, и выступающим как представитель бога на земле, предполагается создание еще 4 советов, по одному от каждой из частей человечества: английской, французской, германской и итальянской. В свою очередь часть или отдел могут подразделяться на секции со своими собственными советами. Таким образом, система управления в утопии Сен-Симона имеет трехуровневую структуру.

Совет Ньютона более низкого уровня может начать функционировать только после его утверждения вышестоящим советом. Кроме того, при вышестоящем совете должны постоянно находиться делегации от всех ему подведомственных. Если говорить о верховном совете Ньютона, то фактическое количество его членов с учетом депутатов (по семь человек от английской, французской, германской и итальянской частей) должно составлять 49. Советы среднего уровня компенсируют свои потери за счет депутатов секционных советов. Это значит, что последние будут не только наименее значительны в иерархии гениев, но и обескровлены постоянным отсутствием трети своих кадров. Добровольные пожертвования «электората», поддерживающие существование советов, постепенно приобретут характер обязательного налога. А всякий, кто не станет участвовать в подписке, будет рассматриваться другими как «четвероногое» [1, p. 77].

В составе «ядра» совета Ньютона необходимо, согласно Сен-Симону, выделить две неравные части: ученый совет, возглавляемый лучшим математиком, и художественный совет, возглавляемый наиболее выдающимся литератором. Ученый совет более значителен и по количеству членов (12 против 9) и статусно. Его задача – формирование «догматики» (на основе знания о законе всемирного тяготения), в то время как предназначением худсовета является разработка ритуально-обрядовой стороны культа гениев.

Откровение обожествляет фигуру Ньютона: аналогично Богу-Сыну в христианстве ему отводится место подле «Отца». Он выступает как носитель божественного логоса, направляющий просвещение и руководящий вселенной. На каждом совете лежит обязанность построить на территории своей епархии двухуровневый храм с мавзолеем Ньютона, вокруг которого предполагается сооружение комплекса лабораторий, мастерских, и учебных заведений. Надземной частью храма (и внешним культом, ориентированным на массы) будет заведовать худсовет, периодически устраивая зрелищные ритуальные «спектакли» [1, p. 83-84].

Через мавзолей Ньютона члены ученого совета и некоторые избранные смогут спускаться в подземную, стилизованную под адскую обитель часть храма [1, p. 82-83] для участия в тайных обрядах внутреннего культа. Учитывая, что роль антихриста, т.е. антипода Ньютона, в религии Сен-Симона играет «са-

мый ярый враг просвещения» Робеспьер, очевидно именно его пугающий, дьявольский образ предполагалось задействовать в ньютонианских мистериях.

Сам мавзолей Ньютона, наиболее сакральная часть храма, доступен для простых смертных и даже станет местом их ежегодного паломничества. Туда необходимо приносить младенцев вскоре после их рождения. Можно было бы подумать, что в последнем случае мы имеем дело с подобием крещения, однако благодаря сделанной вскользь оговорке Сен-Симона, эта обязанность приобретает зловещий смысл. Спустившийся в мавзолей смертный (взрослый либо ребенок) по желанию Ньютона может быть «перенесен на другую планету», или, проще говоря, изъят из общества. Задача такого изъятия несомненно ложится на плечи членов ученого совета, прячущихся под мавзолеем и выступающих от лица верховного божества.

Вопрос о цели «переноса» остается открытым. Некоторое разъяснение обнаруживается во «втором письме», где заявляется, что Ньютон не оставит на этой планете того, кто отказывается приносить пользу человечеству [1, р. 99]. С тем же успехом речь могла идти о кровавых жертвоприношениях, сборе человеческого материала для научных экспериментов или евгенике. Важно здесь то, что сам механизм принудительной селекции граждан освящен, завуалирован и поставлен вне сферы общественного контроля.

Согласно откровению Сен-Симона, основатель ньютонианской религии должен обладать в обществе наивысшей властью. Это будет выражаться в эксклюзивном и пожизненном праве входа во все советы и председательствования в них. В качестве «капитана гвардии Ньютона», т.е. верховного главнокомандующего он возглавит армии верующих в крестовых походах против африканцев и азиатов. А после смерти ^{Geneve a} будет погребен в могиле Ньютона [1, р. 91-92, 96].

Откровение Сен-Симона – это призыв к перевороту, к политической революции ученых, в ходе которой они подчинят плутократию и бюрократию и поставят их себе на службу. Это проповедь безраздельной олигархии возглавляемых божественным пророком гениев, чье скрытое господство стремится стать абсолютным. Ее священный символ – образ Ньютона – скрывает отсутствующего, тождественного своему закону бога, бесчеловечного бога всемирного тяготения. Ее идеология – догматизированное научное знание, способность к интериоризации и индукции которого является критерием селекции индивидов и наций.

Литература

1. Saint-Simon, Claude-Henri de. Lettres d'un habitant de ses contemporains / Claude Henri de Saint-Simon. – 1803. – 103 p.

ПАДРЫХОТКА КП(Б)Б ДА КАМПАНІ СУПРАЦЬ «ЯЎРЭЙСКАГА КЛЕРЫКАЛІЗМУ» (1927 – 1928 гг.)

Камуністычная партыя бачыла ў рэлігіі свайго ідэалагічнага канкурэнта, чым і было абумоўлена яе негатыўнае стаўленне да апошняй. Традыцыйна на тэрыторыі Беларусі існавалі розныя рэлігіі, у тым ліку іудаізм, прыхільнікамі якога былі яўрэі.

Мэта дадзенага даследавання – аналіз падрыхтоўкі КП(Б)Б да правядзення кампаніі па аслабленні ўплыву служыцеляў іўдзейскага культу на яўрэйскае насельніцтва, якая мела месца ў 1927 – 1928 гг.

Летам 1927 г. ЦК КП(Б)Б прыняў сакрэтныя «Матэрыялы і высновы аб яўрэйскім клерыкалізме». Пад клерыкалізмам разумелася «сацыяльна-палітычная роля царквы як арганізатара пэўных сацыяльных слаеў, пад верхаводствам кіруючай групы». На думку партыйнага кіраўніцтва, гэтую кіруючую групу складалі асобы, зацікаўленыя ў распаўсюджванні ўплыву іудаізму. У іх лік уваходзілі рабіны, рэзнікі (асобы, якія займаліся забоем жывёлы і птушкі паводле асаблівых правілаў, і забяспечвалі яўрэяў «кашэрным» мясам – прыдатным да ўжывання ў ежу), магіды (вандроўныя прапаведнікі) і хазаны (спевакі малітваў).

ЦК КП(Б)Б вызначыў асноўныя формы распаўсюджвання ўплыву гэтых асоб на насельніцтва. Рабіны аказвалі індывідуальную матэрыяльную дапамогу, выдавалі пазыкі пад невысокі працэнт, выплочвалі стыпендыі навучэнцам хедараў і ешыботаў (рэлігійных навучальных устаноў), уладкоўвалі падлеткаў на навучанне ці працу да рамеснікаў, спрыялі бясплатнаму медыцынскаму абслугоўванню і выкананню рэлігійных абрадаў. На думку савецкага кіраўніцтва, такая дабрачынная дзейнасць спрыяла росту аўтарытэту рабінаў сярод яўрэяў і адпаведна падмацоўвала станючае стаўленне апошніх да рэлігійных традыцый. Незадавальненне савецкага кіраўніцтва было выклікана яшчэ і тым, што ў пэўнай ступені азначаная вышэй дзейнасць ажыццяўлялася за кошт грашовых сродкаў, атрыманых з-за мяжы (Прыбалтыкі, Заходняй Еўропы, ЗША). Яны здабываліся шляхам напісання беларускімі рабінамі лістоў, у якіх зазначалася, што яўрэі БССР знаходзяцца ў крайне цяжкім становішчы, прыгнятаюцца савецкай уладай.

Шкоднасць рэзнікаў бачылася ў тым, што яны ўводзілі гэтак званы «скрынкавы збор» – грашовыя адлічэнні з продажу мяса, якія ішлі на ўтрыманне самаго рэзніка і рабіна. ЦК КП(Б)Б называў гэты збор «незаконным прымуковым падаткам з яўрэйскага насельніцтва».

Паводле «Матэрыялаў і высноў», умацненню пазіцый іудаізму ў БССР спрыяла дзейнасць магідаў і хазанаў, якія, збіралі на свае пропаведзі і канцэрты значную колькасць вернікаў.

Зыходзячы з усяго гэтага, партыйныя ідэолагі распрацавалі шляхі змагання з уплывам служыцеляў культу на насельніцтва, якія былі вызначаны ў адпаведнасці з асноўнымі накірункамі дзейнасці рабінаў, рэзнікаў, магідаў і хазанаў. Акрамя таго, пералічаныя асобы прыраўноўваліся да класавых ворагаў, таму іх неабходна было «падавіць, дэмаралізаваць, узарваць знутры» [1, арк. 56-64].

У другой палове 1927 – 1928 гг. мясцовыя партыйныя камітэты ажыццявілі збор звестак пра лік служыцеляў культуры. У прыватнасці, па Магілёўскай акрузе назіралася наступная сітуацыя (гл. табліцу)*.

Назва раёна	Колькасць	
	рабінаў	магідаў
Быхаўскі	1	10
Бялыніцкі	2	2
Журавіцкі	1	2
Касцюковіцкі	1	ад 12 да 15
Краснапольскі	1	4
Крычаўскі	2	каля 9
Прапойскі	1	4
Чавускі	1	1
Чачэвіцкі	0	0
Чэрыкаўскі	1	6
Шклоўскі	1	5

У працэсе збору звестак аказалася, што ў БССР служыцелі культуры вялі дастаткова актыўную дзейнасць. Так, матэрыяльная дапамога аказвалася зьдзячэнаму яўрэйскаму насельніцтву ў многіх гарадах і мястэчках Беларусі. У Сіроціне рабін арганізаваў для гэтага таварыства з трох жанчын, якія збіралі грошы [2, арк. 139], у Дрыбіне рабін дапамагаў яўрэйям-саматужнікам выплочваць крэдыты [3, арк. 21]. Дзякуючы рабінам, рэлігійнымі абшчынамі ажыццяўлялася дабрачынная дзейнасць. Яны аплочвалі медыцынскае абслугоўванне бедных яўрэяў, пры неабходнасці выклікалі да іх доктара, акушэра. У Горках увогуле практыкавалася бясплатная выдача лекаў з дзяржаўнай аптэкі па пісьмоваму хадайніцтву рабіна [4, арк. 58].

Што датычыцца магідаў, то паводле савецкага заканадаўства, яны мелі права рабіць прамовы толькі на рэлігійныя тэмы. Тым не менш, заклікаючы яўрэяў захоўваць свае традыцыі, магіды нярэдка пераходзілі да праблемы цяжкага становішча іудаізму ў БССР, а затым і да несправядлівасці савецкай улады ўвогуле. Так, адзін з магідаў, прыехаўшы ў Тураў, казаў, што яўрэі павінны навучаць дзяцей рэлігіі, нягледзячы на тое, што многія хедары і ешыботы ўжо зачынены. Затым ён адзначыў, што ў Савецкім Саюзе рэлігія знаходзіцца ў прыгнечаным стане, але пры роўных умовах яна перамагла б большавіцкую ідэалогію [5, арк. 168].

Па меры паступлення звестак пра служыцеляў іудзейскага культуры савецкая ўлада і партыйнае кіраўніцтва пачало ажыццяўляць першыя практычныя захады.

Быў ўзяты курс на раскол іудаізму. Савецкі ўрад перашкаджаў кансалідацыі беларускіх рабінаў, імкнуўся ўнесці разлад і іх асяроддзе. У прыватнасці, летам 1927 г. яўрэйскае бюро ЦК КП(б)Б выказалася супраць правядзення ўсесаюзнага з'езду рабінаў у Ленінградзе і ўдзелу ў ім рабінаў БССР. Адначасо-

* табліца складзена аўтарам паводле: Дзяржаўны архіў грамадскіх аб'яднанняў Магілёўскай вобласці. – Ф. 6577. – Воп. 1. – Спр. 271. – Арк. 138-139, 141-144, 147-151.

ва ЦК КП(б)Б заўважыў, што падобныя з'езды можна дазваляць толькі ў межах пэўнай савецкай рэспублікі, і выключна ў выпадках «яўна азначанага раскладання і групавой барацьбы ў асяроддзі яўрэйскага клерыкалізму» [6, арк. 32-33 адв.].

Ішла барацьба з «скрынкавым зборам». Ужо да канца 1927 г. ён быў цалкам прыпынены ў Нароўлі, часткова – у Тураве. У гарадах і мястэчках Беларусі пачалося выяўленне скатабойняў, дзе адбываўся забой жывёлы паводле іўдзейскай традыцыі. У лютым 1928 г. такая ўстанова была выяўлена ў Мінску. Гарадскія ўлады падлічылі, што толькі за забой буйных жывёлін (не лічачы авечак, коз і птушкі) адзін з мінскіх рабінаў атрымліваў штомесяц каля 800 рублёў (40 % усяго даходу). Астатнія грошы размяркоўвалі паміж сабой 6 рэзнікаў. Дзеля звужэння сферы ажыццяўлення рэлігійных абрадаў улады палічылі неабходным забарону такой дзейнасці [5, арк. 42-43, 165, 167]. Тады ж рэзнікам Быхава было забаронена прадаваць мяса праз кааперацыйныя крамы [7, арк. 27].

Адначасова ішло абмежаванне дзейнасці магідаў. У адносінах да іх сталі прымацца адміністрацыйныя меры. Напрыклад, адзін з магідаў быў арыштаваны лета 1927 г. у Лядах [3, арк. 23].

Такім чынам, у 1927 г. кіраўніцтва КП(б)Б выступіла з ініцыятывай змяншэння ролі служыцеляў іўдзейскага культу ў асяроддзі яўрэйскага насельніцтва. У сувязі з гэтым у 1927 – 1928 гг. у БССР праводзіліся мерапрыемствы па выяўленні інфармацыі пра рабінаў, рэзнікаў, магідаў і хазанаў. Атрыманая звесткі сталі падставой для пачатку кампаніі па звужэнні сферы дзейнасці служыцеляў культу.

Крыніцы

1. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці (ДАВВ). – Ф. 10051-п. – Воп. 1. – Спр. 444.
2. ДАВВ. – Ф. 4-п. – Воп. 1а. – Спр. 61.
3. ДАВВ. – Ф. 10062-п. – Воп. 1. – Спр. 373.
4. ДАВВ. – Ф. 10062-п. – Воп. 1. – Спр. 522.
5. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 4-п. – Воп. 1. – Спр. 2424.
6. НАРБ. – Ф. 4-п. – Воп. 1. – Спр. 3619.
7. НАРБ. – Ф. 750. – Воп. 1. – Спр. 567.

В.Л. Король (з. Гродно, Беларусь)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БССР ВО ВРЕМЕНА «ХРУЩЕВСКОЙ ОТТЕПЕЛИ»

Одним из наиболее противоречивых событий периода «оттепели» стали взаимоотношения государства и Русской Православной Церкви. В первой половине 1950-х гг. государственно-церковные отношения развивались поступательно: государство практически не вмешивалось в деятельность Церкви, наблюдался процесс возрождения религиозной жизни. Увеличилось количество ходатайств об открытии храмов, росло число монашествующих и духовенства, церкви регулярно посещали верующие, а во время главных православных

праздников (Рождества, Пасхи и др.) храмы были переполнены, зачастую не имея возможности вместить всех желающих.

«За последнее время в республике наблюдается усиление деятельности церковников. Это выражается в увеличении расходования средств на ремонт и украшение церквей; создание и укрепление церковного актива из верующих; расширение участников церковных хоров; усиление проповеднической деятельности; распространение церковной литературы и т. п. <...> В связи с отмеченной выше активизацией церковников наблюдается заметное увеличение посещения церквей верующими, в особенности в городах и райцентрах, отсюда увеличилась и доходность церквей» [1, л. 231-232] – докладывали областные уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви в БССР.

Однако, начиная с конца 1950-х гг. начинается новый этап в государственно-конфессиональных отношениях, который характеризовался широкомасштабным наступлением государства на религиозные организации. Ужесточение государственной религиозной политики было вызвано целым комплексом причин: настороженностью в верхних эшелонах власти в связи с процессом возрождения религиозной жизни, наблюдавшемся в первой половине 1950-х гг.; усилением в высшем руководстве страны позиций сторонников ужесточения религиозной политики; личной позицией Н.С. Хрущева; правозглашением курса на построение коммунистического общества, не оставлявшего места для существования религии [2, с. 361-362].

Антирелигиозная компания предусматривала реализацию целого комплекса мер (политико-идеологического, экономического, административно-правового характера), направленных на ужесточение условий существования религиозных организаций и уменьшение роли религии в жизни общества.

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. в БССР участилась практика закрытия храмов и снятия с регистрации священнослужителей и православных общин. За 1960 – 1964 гг. в республике прекратили существование 508 православных храмов (53,6 %), в итоге, по количеству закрытых храмов по отношению к количеству населения, Белорусская ССР была на первом месте в СССР [3, с. 270].

28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам». В результате чего началась активная компания по закрытию и дискредитации «святых мест» – водных источников, мест связанных с жизнью святых и мучеников и т. п. [2, с. 365]. В 1963 г. в БССР было закрыто последнее подобное место в д. Клины, Славгородского района, Могилевской области [4, с. 40].

1 июля 1960 г. был закрыт Гродненский Свято-Рождество-Богородицкий женский монастырь, через год, в начале июля 1961 г. был ликвидирован Полоцкий женский монастырь. В 1963 г. под нажимом властей прекратила существование Минская духовная семинария в Жировичах. С лицами, желавшими поступать в семинарию проводили «разъяснительную работу» местные уполномоченные Совета по делам РПЦ, работники КГБ и военкомата, оказывалось давление на администрацию учебного заведения. В результате семинария не смогла произвести набор учащихся и после выпуска в 1963 г. последних пяти воспитанников перестала функционировать [3, с. 275].

В 1961 г. со стороны властей Русской Православной Церкви была навязана «реформа приходского управления», согласно которой духовенство полностью отстранялось от финансово-хозяйственной стороны приходской жизни,

а все церковные институты ставились под жесточайший контроль государственных органов. [5, с. 124]. Право управления, а также контроль над всей финансово-хозяйственной деятельностью прихода переходил к исполнительному органу – приходскому совету. Собрания приходского совета созывались по необходимости, с разрешения местного исполкома, священнослужители на собрания не допускались [5, с. 125].

В начале 1960-х гг. были приняты дополнительные законодательные акты, расширившие ответственность духовенства и верующих за нарушения законодательства о культах (постановление ЦК КПСС «О нарушении духовенством советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г., постановление Совета Министров СССР «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» от 16 марта 1961 г., и секретная «Инструкции по применению законодательства о культах»). В результате, советское законодательство о культах стало одним из средств борьбы с религией и религиозными организациями.

Важное место в целом комплексе мер, направленных против Русской Православной Церкви занимало атеистическое воспитание и пропаганда. Советская власть использовала для борьбы с религией разнообразные средства: проведение антирелигиозных лекций и вечеров, демонстрация кинофильмов и радиопередач антирелигиозного содержания, массовый выпуск атеистической и антирелигиозной литературы, пропаганду и внедрение гражданских (безрелигиозных) обрядов и праздников и т. п. Огромное внимание со стороны партийных и государственных органов уделялось подготовке пропагандистских кадров: лекторов, агитаторов, преподавателей и т. д. На начало 1965 года в БССР в антирелигиозной работе было занято около 5,5 тыс. лекторов, 1379 пропагандистов, более 23 тыс. агитаторов [3, с. 227].

Таким образом период конца 1950-х – начала 1960-х гг. вошел в историю, как период гонений не только на Русскую Православную Церковь и другие религиозные организации, но и религиозное мировоззрение в целом. Несмотря на все усилия, предпринятые государством, количество верующих и уровень обрядности остались практически на прежнем уровне, а деятельность Русской Православной Церкви, не смотря ни на что продолжилась. Однако, сформированные в это время принципы, подходы и методы государственной религиозной политики оказывали влияние на развитие взаимоотношений государства и РПЦ вплоть до середины 1980-х гг.

Литература

1. Отчеты, справки, информации отдела пропаганды ЦК КПБ, обкомов, горкомов, райкомов о массово-политической работе среди трудящихся республики, о работе агитаторов, агитпунктов, о работе религиозных культов республики. Январь-декабрь 1957 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 4п. – Оп. 47. – Д. 437. – 256 л.
2. Шкаровский, М.В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве: Гос.-церков. отношения в СССР в 1939 – 1964 гг. / М.В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церков. истории, 2000. – 399 с.
3. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.]; пад рэд. У.І. Навіцкага. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 337 с.
4. Верашчагіна, А.У. Гісторыя канфесій на Беларусі ў другой палове XX стагоддзя / А.У. Верашчагіна, А.В. Гурко. – Мінск: ІСПД, 1999. – 136 с.

5. Мандрик, С. В. Приходская реформа 1961 г. и ее последствия для церковной жизни в БССР / С.В. Мандрик // Беларусь: государство, религия, общество: сб. мат-в междунар. научн.-практ. конф., Минск – Жировичи, 7 июня 2007 г. / редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. – Минск: Белорусская наука, 2008. – С. 123-127.

Т.П. Короткая (г. Минск, Беларусь)

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В ПУБЛИЦИСТИКЕ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА 20 ВЕКА

Одним из важнейших вопросов, поставленных на повестку дня революции, был религиозный вопрос. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что «за период первой русской революции было принято 24 закона и указа по религиозному вопросу. Соответственно по годам: в 1905 – 13, в 1906 – 7, в 1907 – 4» [3, с. 175]. В 1905 году была подготовлена при содействии ряда церковных деятелей записка председателю комитета министров С.Ю. Витте «О современном положении православной церкви». В этой записке критиковалось состояние православной церкви, отмечалось, что «русская церковь в параличе», выход из которого виделся в восстановлении принципа соборности, т.е. восстановлении патриаршества. Одновременно была подготовлена записка профессоров Петербургской духовной академии и подана от имени Петербургского митрополита Антония (Вадковского). В ней содержались аналогичные требования. В свою очередь группа 32 молодых петербургских священников также представила записку «О неотложности восстановления канонической свободы православной церкви в России». В ней содержался проект программы обновления церковной жизни. Деятели церковного обновления широко пропагандировали и брали на вооружение идеи Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и др. Ставились вопросы активизации деятельности церковного прихода, перевода священнослужителей на твердое жалование и ликвидацию унижительной платы за требы, а также утверждалась необходимость созыва церковного собора. Предполагалось, что решение этих вопросов уничтожит петровскую синодальную систему церковного устройства и сделает церковь более приспособленной к новым условиям развития страны. Вопросы церковной реформы широко обсуждались не только в центре, но и в провинции. В церковной печати Беларуси широко дебатировался вопрос о «выборном начале в церковной жизни». Основная масса священников выступала против принципа выборности, многие же заняли двойственную позицию: отрицая необходимость выборного начала, они выдвигали требование «спрашивать у прихожан о назначаемом священнике» [2, с. 430]. «Гродненский епархиальный собор высказался за полную реорганизацию духовной школы, освобождение духовенства от излишнего обременения канцеляризмом и широкое применение выборного начала, введение в среду духовенства товарищеского суда чести, благолепия богослужения путем всеместного устройства церковных хоров, возбуждение интереса к народной песне как пособнице подъема самосознания и т. п.» [6, с. 448]. Единодушно была поддержана местным духовенством идея созыва поместного собора.

В церковной среде усиливается стремление к подлинному духовному православию, вылившееся в широкое движение, объединившее в своих рядах разные слои населения – от высших иерархов церкви до представителей церковного «народа», а также ищущую интеллигенцию. Это движение своим внутренним эмоциональным пафосом имело поиск истинного христианства, истинного духовного опыта; оно выступало прежде всего за реформу всей системы церковного устройства, основанного на принципе синодального управления. Движение за восстановление принципа соборности, патриаршества получило достаточно широкий размах. Как известно, эта реформа была осуществлена на Поместном соборе 1917 – 1918 гг., который восстановил патриаршество и вернул церковь к соборному правлению.

Местное православное духовенство единодушно высказало мнение о необходимости созыва Поместного собора для решения актуальных церковных проблем. В марте 1906 года в Петербурге открылось Предсоборное присутствие, которое должно было подготовить работу собора. Духовенство от белорусских епархий принимало активное участие в его работе. Одним из важнейших вопросов, который обсуждался на этом Предсоборном присутствии, был вопрос о восстановлении патриаршества как канонически правильной формы церковного управления.

Вопросы церковной реформы широко обсуждались также на страницах светской печати Беларуси. Здесь в ряде статей обосновывались требования демократизации церкви, восстановления патриаршества в России. «Коренная реформа ведомства православного исповедания, – писал один из сотрудников газеты «Голос провинции» Д. Бохан, – давно уже назрела, давно уже приходская жизнь требует большего согласования с условиями современной русской жизни [1, 27 сент.] Д. Бохан призывал церковь, представителей духовенства к единению с интеллигенцией как важнейшего условия осуществления церковной реформы. Авторы статей, помещенных на страницах либеральной печати Беларуси, стремились усилить моральный авторитет церкви, писали о необходимости восстановления в церкви начала соборности. Состояние же взаимоотношения церкви и государства их не удовлетворяло. «Церковь старается оказывать государству посильную помощь в поддержании интересов и целей его, – отмечалось в печати, – государство со своей стороны внешне принудительной силой старается охранять интересы церкви. Но такое отношение ненормально и для церкви крайне вредно» [8, 31 авг.] Выдвигалось требование независимости церкви от государства и бюрократической опеки, ее свободного самоуправления на началах соборности. «Устроение и управление церковной жизни должно быть в руках всех членов церкви... Лишившись соборного начала, церковь принимает бюрократический строй с характером абсолютизма. Но этот внешний авторитет силы лишает церковь внутреннего, нравственного, подлинного, присущего ей авторитета» [8, 31 авг.]. В основной массе статей светской печати приветствовалось стремление к утверждению патриаршества, отмечалось также наличие «законной и все более и более назревающей у нас в интеллигенции потребности видеть в христианстве не только религию потустороннего, загробного идеала и личного совершенствования, но вместе с тем живую нравственную силу и силу общественного прогресса, усовершенствования всей земной жизни». [7, 12 марта]. Этот тезис,

широко пропагандировавшийся среди представителей обновленческих тенденций в православии, разделяли многие представители либерально-буржуазной интеллигенции в Беларуси. Так, например, такие публицисты, как Я. Окунь, В. Самойло и др. уделяли большое внимание в своей публицистике проблемам церковного обновления, религиозно-нравственным проблемам. Известным в Беларуси этого периода публицист Я. Окунь в ряде статей, опубликованных в газете «Северо-Западный край», отмечал, что современное общество стоит накануне второй реформации. Это, по его мнению, обусловлено тем, что на рубеже веков мировая философская мысль и российская в том числе) резко повернула к индивидуализму. На смену материалистическим представлениям пришла философия индивидуализма, идеализирования сильной личности. «Если Реформация была эпохой ломки устарелой схоластики, – писал Я. Окунь, – то наша эпоха является предшественницей второй реформации. Устами современной философии она провозгласила:… или отрекись от религии, вскормившей твои благородные искания, и пойдешь в страну, где ничего нет, где ты останешься предоставленным самому себе, своей гордой воле. Или же согласуй свои порывы с волею абсолютного существа… И человечество начало искать примирение с властвующим божеством» [4, 8 сент.].

Религия, к которой призывает Я. Окунь современного мыслящего человека, не должна быть излишне догматизированной, чуждой жизни и ее проблемам. По его мнению, религия должна быть дополнена прежде всего социальным учением. Именно это, полагает публицист, сделает религию понятней современному человеку. «Религия должна представить религиозно-социальный идеал для того, чтобы ответить на запросы современности» [5, 1 февр.].

Литература

1. Бохан, Д.Д. К церковному преобразованию // Голос провинции. – 1906. – 27 сент.
2. Выборное начало в церковной жизни // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – № 10.
3. Куров, М.Н. Революция 1905 – 1907 годов и кризис политики царизма в религиозном вопросе // Вопросы научного атеизма. – М., 1976. – Вып. 19.
4. Окунь, Я. «Божьи свечи» священника Петрова // Северо-Западный край. – 1904. – 8 сент.
5. Окунь, Я. Журнальное обозрение // Северо-Западный край. – 1903. – 1 февр.
6. По епархиям // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – № 20.
7. Священник Г.С. Петров и его духовные критики // Северо-Западный край. – 1904. – 12 марта.
8. Ф. К-в. Жгучие темы // Голос провинции. – 1906. – 31 авг.

И.В. Котляров (г. Минск, Беларусь)

КАКАЯ ДОРОГА ВЕДЕТ К ХРАМУ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В последние десятилетия мир оказался в принципиально новой для себя ситуации, столкнулся со многими рисками. Во многих странах, где намечился переход от одного качественного состояния общества к другому, начался пери-

од накопления первоначального капитала. Как оказалось, в такой ситуации важен только капитал. Как результат, многие люди научились покупать и продавать все, с чем имели дело. Международный терроризм, экологическая опасность, демографический и экономический кризисы, истощение материальных и духовных ресурсов, критические деформации культурного и информационного пространства, разрушение исторических, культурных, этических традиций, нравственная деградация общества оказались в центре внимания миллионов людей. В условиях наступления капитала девальвировались такие вечные ценности, как долг и совесть, достоинство и честь, верность Отечеству и любовь к Родине. Общественные институты, призванные формировать в человеке чистое и прекрасное, нравственные и эстетические ценности, оказались не способными эффективно выполнять свои функции. Международная жизнь стала полностью регулироваться «авторитетом», который напоминал обыкновенную деревенскую драку. А для поддержки такого авторитета постоянно придумывались «Буря в пустыне» и «Одиссея», использовались авианосцы, ракеты класса «Томагавк», отлично подготовленные и хорошо откормленные морские пехотинцы.

Жизнь показала, что все современные проблемы неразрешимы без принципиально нового мировоззрения, принятия иной системы ценностей, ориентации и убеждений, без радикального изменения ставшего привычным в последнее время взгляда на мир, а точнее, возвращения к традиционным, ортодоксальным идеалам и ценностям. Особую роль в решении этих проблем может и должна сыграть церковь.

В жизни современного белорусского общества она является значимым морально-этическим центром и важным источником общечеловеческих ценностей. В различных социальных слоях и группах белорусского общества растет глубинная потребность в духовных ценностях, в их постоянном постижении и осмыслении. Ответ на это стремление и помогает дать Церковь. Она ведет большую, целенаправленную работу по воспитанию морально-нравственных чувства людей, помогает обрести внутреннюю целостность и интеграцию личности, крепость семьи и общественных отношений. Белорусское государство и церковь, не подменяя друг друга, многое делают для духовного совершенствования белорусского общества и народа. Соединение усилий церкви и общечеловеческой помощи помогают сохранять и приумножать великое наследие наших предков.

Республика Беларусь как светское демократическое государство признает церковь как один из важнейших социальных институтов, сохраняющий духовные и культурные ценности белорусского народа. Церкви гарантируется свобода внутренней организации, исполнения культовых обрядов и иных видов деятельности, а также право церковной юрисдикции на своей канонической территории, в рамках законодательства Республики Беларусь. С другой стороны, церковь признается роль белорусского государства как гаранта сохранения духовных и культурных традиций народа, в том числе, исторически сформировавшихся под влиянием церкви. Отношение церкви к государству базируется на принципе уважения к нему как социальному институту, призванному обеспечивать общественный порядок, защищать национальные интересы и нравственность, охранять духовные и культурные ценности народа.

В Республике Беларусь церковь принимает активное участие в жизни белорусского общества. Социологические исследования, проведенные Институтом социологии НАН Беларуси в конце прошлого года, показали, что среди верующих с православием отождествляет себя около 80 процентов, с католицизмом – свыше 9 процентов, с протестантизмом – около 2 процентов. Причем почти половина (42,4 %) респондентов убеждены, что выжить им в сложнейших ситуациях помогает именно вера в Бога. Чуть менее четверти опрошенных считает, что она помогает во всех ситуациях, шестая часть – в большинстве случаев, пятая часть – в некоторых ситуациях. Это и не удивительно, так как подавляющее большинство респондентов считают себя верующими. Однако постоянно возникает вопрос: является ли верующим тот, кто не знает дорогу к храму, не может отличить Новый завет от Ветхого, не знает своего священника, не соблюдает предписаний Церкви. В настоящее время, по результатам наших социологических исследований, только 19,9 процентов жителей Беларуси считают себя истинно верующими людьми и стараются в определенной степени соблюдать все ритуалы своей религии. Церковь, костел, синагогу и т. д. регулярно (один раз в неделю) посещает только 6 процентов населения страны, 8,2 процента – один-два раза в месяц, 28,0 – несколько раз в год, преимущественно по большим праздникам, 24,6 – один-два раза в год, пятая часть – не посещает никогда. Причем число постоянно посещающих церковь или соблюдающих посты уменьшается. Мода на церковь падает. Уже не так престижно стоять в храме со свечой в руках. Белорусское общество начинает болеть безверием. Однако у многих власть держащих существует ложная уверенность в том, что в этой сфере нет никаких проблем, требующих немедленного вмешательства и мобилизации общественного сознания. Это не совсем верно. В современных условиях крайне важно сделать так, чтобы как можно больше людей нашло дорогу к храму, чтобы эта дорога стала потребностью человеческой души. Тем более, что около двух третей респондентов заявили, что современному человеку нужна религия, так как, по мнению 32,1 процента она способствует нравственному улучшению людей, 25,8 – помогает сохранить культуру и традиции народа, объединяет людей, 22,4 процента – дает человеку утешение и смирение, 16,8 – помогает найти смысл жизни. Особенно это важно сейчас, когда многие миряне находят утешение в алкоголе или наркотиках. Белорусская православная церковь как исторически традиционная конфессия стремится использовать многовековой опыт духовного служения и формировать у людей высокие гражданские и нравственные качества. Белорусское государство особо ценит общепризнанный авторитет православия в обществе, высокое доверие православных иерархов. Президент Беларусь Александр Григорьевич Лукашенко неоднократно подчеркивал, что в том, что на белорусской земле не упала ни одна капля крови в межнациональных и межконфессиональных конфликтах, огромная заслуга православия.

По данным социологического мониторинга, проводимого Институтом социологии НАН Беларуси с 1990 года, Православная церковь стабильно занимает второе место после Президента в рейтинге доверия основных социальных институтов страны.

Литература

1. Котляров, И.В. Государственно-конфессиональные отношения / И.В. Котляров // Бюллетень ЕМАП. – Афины. – 2000. – № 2. – С. 31.
2. Котляров, И.В. Республика Беларусь в конфессиональном измерении / И.В. Котляров, Л.Е. Земляков. – Минск: МИУ, 2004. – 231 с.
3. Kotljarov, I. The Russian Orthodox Church and the European Union // This journal is published from the headquarters of the Fellowship at 1 Canterbury Road. Oxford OX2 6LU. – S. 87-92.

Д.А. Миронов (г. Санкт-Петербург, Россия)

ДВА ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ

Понятие свободы настолько сложно и неоднозначно, в особенности, когда мы рассматриваем его в контексте нравственности, что, зачастую, кажется, будто вопрос этот вообще неуместен, скажем, в юридическом дискурсе. Многие юристы недоумевают относительно того, что философское понятие свободы слишком отрывается от действительных, реальных отношений между людьми, ссылаясь на невозможность обоснования природы нравственных понятий. И, действительно, понятие свободы имеет несколько различных модусов значения. Когда мы говорим о нравственности, мы предполагаем наличие свободного индивидуума, в том смысле, что он располагает свободной волей и имеет возможность выбирать. Однако думать так, значит, неизбежно сужать многообразие понятия свободы.

Следует четко представлять, как минимум, два вида понятия свободы: эмпирическое и трансцендентальное, которые различаются между собой по типу детерминизма. Детерминизм механистический, основанный на причинно-следственном соотношении, обосновывает представление об эмпирической свободе. В то время как детерминизм трансцендентальный порождает понятие о свободе трансцендентальной. Оба понятия имеют различное происхождение и никогда не соприкасаются друг с другом. Сюжет такого соотношения двух представлений о свободе вырос на основе этической концепции И. Канта. Пытаясь обосновать природу нравственных явлений, Кант пришел к выводу, что человек является жителем двух миров: царства свободы и царства необходимости. И для того чтобы обосновать истинность морали, необходимо предположить существование какой-то другой реальности, из которой впоследствии выросли его знаменитые идеи: постулирование свободы, бессмертие души и существование Бога.

«Под свободой обычно эмпирически понимают «свободу выбора». Считается, что мы свободны тогда, когда можем выбирать, и чем больше выбора, тем больше свободы. Если у человека есть свобода выбора, то свободой называется, во-первых, само наличие выбора и, во-вторых, непредсказуемость того, что именно он выберет. Таков эмпирический смысл термина «свобода» [1, с. 139]. Именно на таком представлении о свободе держится законодательный проект права практически во всем мире.

Философское толкование будет несколько иным. «Свобода – это феномен, который имеет место там, где нет никакого выбора. Свободой является

нечто, что в себе самом содержит необходимость, – вот как введена категория. Нечто, что является необходимостью самого себя, и есть свобода. Не в выборе здесь дело, не в разбросе предполагаемых возможностей – свободным явлением называется такое явление, необходимость которого и есть оно само» [1, с. 139]. В данном случае предполагается реальность неких специальных условий, наличие которых позволит осуществиться таким феноменам, которые невозможны в эмпирических условиях. Например, наличие у человека совести никак не связано с проблемой выбора. Вообще, все категории нравственности располагаются по ту сторону выбора. Если у человека нет совести, то нет, и не может быть никакого морального выбора. Значит, нравственные явления произрастают из другой, не эмпирической почвы. Но удивительно то, что обозреть ее непосредственно вряд ли возможно, поскольку свобода и нравственность – явления трансцендентального порядка. Свобода здесь выступает не как выбор (простой или сложный), но как необходимое условие для появления мира нравственных представлений. В свободе предполагается необходимость, основания которой ускользают в неизвестность. Можно предполагать какую угодно иную реальность за пределами той, которая окружает нас, однако точно нельзя избежать понимания не выводимости феномена нравственности из эмпирической реальности.

Когда человек свободен сам по себе, т.е. перед ним не стоит ситуация эмпирического выбора, у него имеется потенциальная возможность обнаружения у себя, скажем, «доброй воли». Ощувив воздух такой трансцендентальной свободы, человек имеет шанс сформировать у себя нравственную картину миру, в которой будет представление о совести. И такой человек, интегрируясь в мир социальных отношений, оказавшись в ситуации конкретного выбора, будет опираться на свой базис нравственных норм и правил, выстраданных на собственном опыте. Такой человек может быть смело назван свободным в полном смысле этого слова. Овладев трансцендентальным представлением о свободе, он может осуществить и эмпирический выбор. В противном случае, эмпирическая свобода, взятая в отдельности и никак не связанная с трансцендентальной компонентой, не будет иметь под собой полноты реализации феномена свободы.

Поэтому так часто недоумевают юристы: отчего это «хорошие и правильные» законы «не работают», не выполняются гражданами?! Многие из них высказываются за усиление мер контроля выполнения тех или иных предписаний, выступают за реализацию механизма репрессий. Однако всегда есть и другой путь – дать гражданам полноценные условия для формирования трансцендентального понятия свободы.

Заслуга религии как института охранения свободы в том, что именно трансцендентальное понятие свободы во все времена закладывалось зерном в основание ее тела, из которого произрастали потом религиозные системы и организации. Во многом, именно религия сохранила для современного человека то едва уловимое знание о трансцендентальной свободе, которое позволяет нам быть людьми сегодня на той же высоте человеческих возможностей, что и десять тысяч лет назад.

Литература

1. Мамардашвили, М. Мой опыт нетипичен / М. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, 2000. – 400 с.

ПРАВО НА СВОБОДУ СОВЕСТИ КАК ОСНОВА ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ

Признание принципа свободы совести является важной составной частью процессов суверенизации и демократизации. Республика Беларусь, став политически суверенной державой и провозгласив приверженность демократическим ценностям, отказалась от советского опыта атеитизации и избрала путь последовательной реализации права на свободу совести.

Право на свободу совести рассматривается, с одной стороны, как выражение личных прав и свобод граждан, с другой, как выражение прав и интересов различных социально-политических структур. Выделение частно-правового характера свободы совести связано, во-первых, с гарантированностью индивидуальной свободы, т.е. возможностью беспрепятственного выбора личностью различных вариантов поведения в сфере социально-нравственных отношений, быта, частной жизни, во-вторых, со способностью к индивидуализации человека, к наилучшему проявлению его духовных потребностей, склонностей. Отнесение права на свободу совести к числу публично-правовых актов связано с нормативным измерением социокультурной деятельности человека, детерминированной характером и уровнем развития экономических отношений, общества в целом на определенном конкретно-историческом этапе его развития, а также с необходимостью регулирования отношений между государством, религиозными объединениями и гражданами в области государственной и общественно-политической жизни.

Законодательно закрепленное право на свободу совести на государственном уровне в большинстве стран мира отдает приоритет именно правам человека в определении своего отношения к вопросам религиозной веры или неверия в соответствии с индивидуальными убеждениями, мировоззренческой позицией личности. Человек самостоятельно и добровольно определяет свое отношение к религии и церкви, государство же должно гарантировать соблюдение этих прав человека, сохраняя нейтралитет в вопросах религиозной веры или неверия, обеспечивая равенство всех религий перед законом, соблюдение законности и правопорядка для всех граждан независимо от их религиозной принадлежности или атеистической убежденности. Именно в такой последовательности получает достойную реализацию демократический по своей природе принцип свободы совести.

Последовательная реализация юридически закрепленного права на свободу совести невозможна вне действия механизма моральной регуляции. Как отстаивание своей личной позиции, так и признание прав других людей в области свободы совести и вероисповедания непосредственно должно сопровождаться утверждением в отношениях между людьми толерантности и уважения друг друга. Это моральные нормы внешнего характера, реализация которых в свою очередь зависит от уровня развития нравственного сознания личности. В этическом плане это сопряжено именно с совестью человека как важнейшим внутрилличностным механизмом саморегуляции. Как отмечает А.А. Гусейнов: «Совесть, мораль в человеке, в его существовании, поведении

занимают уникальное, единственное в своем роде место... Это последняя апелляционная инстанция, выше которой нет... Мораль – вещь очень интимная. Она является, быть может, самым глубинным выражением личностной идентичности, это то, что собирает каждого из нас в некую целостность... Совесть позволяет собраться человеку, обрести свою внутреннюю целостность, единство» [1].

Совесть как моральный феномен свидетельствует о том, что человек представляет собой уникальное духовное существо, способное осознавать и нести ответственность за свои слова и поступки перед самим собой и перед другими людьми. Именно наличие совести у человека является единственной основой для становления и развития автономии личности, в чем реально проявляются такие ее атрибуты, как свобода, творчество, активность, самодостаточность. Понимание совести как «последней апелляционной инстанции» наталкивается на проблему сопряженности или несопряженности ее с миром высших абсолютных ценностей, который чаще всего в культурно-исторической традиции связывался с понятиями «божественное», «сакральное», «священное».

Выбор в пользу религиозного или нерелигиозного содержания понятия «совесть» должна и может делать сама личность в зависимости от своего культурно-образовательного уровня, мировоззренческой позиции, морально-психологического состояния. В реализации права человека на свободу совести и вероисповедания теснейшим образом взаимосвязаны между собой правовой и моральный компоненты. Если первый (правовой) раскрывает формальный характер отношений в сфере государственно-конфессиональных отношений и последовательно ведет к демократизации общественных отношений, то второй (моральный) способствует фактическому проявлению духовных потребностей и мировоззренческих установок личности и непосредственно отражается на процессе гуманизации социальной жизни.

Однако на практике при всей прогрессивности международной правовой базы по вопросу о свободе совести существует немало ограничений и даже отступлений от реализации этого принципа в тех или иных государствах. Так, в ряде стран религия сохраняет статус государственной (Великобритания, Израиль и др.), некоторые церковные организации имеют определенные привилегии, что ведет к обострению межконфессиональных отношений, ведется развернутая пропаганда догматов и установок определенной религии, что оказывает влияние на личный выбор человека. «Понимание и особенно реализация принципа свободы совести зависит от исторических условий места и времени, особенностей социально-политического строя, демократических и культурных традиций данного общества, от уровня его правового и нравственного развития, широты кругозора его лидеров, принципов исповедуемых ими идеологических систем» [2, с. 41-42].

Образование независимых государств после распада СССР, сопряженное с развертыванием процесса демократизации, не могло оставить без внимания и вопрос о свободе совести. В правовом отношении на государственном уровне были серьезно проработаны нормы законодательства о гражданских правах и свободах граждан. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.) четко различает право человека на свободу совести (свобода выбора им атеистических или религиозных убеждений) и право на свободу вероисповедания (свобода выбирать, иметь, менять,

выражать и распространять религиозные убеждения). Если в советское время приоритет отдавался публично-правовому характеру свободы совести, то в настоящее время отчетливо фиксируется частно-правовой характер.

С социально-политической точки зрения существенные изменения произошли в отношении государства и церкви. В последнее время заметно возрос авторитет церкви как института гражданского общества, набирает силу позиция сотрудничества государства и церкви в решении злободневных социальных проблем, осуществлении культурно-просветительской и нравственно-воспитательной деятельности. Однако стремление придать церкви статус единственного в своем роде учреждения, способного институализировать мораль, чревато серьезными опасениями ущемить в своих правах человеческую личность как субъекта нравственного совершенствования и самосовершенствования. В этой связи определенную значимость приобретает опыт нравственно-воспитательной деятельности, накопленный в советский период, когда влияние церкви было невелико, и мораль как форма общественного сознания развивалась не только под влиянием политических и идеологических установок, но и в значительной мере под воздействием общемировой культуры, принимая открытый светский характер, способствуя тем самым духовному развитию людей независимо от их национальной и религиозной принадлежности.

Литература

1. Гусейнов, А.А. Выступление на круглом столе «О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурии» в журнале «Вопросы философии», 03.12.2009 г. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: vphil.ru/index.php?option=com. – Дата доступа: 21.02.2010.
2. Мчедлов, М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России / М.П. Мчедлов – М.: Научная книга, 2005. – 447 с.

Д.Н. Понуждаев (г. Могилев, Беларусь)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИЛИЦИИ БССР ПО ФОРМИРОВАНИЮ ПРЕДПОСЫЛОК УСТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТА ЛИЧНОСТИ И ПОДАВЛЕНИЯ СВОБОДОМЫСЛИЯ В 30-е гг. XX ВЕКА

В российских, белорусских и иностранных источниках время «культы личности Сталина» ученые, публицисты и государственные деятели характеризуют крайне категорично. Характеристику методов управления сознанием общества того времени дал в своем докладе и Н.С. Хрущев, выступая на XX съезде Коммунистической партии Советского Союза, где указал что в то время отсутствовала какая-либо необходимость всяких доказательств «... идейной неправоты человека или людей ... он давал возможность, кто в чем-то не согласен со Сталиным, кто был только заподозрен во враждебных намерениях, всякого, кто был клеветан, подвергнуть самым жестоким репрессиям» [1, с. 178].

Не приводя другие примеры высказываний отечественных историков, следует отметить высказывание английского публициста Джиллиан Стаерк, кото-

рая в своей публикации «Иосиф Сталин и жизнь в Советском Союзе в 1924 – 1953 гг.» отметила, что «... в абсолютной власти Сталин был деспотичным, безжалостным, хищным и контролирующим все, исподволь внушая страх через свою тайную полицию – ОГПУ и НКВД, поддерживая контроль заключенными и убийствами» [2, с. 12].

Период 30-х гг. XX века считают наиболее трагичным в истории народа бывшего Советского Союза, потому что именно в этот период и, особенно в 1937 – 1938 гг., массовые репрессии практически захлестнули страну.

Следует отметить, что в системе рабоче-крестьянской милиции, находившейся тогда на правах оперативного управления в подчинении ОГПУ и с 1934 года – НКВД, к началу 30-х гг. была проведена подготовительная работа по обеспечению идеологической готовности личного состава к участию в репрессиях, расширена сеть «воспитательных институтов».

Так, в октябре 1930 года коллегия НКВД, оценив состояние политико-воспитательной работы в советской рабоче-крестьянской милиции, ввела в штаты городских и районных управлений милиции должности политинспекторов. В главных управлениях РКМ и уголовного розыска были сформированы политотделы, на низовом уровне – политинспекции вместо политинспекторов. В принятом в марте 1931 года положении о политорганах выдвигались требования «обеспечивать повышение классовой бдительности», «вести работу по дальнейшей коммунизации и орабочению личного состава, а также по очищению милиции от классово чуждого и преступного элемента» [1, с. 182]. Политотдел обращал внимание руководящих работников милиции на то, чтобы «парторганизации шире распространяли свое влияние на массы, ... обеспечивали политическое и профессиональное воспитание милиционера как бесстрашного бойца за победу социализма» [3, с. 118].

Кроме того, массовым репрессиям в годы культа личности предшествовала также своеобразная их подготовка в области идеологии обеспечения законности. Идеологическая подготовка выражалась в том, что И.В. Сталин выдвинул теорию обострения классовой борьбы по мере продвижения к социализму. Не случайно он так настойчиво, начиная с 1928 года, внедрял в общественное сознание миф об обострении классовой борьбы, в процессе которой нет места состраданию, нет пощады ни женщинам, ни старикам, ни детям. Именно такая установка давалась и при осуществлении своей деятельности всем силовым структурам.

Ведущая роль в осуществлении репрессий принадлежала таким подразделениям Наркомата внутренних дел, как Главное управление государственной безопасности, главное управление исправительно-трудовых лагерей и поселений, другим главам, ведавшим местами заключения, а также органу внесудебной расправы – Особому совещанию при НКВД и подчиненным ему «тройкам» на местах.

В соответствии с изданной 27 мая 1935 года инструкцией по «тройкам» НКВД по рассмотрению дел об уголовных и деклассированных элементах и злостных нарушителях, было предусмотрено их образование для предварительного рассмотрения дел на уровне союзных, автономных республик, краев и областей в составе председателя (начальника УНКВД или его заместителя), начальника управления милиции и начальника отдела, представляющего

материал на рассмотрение. Решение «тройки» приводили в исполнение немедленно, протокол направляли на утверждение Особого совещания.

Факт участия руководителей управлений милиции в принятии решений по рассматриваемым делам на заседаниях «троек», является подтверждением тому, что милиция не была полностью в стороне от проводимых репрессий. Сотрудники милиции нацеливались на выявление среди граждан различных «пораженческих настроений» и негативных высказываний об экономическом положении в стране, по команде вышестоящих начальников принимали участие в арестах и при проведении обысков, а также других следственных действиях. Однако, главной причиной того, почему сотрудники в то времена вынуждены были проявлять в своих действиях беззаконие и жестокость являлось то, что никто из них не хотел оказаться в положении арестованного.

Таким образом, к началу 30-х гг. XX века в системе милиции БССР была выстроена система идеологического воздействия и подавления инакомыслия, представленная специально отвечающими за это направление работы сотрудниками и строго контролируемая руководителями всех уровней. Постоянно проводимая политико-воспитательная работа формировала у сотрудников осознание необходимости избавления от «врагов народа», недопустимости каких-либо высказываний, а тем более критики, в адрес внутренней и внешней политики партии.

Литература

1. Рыбников, В.В. История правоохранительных органов Отечества: учеб. пособие / В.В. Рыбников, Г.В. Алексушин. – М.: Щит-М, 2008.
2. Staerck, G. Iosif Stalin and life in the Soviet Union in 1924 – 53 / G. Staerck. – Modern history, 2002. – № 3.
3. Вишневский, А.Ф. Организация и деятельность милиции Беларуси. 1917 – 1940 гг.: историко-правовые аспекты / А.Ф. Вишневский; [науч. ред. В.М. Фомин]. – Минск: Тесей, 2000.

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

ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В МЕЖДУНАРОДНОЙ ПРАКТИКЕ

В международной практике, в т.ч. странах европейской цивилизации сложились различные подходы к реализации свободы совести в области государственно-конфессиональных отношений. При всем их многообразии могут быть выделены три основные модели: 1) модель государственной церкви (интеграционная, или идентификационная модель), 2) модель отделения церкви от государства (сепарационная модель) и 3) модель сотрудничества (кооперационная модель). С собственно правовой точки зрения ведущими являются интеграционная и сепарационная модели. Кооперационная модель может рассматриваться как частный случай модели отделения, и как компромиссный вариант государственно-конфессиональных отношений.

Модель государственной церкви предполагает симбиоз определенной конфессии и государства в значимых областях общественной жизни. Религиоз-

ные организации получают от государства финансовые субсидии, имеют некоторые полномочия в юридической сфере (напр., заключение браков), право преподавать вероучение в государственных учебных заведениях. Может иметь практика сбора «церковного налога». Государство, в свою очередь, имеет право вмешательства в систему управления церковью (назначение епископата и др.). Данная модель имеет место в Великобритании, Греции, Дании, Норвегии, Финляндии; за пределами Европы в 28 странах государственной религией является ислам, в Таиланде и Камбодже – буддизм.

Наиболее обстоятельно статус государственной церкви закрепляется в законодательстве Греции. Конституция страны прямо объявляет «господствующей» религию «восточно-православной Церкви Христовой». В текст основного закона включены некоторые церковные каноны, образование не отделено от церкви, запрещается прозелитизм, религиозный характер имеет присяга Президента. В Англии государственной является Англиканская церковь, возглавляемая главой королевского дома. Монарх должен быть членом этой Церкви, к его компетенции относится назначение на высшие церковные должности. В верхнюю палату парламента входят духовные лорды, каноны церкви утверждают парламентом и имеют силу закона. Статус «Официальных Церквей» имеют Евангелическо-лютеранские церкви Дании и Норвегии, главами которых выступают их конституционные монархи. Вопросами церковного управления в этих странах ведают соответствующие министерства. Конституция Финляндии выделяет Евангелическо-Лютеранскую и Православную церкви, назначение на высшие церковные должности производит Президент Финляндии. Одновременно конституции стран данной модели, как правило, декларируют свободу вероисповеданий, равенство в гражданских правах независимо от религиозных убеждений.

Следует заметить, что практика государственной церкви является рудиментом исторического прошлого Европы, и в реальной общественной жизни выступает данью исторической традиции. Кроме того, в последние годы от государственности Евангелическо-лютеранских церквей отказались Исландия (1995) и Швеция (2000). В 2006 г. аналогичное решение об отделении церкви от государства принял Синод Лютеранской церкви Норвегии, изменения в Конституцию предполагается внести до 2013 г.

Модель отделения церкви от государства декларирует устранение государства из собственно религиозной сферы при обеспечении свободы совести (вероисповедания) и сохранении правового регулирования деятельности религиозных организаций. Государство не финансирует церковь, не вмешивается во внутрицерковную деятельность, а церкви не выполняют функций государственных органов. Религиозные объединения независимо от численности приверженцев и роли в истории страны имеют равные права и обязанности перед законом. Данная модель имеет место во Франции, Венгрии, Нидерландах, Румынии, Чехии, Словакии, Турции, Эстонии, Японии, КНР, США и др., провозглашена в большинстве стран СНГ.

Конституция Французской Республики прямо указывает на светский характер государства (ст. 1). Декларация прав человека и гражданина (1789), на которую прямо ссылается действующий основной закон, провозглашает: «никого нельзя притеснять за его взгляды, даже религиозные...». Сохраняет силу Закон об отделении церкви от государства (1905), согласно которому «Рес-

публика обеспечивает свободу совести» и «не признает государственными, не оплачивает, не субсидирует никаких культовых учреждений». Конституция Венгерской Республики прямо определяет, что «церковь и государство действуют отдельно» (статья 60.3). Конституция Ирландии декларирует, что «государство гарантирует, что не будет покровительствовать какой-либо религии» (ст. 44.2). Отделение церкви от государства получило отражение в Конституциях Румынии («Религиозные культы автономны по отношению к государству», ст. 29.5), Чехии («Церкви и религиозные общины самостоятельно управляют своими делами, в частности, учреждают свои органы... независимые от государственных органов», ст. 16.2), Словакии (государство «не связано никакой идеологией или религией», ст. 1.1). «Как требует того принцип светского государства, на государственные дела и политику никоим образом не должны влиять священные религиозные чувства», – устанавливает Конституция светской Турецкой республики, и запрещает «базирование основных устоев, социального, экономического, политического и правового строя государства на религиозных принципах» (ст. 24). Согласно Конституции Эстонии «государственной церкви нет» (ст. 40).

В неевропейских странах сепарационная модель характерна, в частности, для Китайской Народной Республики и Японии. По Конституции КНР «никакие государственные органы... не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии» (ст. 36). Согласно Конституции Японии «ни одна из религиозных организаций не получает от государства никаких привилегий и не может осуществлять политическую власть», а «государство и его органы должны воздерживаться от религиозного обучения и иной религиозной деятельности» (ст. 20). В США реализуются формальное отделение церкви и равная удаленность религий от государства. Первая поправка к Конституции США законодательно закрепила свободу вероисповеданий: «Конгресс не должен издавать законов, устанавливающих какую-либо религию или запрещающих ее свободное вероисповедание...». Вместе с тем существует тесный союз государства и религии в форме «гражданской религии», религиозность считается важным элементом «американского образа жизни».

Модель сотрудничества предполагает кооперацию в государственно-конфессиональных отношениях. Статус религиозных объединений дифференцируется, выделяются конфессии, с которыми могут устанавливаются особые отношения. Кооперационная модель вариативна, практикуется посредством заключения договоров (двусторонних соглашений), введения статуса официально признанных (традиционных) конфессий и др. Современная практика отношений сотрудничества складывается в Европе в 20 веке, придя на смену модели государственной церкви. При этом законодательные акты могут декларировать отделение (автономию) церкви от государства. Как правило, конституционно провозглашается свобода совести (свобода вероисповедания) и запрет на дискриминацию граждан в зависимости от их отношения к религии. Данная модель имеет место в Австрии, Бельгии, Германии, Испании, Италии, Литве, Люксембурге, Польше, Португалии, других странах.

В Германии «специальный статус» имеет римо-католицизм и лютеранство, в Австрии «признаны законом» римо-католицизм, лютеранство, кальвинизм, православие, иудаизм, ислам. В Испании специальные соглашения

заключены с римско-католической церковью, федерациями евангелических и иудейских общин, Исламской Комиссией. Италия имеет конкордат с римско-католической церковью, соглашения – с Союзом еврейских общин, лютеранской церковью и др. В Люксембурге «признанными религиозными организациями» являются римско-католическая, лютеранская, кальвинистская и православная церкви, иудаизм. В Португалии «традиционная религия португальской нации» – римо-католицизм. Литва признает девять традиционных религиозных сообществ: католиков латинского и греческого обряда, лютеран, реформатов, православных, старообрядцев, иудеев, мусульман-суннитов и караимов. Польша имеет конкордат с Ватиканом, и др.

Заключаемые между государствами и конфессиональными объединениями договора вариативны, могут включать, в частности, юридическое признание церковного брака, получение бюджетных дотаций, право на получение «церковного налога», преподавание религии в образовательных учреждениях определенных типов, присутствие священников соответствующих конфессий в пенитенциарной системе, вооруженных силах, лечебных учреждениях. Статус традиционной религии может обеспечивать упрощенную процедуру приобретения прав юридического лица, получение субсидий для культового строительства и др. Выделение традиционной конфессии в знак признания государством ее особой роли в истории страны не обязательно сопровождается наделением ее дополнительными правами. Законодатели могут лишь констатировать данный факт, оставляя его без юридических последствий (Болгария).

История правовой реализации свободы совести развивалась от признания государственности определенных церквей к отделению церкви от государства. Сохранение влияния определенных религий, воспринимаемых как часть национальной традиции, продуцирует компромиссные формы государственно-конфессиональных отношений. В этих условиях особое значение приобретает последовательная реализация принципа свободы совести, не допускающая нарушений правовых норм равенства в гражданских правах и религий перед законом. На Венской встрече ОБСЕ по свободе религии и вероисповедания 17-18 июля 2003 г. была выработана рекомендация воздерживаться от введения узаконенной иерархии религиозных организаций во избежание усиления дискриминационных тенденций по конфессиональному признаку.

Н.Н. Сухотский (г. Минск, Республика Беларусь)

ОСОБЕННОСТИ АНАЛИЗА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

В отличие от советской модели государственно-конфессиональных отношений, при которой политика государства была направлена на максимальное ограничение внерелигиозной деятельности религиозных организаций, политико-правовые установки современного белорусского государства позволили религиозным объединениям включиться во все многообразие общественных форм деятельности в сферах материального и духовного производства.

В начале XXI века религиозный фактор нельзя игнорировать, так как он играет одну из важнейших ролей в жизни современного общества. Сейчас религия прочно вошла в число тех социальных институтов, которые во многом определяют ценностные установки и духовную культуру человека.

Республика Беларусь является многоконфессиональным государством, в котором зарегистрировано 25 религиозных конфессий и направлений. Общая численность религиозных организаций в 2010 году достигла 3321. В соответствии со своими уставами действуют 159 религиозных организаций, имеющих общеконфессиональное значение (религиозных объединений, монастырей, миссий, братств, сестричеств, духовных учебных заведений) [1].

Поликонфессиональность белорусского общества, наличие значительного числа религиозных организаций закономерно детерминирует формирование системы межконфессиональных отношений, которую целесообразно изучать на основе системного подхода. Данный подход предполагает рассмотрение религии или религиозной подсистемы как самоорганизованной системы, в определенной мере независимой от систем более высокого порядка, таких как культура, общество и цивилизация в целом, но в той же мере производной от них и выполняющей функцию регулирования общественной деятельности в рамках названных подсистем.

Исследование конфессиональной структуры как совокупности социальных институтов позволяет выделить следующие типы религиозных организаций, являющихся субъектами межконфессиональных отношений: традиционные религии и церкви, деноминации, нетрадиционные религиозные организации. Под традиционными понимаются религиозные организации, оказавшие значительное влияние на формирование национального менталитета, игравшие определяющую роль в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, включенные в социально-политическую жизнь государства, ориентированные на стабилизацию государственно-конфессиональных отношений, взаимодействие с другими конфессиями и их представителями, характеризующиеся значительным числом приверженцев.

Для деноминаций, как переходного типа между культовой и церковной организацией, свойственно относительно постоянное членство, наличие иерархии и централизованного управления. Для них характерна меньшая, по сравнению с традиционными конфессиями, сфера распространения и меньшее число приверженцев.

К деноминациям в Республике Беларусь можно отнести протестантские общины и институционально оформленные религиозные организации, основанные на этнонациональных особенностях определенных групп населения и характеризующиеся совокупностью национальных и вероисповедных признаков. Деноминации активно включаются в сложившуюся систему социальных отношений.

Изучение трансформационных характеристик религиозного поля позволяет адаптировать существующую трехэтапную модель анализа государственно-конфессиональных отношений к исследованию процесса развития межконфессиональных отношений, дополнив ее четвертым этапом [2]. Динамика этих процессов прослеживается в двух основных тенденциях. Во-первых, это трансформация характеристик религиозного поля, которые в свою очередь

могут оказывать влияние на социальные изменения. А во-вторых, трансформации социальной системы, связанные с религиозной средой [3].

В период 1991 – 1994 г. принципиальное изменение отношений государства и религии, связанное с провозглашением суверенитета, с одной стороны, повлекло значительное увеличение числа религиозных организаций, с другой – потребовало изменений в государственно-правовом регулировании религиозной сферы и формирования новой нормативно-правовой базы. Период 1995 – 2000 г. охарактеризовался развитием и уточнением национальной политики в делах религии с учетом происходящих изменений в религиозном поле Беларуси. С 2001 г. можно выделить этап укоренения ранее принятых норм регулирования государственно-религиозных отношений. Начиная с 2004 г. можно говорить об оформлении нового этапа в развитии государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений.

Развитие конфессиональной сферы в 2010 году отмечено укреплением взаимодействия органов власти с религиозными организациями, совершенствованием форм и методов сотрудничества с БПЦ, усилением контроля за соблюдением законодательства о свободе совести, вероисповедания и религиозных организациях, осуществлением работы по поддержанию межконфессионального мира и согласия, предупреждению распространения псевдорелигиозных, деструктивных организаций в республике.

Анализ современного состояния государственно-конфессиональных отношений позволяет говорить об их стабильности. Приоритетными направлениями сотрудничества государства и религиозных организаций являются совместное развитие общественной нравственности, воспитание, образование, культурная и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия нашего государства. При этом важнейшим фактором, способствующим, либо препятствующим, процессу взаимодействия и достижения социального согласия в белорусском обществе, являются отношения между самими конфессиями и их представителями.

На современном этапе Республика Беларусь является поликонфессиональным государством, поэтому сохранение межконфессиональной стабильности является одной из важнейших задач государства, а устойчивый этноконфессиональный мир – главнейший фактор успешного социально-экономического, политического, культурного развития страны. Следует отметить, что в Беларуси острых конфликтов в сфере межконфессиональных отношений не наблюдается, а незначительные противоречия обусловлены в основном инициативой религиозных организаций принимать активное участие в социально-политической жизни страны.

Для изучения влияния межконфессиональных отношений на социальную систему необходим комплексный социологический подход к анализу проблем, касающихся функциональных последствий деятельности религиозных организаций, специфики их взаимодействия с государством и между собой.

Литература

1. Религиозная ситуация и государственно-конфессиональные отношения в 2010 году [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/sotr. – Дата доступа: 28.03.2011 г.

2. Безнюк, Д.К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь (социологический анализ) / Д.К. Безнюк. – Минск: РИВШ, 2006. – С. 98-105.
3. Шкурова, Е.В. Развитие межконфессиональных отношений в Республике Беларусь: теоретико-методологический аспект: автореферат диссертации... кандидата социологических наук: 22.00.01 / Е.В. Шкурова; Белорусский государственный университет. – Минск, 2008. – 20 с.

В.В. Табунов (г. Могилев, Беларусь)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ ПО ВОПРОСУ О РЕФОРМИРОВАНИИ ИНСТИТУТА ЦЕРКВИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

В конце XIX – начале XX столетий православная церковь оставалась одним из важнейших звеньев политической системы самодержавия. Институт православной церкви был полностью интегрирован в государственную систему, став, по сути, частью ее административного аппарата. Государство продолжало сохранять надежду на то, что церковь и впредь останется опорой существовавшего политического строя. Чиновники полагали, что интересы церкви и государства совпадали. Но многие церковные деятели видели, что они различны. Православное духовенство в своей большей части пришло к выводу о том, что положение церкви, опекаемой светской властью, является неканоничным [1, с. 468].

Противоречивость политики российского правительства в отношении к православной церкви во время обер-прокурорства К.П. Победоносцева заключалась в том, что она, с одной стороны, пыталась активизировать ее деятельность, а с другой, усиленный контроль за этой деятельностью практически лишил церковь самостоятельности. Поэтому в конце XIX – начале XX веков в среде православного духовенства был поставлен вопрос о необходимости предоставления церкви реальной самостоятельности. При этом главное средство оживления церковного института виделось в восстановлении принципа соборности. Как в церковной, так и в светской печати постоянно обращалось внимание на необходимость освобождения церкви от государственной опеки. Поднимались вопросы о проведении реформ, которые должны были поднять авторитет церкви, улучшить нравственный и материальный уровень духовенства.

Предложения о преобразовании православной церкви нашли отклик в среде православного духовенства внутрисреднероссийских земель и Северо-Западного края. Они имели как общие черты, обусловленные социально-экономическими процессами российского общества рубежа XIX – XX веков, так и некоторые особенности, связанные со спецификой развития белорусской культуры, динамикой межконфессиональных отношений. Это проявилось в том, что православное духовенство в западных епархиях придерживалось в основном более умеренных взглядов относительно церковных реформ. Но, несмотря на это, православное духовенство объединяло стремление преобразовать цер-

ковь таким образом, чтобы она вновь стала эффективно воздействовать на сознание верующих [2, с. 5, 9].

Такого рода намерения получили официальную поддержку на правительственном уровне. В указе Сенату от 6 декабря 1904 г. Николай II обратил внимание на необходимость принятия мер по восстановлению прихода, предоставив ему «твердое, устойчивое бытие», а прихожанам в лице приходского собрания – «право устанавливать обязательные сборы для попечения, как о благолепии храма, так и о делах христианской благотворительности и просвещения» [3, л. 3].

Указом от 12 декабря 1904 г. правительство пообещало ввести закон о веротерпимости. Но в нем ничего не говорилось о положении православной церкви. Это побудило столичного митрополита Антония обратиться к Николаю II с запиской «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», в которой указал, что такой закон поставит православие в неравное положение по сравнению с другими конфессиями, поэтому «не следует ли предоставить православной церкви большей свободы в управлении ее внутренними делами, где бы она могла руководствоваться церковными канонами и нравственно-религиозными потребностями своих членов» [4, с. 388].

В Комитете министров при обсуждении вопроса о веротерпимости также неоднократно отмечалось, что дело борьбы православного духовенства с сектантами «стесняется различными недугами церкви», и это как раз в то время, когда в воздухе висел проект предоставления «некоторой свободы сектантам и другим исповеданиям». В таких условиях «было бы опасно не обратить внимания на положение православной церкви». В связи с этим С.Ю. Витте ходатайствовал об образовании особого собора, состоящего из представителей церковной иерархии, духовенства и мирян «для пересмотра существующего церковного управления и выработки проекта необходимых преобразований» [5, л. 47].

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

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

Суть же проблемы заключалась в том, что церковная иерархия, воспитанная на принципах беспрекословного подчинения государству, не представляла себе, что такое настоящая церковная свобода. Администрирование вос-

принималось как естественное явление. Церковнослужители понимали необходимость реформ, но они психологически не были готовы к тому, чтобы строить самостоятельную жизнь в отрыве от государства. Вполне искренно желая реформ, церковь не имела возможности ничего решить самостоятельно, начиная и заканчивая любое движение в сторону реформ лишь с согласия светских властей [6, с. 55-56, 61-62].

Литература

1. Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 608 с.
2. Кожич, Н.М. Православие в Беларуси конца XIX – начала XX вв.: идейные установки и формы деятельности: автореф. дис... канд. философ. наук: 09.00.03 / Н.М. Кожич; Гос. науч. учреждение «Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси». – Минск, 2007. – 20 с.
3. Указ Николая II Правительствующему Сенату о преобразовании Правительствующего Сената и Комитета Министров, пересмотре Положения о земских учреждениях, принятии мер к возрождению церковно-приходских общин, пересмотре законов о печати, усилении полицейского режима 1903 г. // ГАРФ. – Фонд 1729. Министр внутренних дел П.Д. Святополк-Мирский. – Оп. 1. – Д. 139.
4. Федоров, В.А. Русская православная церковь и государство: синодальный период. 1700 – 1917 гг. / В.А. Федоров. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
5. Всеподданнейшая записка С.Ю. Витте о необходимости образовать особое совещание из представителей православной церковной иерархии и сведущих лиц для пересмотра существующего церковного управления и выработки проекта преобразований. «Вопросы», составленные Санкт-Петербургским митрополитом о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви 1905 г. Записка «О современном положении православной церкви 1905 г.». 1898, 1901, 1904 – 1905 гг., б/д // ГАРФ. – Фонд 543. Коллекция рукописей Царско-сельского дворца. – Оп. 1. – Д. 413.
6. Фирсов, С.Л. Время в судьбе. О генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века / С.Л. Фирсов. – СПб.: Сатис, 2005. – 398 с.

3.А. Тажуризина (г. Москва, Россия)

РЕЛИГИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ. ЖАН-МАРИ ГЮЙО

Философия жизни неоднородна: ее представляют такие разные в трактовке жизни и религии мыслители, как Ф. Ницше (1844 – 1900), В. Дильтей (1833 – 1911), А. Бергсон (1859 – 1941), Г. Зиммель (1858 – 1918), О. Шпенглер (1880 – 1936) и др. Этих философов объединяло главным образом положенное в основу их учений понятие жизни, ее эволюции, изложение философских учений художественным языком, свобода от строгой системности, доказательности. Часть их выражала недоверие к рациональному познанию, переходя на позиции иррационализма.

Несколько особняком стоит фигура **Жан-Мари Гюйо** (1854 – 1888), философа, основательно разработавшего понятие жизни, превратив его в фило-

софскую категорию. С представителями философии жизни его роднит и художественный стиль изложения философских идей, и свободное философствование без претензий на построение строгой системы; в то же время его характеризует высокая оценка разума и науки, ярко выраженная гуманистическая направленность творчества. С содержанием сочинений Гюйо («Очерк морали», «Иррелигиозность будущего», «Искусство с социологической точки зрения» и др.) были знакомы многие философы конца XIX века, в том числе те, которые оформили философию жизни. Каково же мировоззрение Гюйо? Наиболее предпочтительным он считал монистический натурализм: «Мир представляет собой *единое развитие единого начала*, нет двух разных форм бытия, ни двух эволюций, имеется лишь одна эволюция, история которой есть история самой Вселенной» [1, с. 345]. Источником эволюции природы и человечества является, согласно Гюйо, жизнь, – это фундаментальная основа бытия, плодородие, рождающее разнообразные формы органического и неорганического мира; это творческое могущество, внутренняя сила, которая живет в человеке и побуждает его к активной деятельности; она разлита повсюду, растет и размножается, постоянно творит новое. Будучи стихийной силой, жизнь в результате эволюции обретает разум в человеке: «Наиболее сознательная жизнь проявляется в интеллектуальном и нравственном творчестве» [1, с. 346].

Идею эволюции Гюйо распространил на религию. Гюйо считал, что религия есть закономерное звено в цепи духовной эволюции и должна быть исследована научными методами – этим он отличался от большинства «философов жизни». Он предполагал, что в результате эволюции религия, связанная с верой в сверхъестественное, исчезнет, но сохранятся и неизменно разовьются философия, наука, искусство и мораль. Оригинальность учения Гюйо о религии состоит в том, что он рассматривает религию как своеобразное осознание социального характера жизни. Особенность религии, по его мнению, заключается в том, что она в фантастической и символической форме толкует сущее по аналогии с обществом. Религию Гюйо определяет как «мифическое по форме универсально-социологическое толкование мира» [1, с. V]. Таким образом, религия – не столько антропоморфизм, сколько социоморфизм. Отношения людей между собой, дружеские или неприязненные, сначала были материалом для трактовки сил и явлений природы по аналогии с этими отношениями. Но затем они были расширены на всю Вселенную; «мирные или враждебные отношения, господствовавшие среди людей, семейств, племен и наций, были перенесены на отношения между высшими силами» [1, с. IV]. Таким образом, люди и боги образовали одно сообщество. В религии человек противопоставляет наличному обществу другое, выдуманное, сверхкосмическое, с которым общается посредством мыслей и действий. Элементами религии Гюйо назвал мифологическое толкование явлений природы; систему догм, то есть символических идей, фантастических верований, принятых в качестве безусловных истин; наконец, культ и систему обрядов. И этим она отличается от философии. Несколько ниже «необходимым элементом религии» Гюйо назовет «веру в могущественную силу, чудесным образом распределяющую благо и зло; веру в providence» [1, с. 17].

Привлекая накопившийся к к. XIX в. религиозоведческий материал, Гюйо проследил развитие религии от первобытных верований до ее модернизированных форм. Гюйо не пренебрегал наследием Л. Фейербаха, нередко вос-

производя и развивая его мысли. Системы в изложении причин религии мы у Гюйо не найдем, – его соображения по этому поводу разбросаны в разных местах и не всегда четко сформулированы. В целом они сводятся к признанию обусловленности религии неприятными жизненными обстоятельствами и не всегда адекватным отражением мира в сознании людей. Первобытный человек подвержен галлюцинациям, рождаемым страхом; чувственные восприятия, получаемые от предметов, преобразуются в фантастические существа. В основе религии лежат суждения по аналогии: человек наделяет животных, растения, минералы жизнью, подобной собственной. В процессе познания мира в сознании человека возникают ложные представления, которые сливаются с другими ошибками или неполными истинами, и затем подчиняют себе все остальные. В религиозном чувстве отражены сознание зависимости и потребность в освобождении, а также «социальная потребность в привязанности, нежности, любви». Проскальзывает у Гюйо и мысль о низком уровне жизни и невежестве, которые обуславливают интенсивность религиозного чувства. Вслед за Фейербахом * Гюйо пишет: «Религия есть главным образом размышление о смерти» [1, с. 555].

Гюйо показывает на разных примерах, как эволюционирует религия. Так, чувство последовательно наделяется атрибутами: сначала – силы, позже – разум, далее – знания, предвидения, еще позже – нравственности: Бог все больше становится сознанием самого человека, возвысившегося до бесконечности, адекватного Вселенной. Эволюционирует и культ: от внешнего культа с его неизменными обрядами – к культу внутреннему, к внутренней молитве, – последнему остатку обряда.

Гюйо считал традиционные религии препятствием прогрессу: они сдерживают развитие жизненной энергии. Одна из особенностей религии – «слепая вера в слово, в знак», «в свидетельство и авторитет», «в священный текст и даже каждую букву этого текста». Он сравнивал догму с якорем, останавливающим корабль на его пути: догматическая вера «всегда стремится остановить мысль в ее поступательном развитии» [1, с. 89, 91]. Для Гюйо следование догме – не только род гносеологического изъятия, но и проявление нравственного несовершенства: догматическая вера ведет к нетерпимости, которая проистекает из веры в абсолютное. При этом Гюйо высказывает интересную мысль: наиболее нетерпимы молодые религии. Если же религия начинает проявлять терпимость, это указывает на слабость веры, на ее умирание. Религия, по мнению Гюйо, культивирует робость мысли, стремится остановить полет духа: путь религии лежит вне научного познания мира. Чувство воображаемой зависимости от сверхъестественных сил не только не способствовало овладению силами природы, но, напротив, увеличивало действительную зависимость человека от природы.

Вместе с тем, Гюйо высоко ценил художественные достоинства отдельных книг Священного писания. Оригинальность христианской литературы он усматривал в том, что в ней впервые звучит «истинный и теплый язык любви». Ему казался привлекательным образ Христа: легенда о Христе, писал он, – это

* Фейербах писал: «...Если бы не было смерти, то не было бы и религии. Только могила человека есть место рождения богов». (Избранные философские произведения. М., 1955. – С. 527).

«чудо искусства». Гюйо видел, что в Библии содержатся не только религиозные идеи и сюжеты, но и многое из реальной жизни народов. Сакральные книги для Гюйо – культурное наследие прошлого, не утратившее своего художественного и морального значения. Отметим, что Гюйо нигде не допускал выпадов против верующих, относясь с сочувствием к «слабым, обездоленным, страдающим, всем, кому несчастье не оставляет даже силы, необходимой для негодования», – они ищут убежища в Боге [1, с. 81].

Одним из признаков того, что время «позитивных» религий проходит, Гюйо считал процесс дробления религии. Он пророчески заметил: «Будущее обещает бесконечно увеличенное разнообразие в религиозном мышлении, распадение на группы, все более и более многочисленные и независимые, все увеличивающуюся индивидуализацию его» [1, с. 239]. Он обосновывал мысль о том, что общество уже находится на пути к иррелигиозности (безверию).

Литература

1. Гюйо, Ж.-М. Иррелигиозность будущего / Ж.-М. Гюйо. – М., 1909.

О. Ч. Яковичкий (г. Могилев, Беларусь)

О СОТРУДНИЧЕСТВЕ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ И СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ ДРУГИХ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ С ЦАРСКОЙ ПОЛИЦИЕЙ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Одним из самых эффективных методов борьбы царской полиции с революционным движением была агентурная работа, работа с негласными осведомителями, секретными сотрудниками, в качестве которых привлекались представители практически всех сословий царской России. Не избежали этой практики и представители духовенства.

Сотрудничество священнослужителей различных религиозных конфессий Российской империи с царской полицией – одна из очень интересных и одновременно почти незатронутых и неизученных тем, пожалуй, не только в историографии истории Беларуси, но и историографии всех ныне независимых государств, которые входили в начале XX столетия в состав Российской империи.

Литературы, посвященной данной проблеме, очень мало, а уж литературы, имеющей отношение к православному духовенству, – еще меньше. Вместе с тем, существует два почти хрестоматийных примера вышеуказанного сотрудничества. Первый литературный и описан в хорошо известном в советское время произведении английской писательницы Э. Войнич «Овод». В нем приводится факт сотрудничества с австрийской полицией итальянского католического священника, выдавшего ей члена тайной итальянской революционной организации, который и был главным героем данного произведения, известным под подпольной кличкой «Овод». События, описываемые Войнич, имели отношение к эпохе австрийского владычества в Северной Италии в середине XIX века. Католический священник, выдавший полиции главного героя, использовал в обманных целях тайну исповеди, в ходе которой он получал секретные сведения о деятельности революционеров и передавал их авст-

рийской полиции. Впоследствии он расплатился за свое недостойное не только для священника, но и для простого человека, поведение (был казнен членами тайной революционной организации). Такова была участь этого священника в романе Э. Войнич.

В России же в начале XX века был свой пример сотрудничества священнослужителя с полицией. Он был даже хуже описанного выше факта с итальянским католическим священником, который предавал революционеров полиции. Православный священник Гапон в России в начале XX века стал предателем дважды. Во-первых, он предал идеи христианской церкви и вступил в партию эсеров (Всероссийскую партию социалистов-революционеров), которая выступала за отделение церкви от государства. Во-вторых, он же позже предал революционеров, встал на путь сотрудничества с царской полицией, став провокатором. Гапон, как и упоминавшийся его итальянский коллега, был впоследствии наказан за свое предательство и повешен.

Гапон был родом из Полтавской губернии, из бедной крестьянской семьи. Он окончил духовную семинарию, а затем – и духовную академию в Петербурге. Во время обучения в последней он выделялся своим даром слова и благодаря своим способностям не только легко получил место священника в одной из петербургских церквей. Пользуясь этим, завел широкие и разнообразные знакомства в петербургском обществе, став, пользуясь современными терминами, модным проповедником в церкви Скорбящей божьей Матери [1, с. 160]. Каким образом Гапон познакомился с Сергеем Васильевичем Зубатовым, начальником Особого отдела, достоверно неизвестно, но в Департаменте все его называли учеником и ставленником Зубатова. Последний в это время только что перебрался в Петербург с должности начальника охранного отделения, был в периоде расцвета своего влияния на министра внутренних дел Плеве и горел желанием поскорее проделать в Петербурге свой опыт создания покровительствуемого полицией рабочего общества. Молодой священник, с талантом проповедника и широкими связями в петербургском обществе, как нельзя лучше подходил для роли исполнителя планов Зубатова. По указаниям последнего он повел свою агитацию, по его же указаниям и при его материальной поддержке основал и возглавил в 1903 г. Собрание русских фабрично-заводских рабочих Санкт-Петербурга [1, с. 160].

Безусловно, завербовать такую неординарную личность, как Гапон, мог не менее неординарный человек, каким и был Зубатов. Интересно сопоставить их биографии. Выходец из «обер-офицерских детей», не имея связей в обществе, Сергей Васильевич Зубатов своим упорством, умом завоевал авторитет и положение, пройдя путь от канцелярского служащего («коллежского регистратора») до надворного советника. Обучался Зубатов в 5-й Московской гимназии, но полного курса не окончил, «вышел из 7 класса». В 1884 году он был определен на службу канцелярским служителем в Московскую дворянскую опеку, через два года Зубатов поступил на должность телеграфиста III разряда на московскую Центральную станцию. После женитьбы он стал заведовать библиотекой, владелицей которой была его жена. Библиотека пользовалась большой популярностью среди интеллигентной молодежи. Поскольку за молодежью, посещавшей библиотеку, велось наблюдение, к Зубатову начали присматриваться в Московском охранном отделении и вскоре предложили сотрудничество. С лета 1886 года началась работа Зубатова в качестве секрет-

ного сотрудника, продолжавшаяся около трех лет. В результате его внедрения в организацию «Народная воля» некоторые члены организации были арестованы и сосланы в Сибирь. 27 ноября 1888 года Зубатов подает прошение министру внутренних дел с ходатайством об определении на государственную службу, причислением к МВД и откомандированием в распоряжение московского обер-полицмейстера. С начала 1889 года официально служит уже в Московском охранном отделении в качестве чиновника для поручений. С 1894 года он является помощником начальника Московского охранного отделения, а с 1896 года становится его начальником [1, с. 80]. Прошедший школу секретного агента, побывавший в его шкуре, Зубатов лучше, чем кто-либо понимал его психологию, что, несомненно, помогло привлечь к сотрудничеству Гапона.

Нынешняя публикация является всего лишь постановкой указанной проблемы, так как она нуждается в весьма основательном исследовании. Думается, что при последующем исследовании будут найдены факты сотрудничества с полицией и священнослужителей других религиозных конфессий, а практику привлечения к сотрудничеству священнослужителей будут использовать и советские органы государственной безопасности, причем довольно успешно. Однако данные примеры, по нашему убеждению, не должны бросать тень на религию и церковь в целом, ведь в своем большинстве священники были глубоко верующими и порядочными людьми, и хорошо известны многочисленные примеры, когда за свою веру они шли на тяготы и лишения, а иногда на смерть.

Литература

1. Прайсман, Л.Г. Террористы и революционеры, охранники и провокаторы / Л.Г. Прайсман. – М.: РОССПЭН, 2001. – 432 с.

ОБРАЗОВАНИЕ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Т.И. Баталко (г. Витебск, Беларусь)

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ГРАЖДАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ

Образовательный потенциал знаний о религии не сводится к просвещению в области культурологического религиоведения. Он гораздо глубже и задается, на наш взгляд, самим содержанием религиозной культуры, ее ценностным фондом. В белорусских учебных заведениях не ставится специфическая задача воспитания религиозно ориентированной молодежи. Здесь преследуются другие цели: процесс изучения религии рассматривается как одно из средств решения актуальных воспитательных задач, значимых для всего общества социально-педагогических проблем, путем развития и укрепления среди учащихся важных для личности, семьи, общества, государства социально-ценностных стереотипов отношения и поведения. Воспитательные возможности знаний о религии состоят в том, что ими поддерживаются определенные аспекты общезначимого воспитания, в частности:

- воспитание гражданственности, осознания себя гражданами единого общества;
- воспитание патриотического сознания, любви к нашей Родине – Беларуси, любви к своей малой родине – деревне, городу;
- воспитание веротерпимости, уважения прав и свобод сограждан в области отношения к религии, уважение прав личности в духовной сфере в целом;
- развитие национального самосознания молодого человека, приобщение к ценностям национальной культуры в обучении и воспитании;
- развитие нравственных начал личности, этической культуры, воспитание уважения к традиционным нравственным нормам белорусского народа;
- семейное воспитание, воспитание уважения к семье, к старшим по возрасту, выработка самостоятельности и ответственности в семейной жизни;
- половое воспитание, выработка целомудренного и ответственного поведения с учетом нравственных норм, принятых в традиционной культуре белорусов;
- актуализация мировоззренческих позиций, направленность личностного развития на высокие духовные образцы в противовес усилившейся пропаганде безнравственности, цинизма, приспособленчества.

Гражданское воспитание – не абстракция, а понятие, наполненное конкретно-историческим содержанием, всегда соотносимое с реальной гражданской принадлежностью, конкретным обществом, народом. Таким образом, речь идет не о воспитании «гражданина вообще», а о воспитании гражданина Беларуси в современных исторических условиях.

Воспитание гражданского самосознания у молодых белорусов должно быть направлено на приобщение к ценностям, на основе которых складывалась и развивалась восточнославянская цивилизация. В числе таких значи-

мых ценностей для восточных славян и белорусов можно выделить: приоритет духовно-нравственных ценностей над материальными интересами, смысловых жизненных целей над утилитарными; общественного, коллективного над индивидуальным; идею помощи слабым и незащищенным членам общества, социальным группам; настойчивость, упорство в преодолении трудностей; умение общаться, взаимодействовать с другими людьми.

В числе некоторых основных составляющих гражданского образования, неразрывно связанных с традиционными религиозными ценностями, можно выделить:

- исторические ценности, связанные с гражданским самоопределением белорусов – исторические имена, события, символы, святыни;
- территория страны, особенно чтимые места, осознаваемые и как общенародная ценность, и как духовно-нравственная категория;
- обычаи и традиции, отражающие обыденное право и обыденное правосознание с его духовно-нравственным наполнением;
- традиции гражданско-патриотического служения своему народу, обществу, в том числе в части религиозного понимания прав и обязанностей личности.

Важным аспектом гражданского воспитания молодых людей является воспитание у них веротерпимости, уважения свободы мировоззренческого самоопределения личности. На наш взгляд воспитание веротерпимости в процессе освоения знаний о религии должно включать два взаимосвязанных направления.

Первое – это углубленное изучение религии своего народа, воспитание к ней чувства уважения, как к религии предков и современников. Ибо только маргинал способен восхищаться чужой культурой и религией или уважать их, не зная родной.

Второе направление воспитания веротерпимости предполагает знакомство с религиями мира. Взаимоуважение вырастает из понимания роли этих традиций в развитии конкретных национальных культур.

В современных условиях вряд ли возможно отстаивать какую-то единую универсальную схему реализации воспитательного потенциала знаний о религии в светской школе. Нужны вариативные модели использования ценностей религиозной культуры в учебно-воспитательной деятельности.

Их анализ и оценка – задачи ближайшего будущего.

В.К. Борецкая (г. Гомель, Беларусь)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ РПЦ И РКЦ

Наиболее характерным принципом для современных моделей церковно-государственных отношений в социальных учениях православия и католицизма является принцип сотрудничества церкви и государства в решении социальных проблем. Мотивами данного сотрудничества являются, с одной сторо-

ны, призвание церкви к борьбе со злом, существующим в этом мире, с другой – оказание помощи с целью достижения общего блага. Анализируя социальные документы обеих церквей, можно выделить следующие компоненты, из которых складывается понятие общего блага: индивидуальное благополучие, семейное благополучие и благополучие народа. Вследствие этого основой сотрудничества церкви с государством, по мнению автора, является создание условий для полноценного развития человека и его самореализации, а также гармонизации взаимоотношений отдельной личности и общества.

В современных социальных учениях РПЦ и РКЦ отсутствует четкое определение способов сотрудничества церкви и государства, перечисляются только возможные области социального устройства, где оно может быть полезным в решении конкретных задач. К данным сферам социального устройства относятся: миротворчество на международном и межэтническом уровне; сохранение нравственности в обществе; духовное, культурное, патриотическое образование и воспитание; благотворительность; охрану и восстановление исторического и культурного наследия; оказание влияния в виде диалога с органами власти на формирование законов, распоряжений, решений, значимых для церкви и общества; заботу о поддержании института семьи, материнства и детства; охрану окружающей среды; противодействие деятельности деструктивных сект [1, с. 60; 2, с. 32]. Церкви призывают верующих и местных епископат к диалогу с законодательной властью по вопросам совершенствования общегосударственного и местного права, относящегося к жизни церкви, а также к совместному решению проблем в социальной сфере.

Основой взаимодействия этих социальных институтов в современном обществе должен быть конструктивный диалог, исходящий из позиции взаиморезуважения и взаимопонимания. Цель данного сотрудничества – общественное благо, а не расширение сферы влияния церкви или государства, теократизация государства или политизация религии. Католический богослов Жав-Ив Кальвес придерживается мнения, что церковно-государственное сотрудничество в первую очередь должно подразумевать помощь церкви государству «в развитии общества, ее вклад в образование, душевный покой, борьбу с нищетой» [3, с. 34-35]. Такое истолкование «сотрудничества» данных социальных институтов, с нашей точки зрения, наиболее соответствует принципу размежевания светской и церковной сфер деятельности, когда все религии и церкви, присутствующие в государстве, посредством своей благотворительной деятельности в обществе будут способствовать развитию и становлению общественного единства, солидарности и взаимопонимания между гражданами.

В контексте стремления РПЦ и РКЦ к активному взаимодействию с государством, в том числе и в сфере образования особого внимания заслуживает вопрос о присутствии религиозного образования в общеобразовательной школе. Взаимодействие школы и религиозных организаций многие политики и религиозные деятели сегодня оправдывают, ссылаясь на необходимость воспитания духовно-нравственной личности, которая будет чувствовать ответственность за сохранение культурно-исторического наследия и за судьбу своей Родины. Следует подчеркнуть, что религия, сакрализируя базовые ценности, становится одним из факторов, влияющих на патриотические позиции ве-

рующих граждан, но она не является источником патриотизма. Заботясь об укреплении духа патриотизма среди населения, государству нельзя недооценивать значение религиозно-мировоззренческих убеждений для верующих-мирян. Но также следует избегать отождествления религиозности с чувством патриотизма, что неизбежно приведет к делению общества на верующих и неверующих, патриотов и непатриотов.

Взаимодействие религиозных организаций с государством в сфере образования должно быть сопряжено не с катехизацией или попыткой текратизации, а с возможностью ознакомления учащихся с основами религиозной морали и нравственности. Данные занятия не должны иметь обязательного характера учитывая поликонфессиональный характер белорусского общества и светскую форму обустройства современного государства и проводиться в рамках факультативных занятий.

Наиболее адекватной, по мнению автора, формой преподавания знаний о религии в рамках общеобразовательной программы, был бы учебный курс, который предусматривал приобретение учащимися знаний о многообразии религиозных культур и мировоззрений. Исходя из опыта системы образования Республики Польша, следует согласиться с мнением отечественных религиоведов о нецелесообразности введения в общеобразовательную программу обязательного курса по изучению основ определенной конфессиональной культуры. Характеризуя сегодняшнее отношение учащихся к предмету «религия», который является обязательным, польские священнослужители и светские богословы отмечают тенденцию роста антиклерикализма и религиозного индифферентизма среди молодежи [4, 5]. Игнорирование данной дисциплины школьниками обусловлено чувством предопределения, что сопряжено с уменьшением количества числа верующих среди подрастающего поколения по сравнению с периодом, когда обучение основам вероучения проходило в приходе.

В ходе развернувшейся дискуссии относительно целесообразности предмета об основах католического вероучения в польской общеобразовательной программе, многие педагоги, священники и богословы подчеркивают необходимость наличия предмета, который имел бы светский характер, целью которого стало бы ознакомление учащихся с многообразием религиозных культур и основами религиозной морали. Обучение основам вероучения в школе не может быть формой евангелизации тех учеников, которые не являются членами религиозных общин, поэтому преподавание данного предмета должно основываться на мотивации к религиозному обучению самого учащегося и с согласия его родителей.

Участие церкви в общеобразовательном процессе не следует связывать исключительно с укреплением духа патриотизма и сохранением исторических традиций, что характерно в последнее время для белорусских СМИ, дабы избежать противопоставления между собой учеников верующих и неверующих. Максимизация роли религии в жизни государства приводит к ее политизации и, как правило, к религиозному индифферентизму, антиклерикализму, культурным и общественным кризисам. Деполитизация и активное участие в общественной жизни при соблюдении принципа размежевания «светского» и «церковного» способствуют восстановлению духовно-созидательной мощи религии в обществе.

Літэратура

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: принята на Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ 13-16 августа 2000 г. – Москва: Изд. Московской патриархии, 2000. – 160 с.
2. Ян Павел II. *Christifideles laici* / Ян Павел II. – Мінск, 1997. – 112 с.
3. Кирилло-Мефодиевские чтения: материалы IV межд. чтений, Минск, 25-26 мая 2000 г.: в 2 ч. / Ин-т теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла, Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: А.Ю. Бендина (отв. ред.) [и др.]. – Минск, 2001. – Ч. 1. – 232 с.
4. Duda, S. *Religia w szkole: wiedza czy wiara* / S. Duda // *Tygodnik Powszechny*. – 2007. – 10 wrzesnia. – S. 7.
5. Elchinger, L.A. *Misja Kościoła a polityka. Polityka, kościół, wiara* / L.A. Elchinger // *Chrześcijańin w Ёwiecie*. – 1973. – № 4. – S. 6-24.

Л.А. Булла (з. Мінск, Беларусь)

ПЕДАГАГІЧНАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ І. ХРАПТОВІЧА

З сярэдзіны XVIII стагоддзя ў развіцці адукацыі пачынаецца новы этап. Ён характарызуецца пранікненнем з Заходняй Еўропы, у першую чаргу з Францыі, асветніцкай ідэалогіі, якая арыентавалася на розум, веды і навуку. Галоўны стрыжань ідэалогіі Асветніцтва: можна стварыць ідэальнае грамадства перш за ўсё з дапамогай правільнага выхавання і адукацыі. Таму зразумелай з'яўляецца выключная ўвага асветнікаў да праблемы перабудовы адукацыі. Думка аб перабудове адукацыі, якая ў ВКЛ цалкам знаходзілася ў руках царквы, выспела ў прагрэсіўных колах грамадства яшчэ ў першай палове XVIII стагоддзя. Перш за ўсё мелася на ўвазе вызваленне выкладання прыродазнаўчых і фізіка-матэматычных навук ад сярэдневяковай схаластыкі і тэалогіі, наданне школе свецкага характару і ўсталяванне дыдактычных прынцыпаў навучання.

У 1773 г. булай рымскага папы Клімента XIV «*Dominus ac Redemptor noster*» быў скасаваны ордэн езуітаў, у тым ліку і ў ВКЛ [8, с. 12; 5, с. 26]. У распадзенні дзяржавы засталася вялікая маёмасць, якая раней належала да ордэна.

Іахім Храптовіч у 1773 г. паехаў да караля Станіслава Аўгуста з прапановай, «каб тыя школы, у якіх езуіты навучалі моладзь, не былі зачыненыя дзяржавай» [3, с. 131]. Кароль падтрымаў І. Храптовіча. Пасля дамовы з каралем падаў дэлегацыі сойма 4 кастрычніка 1773 г. праект дакумента аб стварэнні «*Komisji nad edukacya mlodzi narodowej szlacheckiej dozor majasej*» (Камісіі над адукацыяй моладзі шляхецкай) [7, с. 8]. Укладальнікам яго з'яўляўся не толькі адзін І. Храптовіч, але і іншыя прадстаўнікі магнатства, якія імкнуліся да пераўтварэння ў духу Асветы. І. Храптовіч гаварыў на сойме 1773 – 1775 г. наступнае: «Не магу гаварыць я, што аднаму мне прыналежаць заслуга складання праекту народнай адукацыі. Роспуск ордэна езуітаў, які ў большай частцы ахвяраваў на патрэбы народнай адукацыі і падтрымліваў яе, прывёў да таго, што ў Рэчы Паспалітай неабходна надаць адукацыі больш увагі» [7, с. 8]. Пад «народнай адукацыяй» разумелася толькі адукацыя шляхецкай моладзі. Сойм падтрымаў праект, і кароль сам вылучыў склад членаў Адукацыйнай

камісіі: біскупа віленскага Ігната Массальскага, князя Міхала Панятоўскага, князя Аўгуста Сулкоўскага, падканцлера Вялікага княства Літоўскага Іахіма Храптовіча, князя Адама Чартарыйскага, генерала земляў падольскіх Анджэя Замойскага, Антонія Панінскага, кавалера ордэна Белага Арла Ігната Патоцкага. Адукацыйная камісія, па слова Станіслава Патоцкага, была «першым у Еўропе ўсталяваннем дзяржаўнай апекі над народнай адукацыяй», гэта значыць першым у Еўропе Міністэрствам асветы [7, с. 8]. У выніку рэформы адукацыі заканадаўчым шляхам была ажыццёўленая адмена лаціны як мовы навучання ў школах усіх ступеняў. Яна была заменена польскай мовай, хоць большая частка шляхты прычыла гэтаму, лічачы веданне лацінскай мовы асноўнай прыкметай адукаванасці. Адукацыйная камісія зацвердзіла «Таварыства па выданню падручнікаў», задачай якога было падрыхтоўка падручнікаў на польскай мове, а таксама стварэнне новых навучальных дапаможнікаў па фізіцы, арыфметыцы, алгебры, логіцы, геаметрыі, натуральнай гісторыі, красамоўству, гісторыі, этыцы і рэлігіі. Статут Адукацыйнай камісіі патрабаваў ад настаўніка развіцця ў дзяцей самастойнага мыслення: «каб вучні больш рабілі поспехаў разважаннімі, чым завучваннем прадметаў на памяць» [1, с. 166]. Школа пазбаўлялася дагматызму і царкоўнай схаластыкі, пераходзіла ў рукі дзяржавы, набывала свежкі характар. Навучанне праводзілася па адзіным праграме і падручніках, у якіх стварэнае месца адводзілася прыродазнаўчым прадметам, у тым ліку і фізіцы, якую тады называлі «каронай філасофіі».

І. Храптовіч шмат зрабіў для пашырэння асветы не толькі ў ВКЛ, але і ў сваіх прыватных уладаннях. Пры гэтым ён прытрымліваўся думкі, што толькі адукаваны чалавек можа прынесці сапраўдную карысць грамадству. У Шчорсах, Вішневе, Нягневічах ён будзе для сялянскіх дзяцей школу, у якой заняткі праводзіліся не толькі па агульнаадукацыйных прадметах (праграма прадугледжвала навучанне грамаце (чытанне і пісанне), арыфметычным дзеяннямі і практычнай геаметрыі). У Шчорсах і Вішневе вывучалі пазтыку і рыторыку, а таксама старабеларускую і стараславянскую мовы. Акрамя таго, вучні атрымлівалі агульныя звесткі аб з'явах прыроды, знаеміліся з асновамі аграэхнікі, набывалі навыкі па распаўсюджаных і неабходных на вёсцы рамёствах. Для замацавання ведаў абавязкова праводзілася паўтарэнне пройдзенага матэрыялу. Пры вывучэнні мовы і пазтыкі выконваліся пісьмовыя практыкаванні, у тым ліку напісанне сачыненняў, часта ў форме дыялогаў, гутарак некалькіх асоб. Тэматычна яны звязваліся з канкрэтнымі жыццевымі падзеямі і часам закраналі палітычна далікатныя пытанні. Вучні Вішнеўскай школы, напрыклад, у 1780 годзе на выпускным экзамене пісалі сачыненне на тэму «Прыгонныя, што стогнуць у няволі». Настаўнік пасля меў непрыемнасці, ад больш суровай кары яго выратавала спасылка на выказаныя ў працах І. Храптовіча погляды [6, с. 81].

У 1773 г. у Халопенічах, якія таксама належалі І. Храптовічу існавала школа, якая падпарадкоўвалася Адукацыйнай камісіі. У школе было 43 навучэнцы, гэта былі прадстаўнікі мужскога полу. Прарэктарам школы быў Мацвей Хайнацкі; настаўнікамі школы – Іван Захаржэўскі (мат. кл.), Фэліцыян Гарайн (гіст. кл, Фр. і Рас. мовы), Марцін Гасцімінскі (1-га кл.) [4, с. 483]. Прафесарам Халопніцкай школы ў 1784 г. стаў Казімір Магільніцкі [2, с. 69].

На гэтым дарога сялянскіх дзяцей у навуку звычайна заканчвалася. Толькі адзінкам, найбольш здольным і, зразумела, з больш заможных сем'яў, шанца-

вала атрымаць вышэйшую адукацыю. Тых, каму ўдалося пераадолець сацыяльную мяжу і выбіцца ў людзі, І. Храптовіч пакідаў працаваць ў сваіх маёнтках па спецыяльнасці. Сярод іх можна назваць сына прыгоннага сялянна са Шчорсаў Ігната Аржахоўскага. У 1830 годзе ён абараніў у Віленскім універсітэце дысертацыю і, стаўшы доктарам медыцыны, выкупіў з прыгону бацькоў і самога сябе [6, с. 81].

Імя І. Храптовіча непарыўна звязана з пашырэннем свецкай асветы ў краі. Ён быў адным з самых ініцыятыўных стваральнікаў і актыўных членаў Адукацыйнай камісіі за увесь дваццацігадовы перыяд яе існавання. Асабліва шмат карыснага для адукацыі зрабіў, калі быў на чале дэпартаменту акадэміі і школ ВКЛ. У 1780 г. ён правёў у Вільні з'езд рэктараў вучылішчаў, на якім абмяркоўваліся розныя пытанні школьнай справы. Ён прапанаваў два этапы рэарганізацыі школ у адпаведнасці са «Статутамі» Адукацыйнай камісіі: першы этап – арганізацыі школ факультэцкіх, вышэйшых па сваёй праграме, другі этап – арганізацыя школ падфакультэцкіх. І. Храптовіч прымаў актыўны ўдзел у арганізацыі Галоўнай школы Літоўскай (склаў арганізацыйны план), садзейнічаў прызначэнню М. Пачубута, падбору выкладчыцкага складу. Высокае службовае становішча падканцлера, а затым і канцлера, безумоўна, самым лепшым чынам адбівалася на ўсёй рабоце камісіі і яе членаў, маральна падтрымлівала, бараніла ад падкопаў і нападаў на часткі магнатства і шляхты, якіх адукацыя народа, асабліва сялян, палохала, пагражала стратай прывілеяванага становішча.

Літаратура

1. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: Са старажытных часоў да 1917 г. – Мн.: Народная асвета, 1985. – 463 с.
2. Брэгер, Г. Хацюхова: Гісторыя невялікага паселішча / Г. Брэгер. – Мн.: Беларускі кнігазбор, 2001. – 212 с.
3. Карев, Д.В. Последний канцлер великого княжества Литовского: (И.Л. Храптович – государственный деятель и просветитель Белоруссии и Литвы второй половины XVIII в.) / Д.В. Карев, Р.И. Гришко // Наш радовод. – Гродно, 1993. Кн. 5, ч. 1. – С. 127-142.
4. Сборник материалов для истории просвещения в России извлеченных из архива Министерства Народного Просвещения. Т. 1. Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа 1783 – 1803. – СПб., 1893. – 896 с.
5. Спірыдонаў, М.Ф. Апошні канцлер Вялікага Княства Літоўскага // Спадчына. – 2001. – № 1-2. – С. 25-34.
6. Цярохін, С.Ф. Перунова цяпельца. – Мн.: Юнацтва, 1993. – 126 с.
7. Album biograficzne zaslužonych polaków i polek wieku XIX. T.1. – Warszawa, 1901. – 499 s.
8. Kot, S. Komisja Edukacji Narodowej 1773 – 1794. – Krakow, 1923. – 56 s.

ОБРАЗОВАНИЕ «ТАРБУТ» В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1921 – 1939)

Еврейский народ всегда отличался склонностью к образованию и межвоенный период не стал исключением. Разноплановое еврейское образование в Западной Беларуси сохраняло традиции периода Российской империи, и, получив ряд привилегий от новых властей, предоставляло весьма широкий выбор образовательных учреждений. Еврейское школьное образование отражало польскую политику по отношению к национальным меньшинствам, а также общую политику колонизации.

Сеть учреждений была рассчитана на евреев-иудеев с младшего возраста без ограничения по возрасту во взрослой жизни. Наличие разнообразных типов еврейских школ было обусловлено еврейской традицией, наличием борьбы между идиш и ивритом, светским и религиозным образованием, государственной образовательной политикой. Процесс развития школьного образования усложнялся по причине существования следующих тенденций: колонизации, антисемитизма, пауперизации еврейского населения, эмиграции, прекращения субсидирования из-за рубежа.

Одним из направлений еврейского образования являлось образование «Тарбут». Тарбут – (תָּרְבּוּת – с иврита «культура») представляло собой еврейскую культурно - просветительную организацию, которая распространяла свою деятельность на территории стран Восточной Европы. Сама организация была создана в 1922 году [3, с. 185]. В отличие от других аналогичных организаций «Тарбут» имела четкую программу, устав, строгую централизованную структуру и постоянное субсидирование. Две цели, которых придерживалась организация, прослеживаются на протяжении всего периода ее деятельности: возрождение иврита и распространение еврейской культуры.

«Тарбут» работала через сеть официальных учреждений: культурно-просветительные организации, школы, гимназии, учительские семинарии, вечерние школы, курсы для учителей и воспитательниц детских садов и др. «Тарбут» также содержала библиотеки, издавала журналы, учебные программы и учебники [1, л. 1].

Политический сионизм, со времени оглашения декларации Балфура в 1917 году разросшийся до размеров мощного общественно-политического движения, считал, что эффективным средством воспитания молодежи будет реализация идеи воспитания молодежи в духе ивритизации еврейской культуры. Поэтому в сфере оформления частного еврейского образования в Польше разыгралась упорная борьба между сионистами и ортодоксами, с одной стороны, и фолькистско-бундовскими рабочими организациями – с другой. Ортодоксы боролись за сионистское образование на основе религиозных принципов, а национально-рабочие организации – по политическим причинам.

Возникшее в 1921 году «Объединение еврейских школ» дало сионистской организации возможность проведения в жизнь школьной образовательной программы под названием «Тарбут» («Культура»), в основе которой лежал иврит [3, с. 186]. Одноименная организация, усиленная помощью разбросан-

ных по всему государству комитетов, имела в 1927 году 306 отделов. В 1932 г. в отчете Полесского воеводы фигурировало Объединение еврейских школ во главе с Прегелем Рубином (280 человек). Причем отмечалось, что все члены находятся под влиянием Паалей-Сион [2, с. 159].

Объединение еврейских школ сформулировало структуру и характер еврейской системы образования в следующих тезисах:

- светская еврейская школа является выразителем национальных целей и общественных потребностей еврейских рабочих масс (распространение еврейского языка и культуры, а также просвещение среди польских евреев);

- обучение должно проходить на идиш. Эта потребность вытекает из факта, что еврейский ребенок находится в уникальной среде;

- польский язык как язык преобладающего в Польше народа и как государственный язык должен составлять самостоятельный предмет обучения и должен быть преподаваем в такой мере, чтобы ученики после окончания школы владели им свободно в разговоре и письменно, а обучение ему должно начинаться со второго года обучения;

- иврит не должен являться обязательным предметом обучения и его преподавание должно начинаться с четвертого года обучения;

- школа должна быть светской школой труда и в ней необходимо укоренить любовь к производительному труду;

- школа должна руководствоваться методами, способствующими развитию индивидуальности, самостоятельности и инициативности;

- школа должна состоять из трех ступеней обучения: для детей до 6 лет, общеобразовательной школы (согласно установленным государственным нормам обучение должно было длиться 7 лет) и четырехлетней средней школы;

- другие ступени обучения должны разделяться на разные типы, в которых доминирующим должен быть тип политехнической школы.

Школьная организация «Тарбут» в основном признавала, с небольшими изменениями, эти принципы [3, с. 189].

В Западной Беларуси при поддержке сионистского движения «Тарбут» играла ведущую роль в еврейской культурной жизни. В школах «Тарбут» все предметы, кроме польского государственного языка, преподавались на иврите. Библия, Мишна и частично Гемара изучались не как религиозные тексты, а как часть еврейской культуры; большое внимание уделялось иврит новой литературе. Эрец-Исраэль и вопрос национального возрождения еврейского народа на его исторической родине занимали центральное место в программе учебных заведений «Тарбут», которые имели явную сионистскую ориентацию. Причем возрождение Израиля рассматривалось как апогей еврейской истории.

Ивритское образование, организованное собственно в середине 20-х годов XX века, благодаря деятельности «Тарбут», насчитывало несколько сот национальных школ, около 50 «frelwier», 19 гимназий, несколько дошкольных учреждений, а также организацию, занимающуюся трудоустройством учителей. В школах этой организации постигали науку около 25 тысяч учащихся и было задействовано около 800 учителей [3, с. 187].

Таким образом, еврейское образование «Тарбут» представляло собой уникальную культурно-образовательную среду, характерными чертами кото-

рой являлись: возрождение иврита, отрицание идиш, сочетание светской направленности с сионизмом, широкая сеть образовательных учреждений, широкая поддержка (в первую очередь материальная) сионизма, бурная просветительская деятельность и др. «Тарбут» в западной Беларуси межвоенного периода являлась самой крупной и значительной еврейской организацией и играла ведущую роль в еврейской культурной жизни.

Литература

1. Государственный архив Брестской области. – Ф. р-59. – оп. 2. – д. 604
2. Брест в 1919 – 1939 гг.: документы и материалы / сост. А.Г. Карапузова [и др.]; гл. ред. Е.С. Розенблат. – Брест: Альтернатива, 2009. – 308 с.
3. Вабішчэвіч, А.М. Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921 – 1939 гг.). – Брэст: БрДУ імя А.С. Пушкіна, 2008. – 319 с.

С.М. Восович (г. Брест, Беларусь)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИНСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО БРАТСТВА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА РУБЕЖЕ XIX – XX вв.

Деятельность Минского Свято-Николаевского братства и его уездных отделений на рубеже XIX – XX вв. носила просветительный и благотворительный характер. Благотворительная деятельность Свято-Николаевского объединения заключалась в оказании нравственной и материальной помощи православным лицам, а просветительная – в руководстве церковными школами Св. Синода на территории Минской губернии. При этом деятельность в сфере народного образования осуществлялась через епархиальный училищный совет, созданный при указанной организации.

Благодаря усилиям Свято-Николаевской организации численность церковных школ по 1900/1901 братский год постоянно увеличивалась. Сокращение количества церковных начальных учебных заведений, начавшееся с начала XX в. происходило за счет школ грамоты, которые не имели даже строго определенных программ, специальных для обучения элементарной грамоте учебников. Школы грамоты содержались исключительно на крестьянские общественные средства и потому не имели устойчивого существования. В них работали, как правило, самые неопытные учителя, довольствовавшиеся низкой зарплатой, которые зачастую в погоне за курсом одноклассной школы добивались лишь неосновательного, поверхностного усвоения учениками элементов грамотности. Все это приводило к тому, что указанный тип церковных начальных учебных заведений переставал пользоваться популярностью у местного населения.

На рубеже XIX – XX вв. особенно много уделялось внимания образованию и воспитанию девочек, что закономерно вело к увеличению количества женских и смешанных училищ [таблица 1]. Количество женских церковных начальных учебных заведений в 1903/1904 братском году по сравнению с 1898/1899 годом увеличилось в 1,3 раза, смешанных – в 1,2 раза.

Таблица 1 Категории церковных школ, находившихся в ведении Минского Свято-Николаевского братства на рубеже XIX – XX вв.

Категории церковных школ	Братские годы						
	1897/ 1898	1898/ 1899	1899/ 1900	1900/ 1901	1901/ 1902	1902/ 1903	1903/ 1904
Женские	-	35	39	39	42	43	46
Мужские	-	811	695	694	556	532	474
Смешанные	-	890	1029	1075	1047	1036	1090
Всего	1655	1736	1763	1808	1645	1611	1610

Т. Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая / Т. // Минские епархиальные ведомости. – 1898. – № 24 (часть неофициальная). – С. 742; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1899. – № 23 (часть неофициальная). – С. 541; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1900. – № 24 (часть неофициальная). – С. 523; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1902. – № 2 (часть неофициальная). – С. 28; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1903. – № 2 (часть неофициальная). – С. 30; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1904. – № 4 (часть неофициальная). – С. 76; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – № 5 (часть неофициальная). – С. 96.

Несмотря на количественный спад церковных школ в начале XX в. в Минской епархии постоянно увеличивалась численность обучающихся в них учащихся [таблица 2]. Особенно быстрыми темпами увеличивалась численность учениц. Если в 1897/1898 братском году в начальных учебных заведениях Св. Синода обучалось лишь 4267 девочек, то в 1903/1904 году – 9178.

Таблица 2 Половой состав учащихся церковных школ, находившихся в ведении Минского Свято-Николаевского братства на рубеже XIX – XX вв.

Пол учащихся	Братские годы						
	1897/ 1898	1898/ 1899	1899/ 1900	1900/ 1901	1901/ 1902	1902/ 1903	1903/ 1904
Мальчики	32342	33999	35265	38004	37946	38460	39794
Девочки	4267	5065	7009	7465	8054	8069	9178
Всего	36699	39064	42274	45469	46000	46529	48972

І. Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая / Т. // Минские епархиальные ведомости. – 1898. – № 24 (часть неофициальная). – С. 742; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1899. – № 23 (часть неофициальная). – С. 541; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1900. – № 24 (часть неофициальная). – С. 523; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1902. – № 2 (часть неофициальная). – С. 28; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства во имя Святителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1903. – № 2 (часть неофициальная). – С. 30; Общее годовичное собрание Минского епархиального братства

во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1904. – № 4 (часть неофициальная). – С. 76; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – № 5 (часть неофициальная). – С. 96.

В школах Св. Синода обучались в основном дети православного вероисповедания. Представители других конфессий составляли лишь незначительную долю учащихся, так как неправославное население отталкивало от указанных училищ их церковных характер образования [таблица 3].

Таблица 3 Конфессиональный состав учащихся церковных школ, находившихся в ведении Минского Свято-Николаевского братства на рубеже XIX – XX вв.

Конфессиональная принадлежность учащихся	Братские годы						
	1897/1898	1898/1899	1899/1900	1900/1901	1901/1902	1902/1903	1903/1904
Православные	35720	37889	40877	44022	44468	44897	47246
Католики	950	1106	1275	1266	1361	1397	1418
Лютеране		22	25	30	17	25	28
Староверы	15	7	29	49*	43*	46*	67*
Нехристиане (иудеи, мусульмане)	14	40	68	102	111	164	213
Примечание: * – данные с учетом «сектантов»							

Т. Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая / Т. // Минские епархиальные ведомости. – 1898. – № 24 (часть неофициальная). – С. 742; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1899. – № 23 (часть неофициальная). – С. 541; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1900. – № 24 (часть неофициальная). – С. 523; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1902. – № 2 (часть неофициальная). – С. 28; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1903. – № 2 (часть неофициальная). – С. 30; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1904. – № 4 (часть неофициальная). – С. 76; Общее годичное собрание Минского епархиального братства во имя Свяителя Николая // Минские епархиальные ведомости. – 1905. – № 5 (часть неофициальная). – С. 96.

С целью подготовки учителей для многочисленных школ грамоты в конце XIX – начале XX в. Свято-Николаевское братство стало активно проводить мероприятия по открытию второклассных учебных заведений. В 1899/1900 братском году было завершено строительство здания для второклассной школы в м. Богушевичах Игуменского уезда. Само Богушевичское учебное заведение было открыто 1 октября 1900 г. в составе первого класса второклассной школы и одноклассного церковно-приходского училища. Изяславльская и Бабчинская учительские учебные заведения были открыты в 1903/1904 братском году.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. Минское Свято-Николаевское братство успешно руководило развитием церковных школ в Минской епархии. Оно уделяло особое внимание обучению девочек и подготовке учителей.

МЕТОДИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФАКУЛЬТАТИВНЫХ ЗАНЯТИЙ ПО РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ

Известно, что методика преподавания решает следующие основные задачи: определение целей, образовательного, развивающего и воспитательного потенциала вводимого предмета, обоснование содержания и структуры, приемы, средства и формы его изучения, а также особенности изучения различных содержательных компонентов и вопросы подготовки учителя к его преподаванию. В Республике Беларусь, как и в ближнем зарубежье, наметилась тенденция к расширению религиоведческой проблематики в общеобразовательной школе, особенно это выражается в стремлении ввести факультативы, где предметом изучения становится религия. В связи с этим предстоит решить вопросы методического характера, при этом размежеваться с теологией и методикой ее преподавания. Специфику религиоведческого подхода В.Н. Никитин видит в формировании у учащихся уважительного отношения к инакомыслящим, чего нет ни в богословии, ни в научном атеизме. Этому способствует применение в религиоведении принципа мировоззренческого нейтралитета, т.е. отсутствие обличительного элемента, принципиальный отказ от системы доказательств и системы средств внушения в пользу той или иной оценки религиозных и атеистических взглядов. Оценочные суждения, по мнению автора, должны подаваться не как истина в последней инстанции, а как знакомство с точками зрения, принадлежащим отдельным лицам или отдельным группам людей. Вместе с тем гуманистическая направленность религиоведения допускает одобрение гуманистических идеалов и норм, которые содержатся во многих религиозных системах, а с другой стороны, – критику определенных аспектов внутри некоторых религий [6].

Изучение вопросов религиоведения в общеобразовательных учреждениях, согласно рекомендациям Министерства образования [1, 2], должно быть направлено на знакомство школьников с религией как формой мировоззрения, ролью религии в современном обществе, воспитание у учащихся уважения к памятникам религиозной культуры, стремления к их сохранению, терпения и уважения к инакомыслящим, предупреждение разрушительного влияния на молодежь опасных организаций, действующих под религиозными лозунгами. Религия рассматривается как исторический, культурный, социальный и психологический феномен. При этом методическими принципами изучения вопросов религиоведения названы следующие: признание и реализация права каждого учащегося на получение полной, объективной информации, выражение собственных убеждений и мнений; учет индивидуальных особенностей учащегося, специфики семьи и атмосферы, в которой он воспитывается дома; отсутствие нетерпимости и однозначности в оценках за исключением тех ситуаций, которые представляют опасность для жизни и здоровья учащихся; избегание излишнего количества сложных терминов, исчерпывающее объяснение каждого нового понятия.

На наш взгляд, при выборе программы факультатива учителю в первую очередь важно различать две задачи, которые часто смешиваются в массо-

вом сознании: изучение религий и обучение религии. Вторая задача осуществляется с целью образовать и воспитать верующего человека. Если изучение религии уместно в массовых государственных учебных учреждениях, то обучение религии – дело конкретных религиозных конфессий, которое они осуществляют своими силами и на свои средства. При организации факультативных занятий рекомендуется пользоваться учебными программами, утвержденными Министерством образования Республики Беларусь и получившими гриф «Рекомендовано Научно-методическим учреждением «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь» [3, 4]. Целью факультативных занятий «Основы религиоведения» является приобретение учащимися светских, научных знаний по теории и истории религии, свободы мысли и свободы совести, в том числе применительно к прошлому и настоящему Беларуси. Основной целью курса «Культура и религия» является формирование личности, осознающей ситуации нравственного выбора. Наряду с этим знания о месте религии в культурном пространстве, о влиянии религии на мораль, науку и искусство помогут учащимся решать важные для них проблемы мировоззренческого выбора и обеспечивают, таким образом, самопомощь и устойчивость личности.

В обобщенном виде методические подходы к преподаванию религиоведческих курсов сформулировал А.Е. Кулаков: максимальная деликатность, интеллигентность, уважение к личностям учащихся в процессе общения на уроках; выявлять конфессиональную принадлежность учащихся недопустимо, вместе с тем, конфессиональные знания отдельных учащихся могут быть использованы на уроках, если это делается деликатно и по их собственному побуждению. Учитель, чтобы побудить учащихся к полноценному разговору о религии, должен достигнуть высокой степени доверия со стороны своих учеников; процесс обучения в рамках предмета – это уважительный обмен информацией, постоянный диалог, в определенной мере взаимное обучение учителя и старшеклассников. На различии взглядов можно строить поисковую методику обучения. Формула такова: «давайте искать ответ вместе, и нет ничего страшного, если после урока мы будем иметь разные мнения». Споры и дискуссии в классе не только не помешают, но и значительно облегчат работу педагога, помогут прочному усвоению учащимися фактов и понятийного аппарата.

В процессе обучения необходим доброжелательный, ровный тон в изложении учебного материала, простота и «прозрачность» освещения учителем всех вопросов, включая самые сложные и отвлеченно-философские, на уроках нет места ничему заумному и тяжеловесному. Манера объяснения, лекции, беседы учителя должна быть максимально увлекательной, яркой, артистичной. Важно обозначать спорные проблемы, рассказывать о загадках и неразрешенных тайнах истории. Иногда полезно предварительно заинтриговать школьников, по мере возможности драматизировать изложение материала [5].

На занятиях факультатива целесообразно использовать настенные карты и атласы, репродукции, фото-, аудио и видеоматериалы, произведения изобразительного искусства, архитектуры, фрагменты музыкальных литературных, философских и публицистических произведений. Особое внимание следует уделить самостоятельной работе с источниками и литературой, сопоставлению и анализу информации, тематическим сообщениям и рефератам. Учащиеся выполняют сравнительный анализ текстов, определяют конфессиональ-

ную принадлежность их авторов и т. д. Рекомендуется организовывать экскурсии в музеи, храмы различных религиозных конфессий, поскольку использование краеведческого материала значительно повышает эффективность занятий.

Литература

1. Инструктивно-методическое письмо «О преподавании учебного предмета «Обществоведение» в общеобразовательных учреждениях в 2009/2010 учебном году [Электрон. ресурс] / НИО – РБ, 2009. – Режим доступа: <http://adu.by>
2. Инструктивно-методическое письмо «О преподавании учебного предмета “Обществоведение” в общеобразовательных учреждениях в 2010/2011 учебном году [Электрон. ресурс] / НИО – РБ, 2009. – Режим доступа: <http://adu.by>
3. Культура и религия. Программа факультативных занятий для 10–11-го классов общеобразовательных учреждений / автор-составитель С.Г. Рогальский. – Минск, 2009.
4. Основы религиоведения. Программа факультативных занятий для учащихся 11 класса общеобразовательных учреждений / автор-составитель В.В. Старостенко – Минск, 2009.
5. Кулаков, А.Е. Как знакомить школьников с религиями и религиозной жизнью / А.Е. Кулаков // Первое сентября. История. – 2005. – № 17. – С. 38-46.
6. Никитин, В.Н. Религиоведение или богословие? / В. Никитин // Здравый смысл. – 2001. – № 4. – С. 16-19.

С.А. Данилевич (г. Могилев, Беларусь)

СОСТРАДАНИЕ БОДХИСАТТВЫ КАК ФЕНОМЕН МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА

Буддизм как мировая религия и особая жизненная философия может быть рассмотрена в качестве основы для мировоззренческого диалога. Под мировоззренческим диалогом при этом понимается двух- (или многосторонняя) межсубъектная смысловая связь, направленная на создание, уточнение или изменение представлений о мире и месте (роли) человека в нем. Все аспекты буддийского мировоззренческого диалога в силу объемности проблемы в рамках данной статьи осветить не удастся. Тем не менее, здесь вполне может быть произведен анализ такого диалогического аспекта буддийского вероучения, каковым представляется принцип «сострадания Бодхисаттвы».

Наибольшего развития культ Бодхисаттв получил в буддизме Махаяны, которую еще называют «Бодхисаттваяной», или колесницей Бодхисаттв. Если в традиции Тхеравады Бодхисаттва – это один из Будд до того момента, как им обретоено окончательное просветление, то в свете традиции Махаяны это выглядит совершенно иначе. При этом Бодхисаттва махаяны не только стремится стать Буддой, но, активно практикуя буддизм, спасает все другие живые существа, реализуя тем самым на практике принцип Сострадания. Количество Бодхисаттв неограниченно: каждый буддист способен стать Бодхисаттвой, если будет последовательно проходить все ступени буддийского самосовершенствования.

Бодхисаттва не приемлет собственной святости – он не может оставить других существ страдать в неведении относительно возможности спасения. Он обрекает себя на добровольное подчинение законам кармы и разделяет сансарическое страдание с другими живыми существами. При этом необходимо учитывать, что Бодхисаттва является совершенным существом, достойным погружения в нирвану, обладая лишь одним из тех качеств, которые присущи людям. Один из величайших буддийских философов, Нагарджуна, определил это свойство сознания Бодхисаттвы следующим образом:

«Сосредоточение – это непоколебимая устремленность [ума] на один объект,

Мудрость есть уверенность в [знании] значений Благородных истин.

Сострадание же является осознанием того,

Что единственное влечение состоит в сочувствии ко всем существам» [3, с. 258]. В этом плане интересна мысль Э. Гийона, который отмечает особое мистическое бескорыстие просветленных существ: «Бодхисаттва не стремится к мистической радости для себя: ему не нужна ни она сама, ни то, что она дарует. За желанием жить и страдать вместе с другими людьми кроется не альтруизм, неизвестно откуда взятый; это желание следует из идеи исчезновения своего «Я» [2, с. 71]. Сострадание бодхисаттвы может здесь рассматриваться как особое состояние сознания, когда исчезновение эмпирического мира, его пустотность позволяет снять оппозицию субъектно-объектных отношений. Бодхисаттва же сам не спасает, но он указывает путь к спасению, дает возможность достичь просветления и окончательного освобождения. Бодхисаттвы приводят людей к Будде, который и направляет их к окончательной нирване. При этом сострадание Бодхисаттв имеет свой корень не только в великом примере и учении Шакьямуни, отказавшегося от нирваны и много лет наставлявшему людей на путь спасения, но и в дхармовом теле Вселенского Будды. «Безграничная любовь Будды – сострадание к безвинному страданию, которому он подвергнут сам во всех проявлениях» – отмечает О.О. Розенберг [4, с. 193]. Будда по его словам, «спасая существа, спасает себя» [4, с. 193], так как все бытие изначально есть его мистическое тело, набор вечных дхарм – дхармакая. Особое значение сострадания как квинтэссенции всего буддийского вероучения и фундаментального условия достижения нирваны отлично иллюстрируют следующие слова Нагарджуны:

«От даяния прибывает удовольствие, от нравственности – счастье,

От терпимости – красота, от решимости – величие,

От сосредоточения – покой, от мудрости – освобождение [от рождений],

Сострадание же есть средство достижения всех [названных] целей» [3, с. 258]. Каждый великий Бодхисаттва (махасаттва) проповедует свой вариант адаптации буддийского учения к нуждам спасаемых им живых существ. Иногда такая адаптация может иметь причудливые формы. Так, Бодхисаттва Тара приобрел особый внешний облик, став женщиной, для того, чтобы показать возможность спасения для женщин наравне с мужчинами. Жертвенность Бодхисаттв, пренебрежение своей телесностью или ее целостностью ради спасения других может быть проиллюстрирована многочисленными примерами. Сострадание Бодхисаттвы проявляется в стремлении и способности научить других спасительным истинам буддизма даже самой дорогой ценой, примером чему могут служить многочисленные истории об инкарнациях Будды Ша-

кьямуни – наподобие той, что приведена здесь: «Вишвакарма обернулся голубем, а Индра – ястребом, который стал преследовать голубя. Спасаясь от ястреба, голубь с жалобным криком влетел царю прямо под мышку и взмолился о спасении своей жизни. Тут появился ястреб и потребовал голубя. – Я дал клятву, – отвечал царь, – не выдавать никого, кто прибег к моей защите, не отдам и этого голубя. Тогда ястреб сказал: – Царь, согласно твоим словам, ты всем даешь защиту. Так почему же я не вхожу в число этих «всех»? Ведь если ты не отдашь мне мою пищу – этого голубя, – я расстанусь с жизнью. Тут царь спросил: – Если я дам тебе другое мясо, ты будешь его есть? – Если это будет свежая убоина, – ответил ястреб, – то съем. Царь подумал: «Если я дам ястребу свежую убоину, то, значит, спасу одного, убив другого. Это недопустимо и бессмысленно». Царь подумал: «Надо мной одним не довлеют узы тела, а так как другие к жизни привязаны, я отдам свою жизнь». Он вытащил острый нож, отрезал кусок мяса от своего бедра и дал его ястребу в качестве выкупа за жизнь голубя. Но ястреб сказал: – Царь, коли ты выступаешь заступником и ко всем равно относишься, то я, хотя и маленькая птица, тоже требую к себе равного отношения. Если выкупаешь жизнь голубя, то выкупай равным весом. Принесли весы. На одну чашку весов он положил голубя, а на другую – отрезанный кусок мяса. Но даже когда царь срезал все мясо со своих бедер, вес этого мяса был меньше веса голубя. И хотя он срезал мясо с обоих плеч, с левых и правых ребер, со всего остального тела, но вес срезанного мяса все же не уравнивал веса голубя. Тогда царь, собрав последние силы, ступил на чашу весов. – Теперь хорошо, – сказал он, исполненный глубочайшей радости. Тут Индра, приняв свое истинное обличье, обратился к царю со следующими словами: – Царь, зачем ты совершил столь трудное деяние? Хотел стать Чакравартином, или Индрой, или царем мар, или владыкой трех миров чувственных ощущений? Чего ты хотел? – У меня не было желания обрести наслаждения высококочтимых богов трех миров чувственных ощущений. Желал я только путем обретения благой заслуги достичь духовного пробуждения, – отвечал Бодхисаттва. Не сожалеешь ли о том, – спросил Индра, – что, совершив подобное непотребство со своим телом, даже кости ты на муки обрек? – Не сожалею, – отвечал царь. Индра возразил: – Говоришь, что не сожалеешь, но, когда я вижу, как тело твое содрогается в агонии, а дыхание прерывается так, что даже говорить не можешь, могу ли верить твоим словам? Царь ответил: – Если от начала до конца я и на волос не сожалею, то пусть обязательно исполнится то, что я желаю. Если правдивы сказанные мною слова, то пусть силой правды сказанного исчезнут раны и мое тело станет таким, как было прежде. И тут его тело стало прекраснее, чем прежде. Боги и люди – все несказанно обрадовались и неописуемо удивились этому» [5]. Приведенный диалог не только преобразовал мировидение Индры, но запустил скрытый механизм грядущего спасения всех живых существ, что привело в дальнейшем, согласно буддийской традиции, к рождению Бодхисаттвы в образе Сиддхартхи и к первому повороту Колеса Закона в роще неподалеку от Бенареса. Очевидно, что решение задачи спасения живых существ подразумевает изменение всей картины мира спасаемых, а также отдельных мировоззренческих представлений людей с использованием любых возможных средств, в том числе и с помощью самопожертвования.

Литература

1. Арвон, А. Буддизм / А. Арвон; пер. с фр. Е. Калантаровой. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. – 159, [1] с.
2. Гийон, Э. Философия буддизма / Э. Гийон; пер. с фр. И. Борисовой. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 159, [1] с.
3. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны. Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В.П. Андросова. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
4. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.
5. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://www.spiritual.ru/lib/izlozh.html> от 15.00 4.05.2011 г. Размер 38,5 Кб.

Т.В. Довгялло (г. Минск, Беларусь)

РОЛЬ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА ЕВРОПЕЙСКИХ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сегодня научно-технический прогресс, с одной стороны, существенно облегчил жизнь людей, но с другой – создав иллюзию всемогущества человека, порождает ряд проблем, в том числе, и экологические. С конца 60-х гг. XX в. за рубежом, а на постсоветском пространстве с начала 90-х, активно обсуждается вопрос о влиянии христианства на отношение людей к природе и формированию экологической культуры. В культурной среде, сформированной в русле христианской традиции, для развития экологического мировоззрения может быть задействован ресурс религиозной веры, лично обязывающий каждого конкретного человека к нравственному поведению. Сегодняшний экологический кризис не является природным кризисом, а является кризисом человечества. Этот человеческий кризис возникает из проблемы понимания человеком себя, мира и себя в этом мире. Поэтому важно задействовать все возможные пути распространения природоохранных нравственных ценностей.

Европейские традиционные христианские конфессии вносят свой вклад в формирование экологической культуры и это является одним из вопросов межконфессионального диалога. Началом такого диалога можно считать проведение Второй Европейской Экуменической Ассамблеи в г. Граце (Австрия) в 1997 г., которая выступила с рекомендациями ко всем европейским христианским церквям: способствовать сохранению творения как части церковной жизни (на всех уровнях); поддерживать развитие стиля жизни, ведущего к устойчивому развитию и социальной справедливости. В основу обоснования этих рекомендаций положена ценность творения и сохранение его как один из главных аспектов всей церковной жизни, а также международное соглашение Повестка дня на 21 век, которое имеет важное значение в общем процессе примирения за справедливость, мир и сохранение творения. Данное соглашение может быть полезным в стимулировании и организации объединения с другими государственными, общественными и политическими силами на региональном уровне. Существенным результатом Ассамблеи стало создание

в 1998 г. Европейской Христианской Экологической сети (далее ЕХЭС), которая продолжила межконфессиональные дискуссии по выработке общепринятых позиций в вопросах преодоления экологического кризиса. Итогом работы ЕХЭС стало представление разработанных документов рабочей группой по Периоду Творения на Третьей Европейской Экуменической Ассамблеи в г. Сибиу (Румыния), где рекомендовалось христианским церквям проводить Период Творения с 1-го сентября по 4-ое октября каждого года [2].

Необходимо отметить, что предложение о введении дня как «благодарение за творение и мольба за его сохранение и спасение» было сделано Вселенским Патриархом Димитрием I еще в 1989 г. Предложение, праздновать 1-го сентября как «День творения», имеет определенную важность, поскольку в православной традиции церковный год начинается именно в этот день. Данный праздник один из реликтовых, пришедший из календаря используемого Византийской Империей. Сегодня его суть потеряла прежнюю значимость, однако, церковь сохранила дату и Православные церкви празднуют 1-ое сентября как начало нового церковного года. Патриаршее предложение видится, как попытка дать новое содержание празднику, который в значительной степени потерял свое древнее значение.

Бывший Генеральный секретарь Всемирного Совета Церквей и президент ЕХЭС Лукас Фишер говорил, что Период Творения как начало церковного года последовательно готовит тему для глубочайшего понимания таких значимых праздников как Рождество, Пасха и Троица, т.е. Бог как Творец неба и земли является предпосылкой и подготовкой для всего последующего церковного года. По мнению Л. Фишера период творения призван напоминать человеку, что он также творец, но творец культуры, что дает повод задуматься о пути, которому человек будет следовать в ответственности перед Богом за Его Творение, что и будет в итоге определять поступки человека в будущем. Однако отдавать должное только творению, это путь отказа от Бога [5]. В связи с этим, Период Творения, с одной стороны, показывает одну позицию христиан разных конфессий по рассматриваемому вопросу, а, с другой стороны, предоставляет возможность церкви распространять новый, более ответственный стиль жизни и вносит определенный вклад в модификацию взглядов людей на проблему экологического кризиса.

Анализ официальных документов традиционных христианских конфессий Беларуси: Русской Православной Церкви (далее РПЦ) и Римо-Католической Церкви (далее РКЦ), отражающих их отношение к различным сторонам общественной жизни (в том числе и к экологическим проблемам), и устанавливающих ряд конкретных норм и принципов, позволяет утверждать, что «экологические разделы» социальных доктрин имеют также схожие позиции. Заявляя о расположенности своих церквей к природоохранным идеям, разработчики социальных доктрин строго придерживаются рамок традиционного христианства и конфессиональная специфика в этих доктринах не прослеживается. Рассмотренные документы содержат так же основания для формирования экологической культуры и позволяют вести конструктивный диалог как между конфессиями, так и между ними и природоохранным сообществом [1, 2].

Появление рекомендаций Второй Экуменической Ассамблеи в Граце и социальных концепций традиционных христианских церквей позволило подготовить основу для государственно-конфессионального сотрудничества в деле

охраны природы и экологического просвещения. Так, в нашей стране в 2004 г. была подписана Программа сотрудничества Министерства природных ресурсов и охраны окружающей среды Республики Беларусь по вопросам охраны окружающей среды и Белорусской Православной Церкви, в основу которой положены как социальные концепции РПЦ, так и рекомендации Экуменической Ассамблеи в Граце. В данную программу включены также проведения ежегодных совместных мероприятий, в том числе и в Дня творения 14 сентября (1 сентября по Юлианскому календарю).

Каноническое введение «Дня Творения» в литургический календарь церковного года, может стать следующим этапом, что придаст теологическое обоснование данному празднику и позволит углубить общее понимание, а также расширить компетентность людей в вопросах об экологической ответственности, как на внутрицерковном уровне, так и на внецерковном.

Таким образом, межконфессиональный диалог положил начало и выполняет свою задачу в решении профессионального и компетентного обоснования необходимости сохранения творения и это есть эффективный путь формирования экологической культуры христиан различных конфессий и сегодня, и в будущем. Сходство социальных доктрин христианских конфессий Беларуси и налаженные межконфессиональные отношения позволяют обсуждать экологические проблемы и принимать участие в их решении в том числе, и в рамках государственно-конфессионального сотрудничества.

Литература

1. Иоанн Павел II, Окружное послание «Центесимус Аннус» / Иоанн Павел II // 100 лет социального христианского учения. – М.: Останкино, 1991. – С. 25-64.
2. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви: утв. Освящ. Юбил. Архиер. Собором Русск. Прав. Церкви 15. 08. 2000. – М.: LBL.Computers, 2001. – С. 104-107.
3. Программа сотрудничества Министерства природных ресурсов и охраны окружающей среды Республики Беларусь, Комитета по проблемам последствий катастрофы на Чернобыльской АЭС при Совете Министров Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви по вопросам охраны окружающей среды и Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]: подписана 26 марта 2004г. – Минск, 2004. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource>. Дата доступа: 04. 04. 2011.
4. Time of Creation: dossier for the Time of Creation. – Wien: ARGE Schopfungsverantwortung, 2008 – P. 45-46.
5. Vischer, L. A Time of Creation / L. Vischer // Time of Creation: dossier for the Time of Creation. – Wien: ARGE Schopfungsverantwortung, 2008 – P. 33-37.

О.В. Дьяченко (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ: В ПОИСКАХ СМЫСЛА

Дискуссии о традиционности тех или иных религий не затихают в зарубежном и отечественном религиоведении, что свидетельствует об актуальности этой проблемы и ее неразрешенности в пределах только одной области гума-

нитарного знания. В острую полемику вовлечены не только профессиональные историки, философы, социологи религии, культурологи, правоведы, «сектоведы» и богословы, но и церковно-политические, общественные деятели, журналисты.

Одни исследователи религии безуспешно пытаются научно проработать критерии «традиционности» религиозных верований, выстраивая свои авторские и часто противоречащие друг другу типологии и классификации, основываясь на различных религиоведческих и культурологических подходах к определению содержания понятия «традиционная религия».

Другие идеологически и конфессионально ангажированные представители научного сообщества, руководствуясь нормативно-правовыми принципами, стремятся сформировать в общественном сознании образ «традиционных религий» с целью придания конкретным религиозным общностям соответствующего правового статуса с предоставлением в дальнейшем всевозможных привилегий от государства – от налоговых льгот до права на осуществление неограниченной религиозной внекультовой деятельности. В итоге, как нам видится, проблема религиозного традиционализма так и остается в своей сущности не разрешенной. Причина этого кроется в следующих факторах.

Понятие «традиции» означает механизм передачи определенных ценностей из поколения в поколение. Применительно к религии это значит, что уже второе поколение верующих дает основание рассматривать исповедуемую ими религию как традиционную, вне зависимости от конкретного социокультурного или этнического контекста. Однако насколько в современных условиях возможно сохранение традиции?

В предшествующую эпоху традиционализм в культуре был детерминирован определенной замкнутостью и закрытостью этнических общностей. Традиционный уклад экономической жизни обуславливал соответствующий тип жизни духовной, в том числе и религиозной. Однако в Беларуси процессы структурной детрадиционализации начались еще в годы первых советских пятилеток. Религия и религиозные институты утратили даже формальное влияние на духовные процессы в стране. Создание новой советской общности нанесло мощный удар по религиозному мировоззрению, потому что в настоящее время так тяжело идет процесс клерикализации и сакрализации современного белорусского общества, – и это при мощнейшей поддержке государством деятельности «традиционных» религиозных институтов страны – Белорусской православной церкви и Римско-католической церкви.

Миграционные процессы XX – XXI веков изменили и усложнили этническую структуру Беларуси, поэтому было бы безосновательно связывать воедино этническую и конфессиональную принадлежность белорусов. Кроме того, титульная этническая общность в течение своего исторического развития несколько раз меняла конфессиональную принадлежность, а в XX веке на протяжении почти трех поколений она вообще открыто демонстрировала отказ от конфессиональной самоидентификации. Следовательно, в корне декларативны суждения о том, что традиционной религией белорусов является «православие», или «униатство», или «христианство вообще». С точки зрения исторической истины современные белорусы в прошлом были и язычниками, и православными, и униатами, и протестантами, и атеистами – поэтому все эти мировоззренческие формы можно считать традиционными для белорусского народа.

Увязка этнической и конфессиональной принадлежности утрачивает свой смысл в эпоху глобализации, когда стираются границы, идет взаимопроникновение культур и мир превращается в универсум – экономический, политический и, конечно же – религиозный. В новых условиях старая схема – «белорус-православный», «поляк-католик», «татарин-мусульманин» и т. п. уже не работает. Белорус может быть не только православным или католиком, униатом или баптистом, но и мусульманином, индуистом, «мессианским евреем» и приверженцем другого экзотического культа.

Что же касается религиозных рудиментов, сохраняющих свое влияние в повседневной жизни, то они незначительны и проявляются, прежде всего, в суевериях, ритуалах и т. п. В то же время практика показывает, что приверженность белорусского народа к религиям, обозначенным в качестве «традиционных», носит поверхностный, формальный характер и ограничивается, как правило, совершением обрядов жизненного цикла. Процент же религиозных практиков невысок и нет необходимости проводить дорогостоящие социологические исследования, чтобы убедиться в обратном. Достаточно посетить культовые центры «традиционных» религий в обычные дни, когда проводятся религиозные собрания, не связанные с событиями, знаменательными в той или иной религии. Или понаблюдать, сколько религиозных индивидов участвует в религиозных демонстрациях («крестных ходах») и сколько их приходится в процентном соотношении к основной массе приверженцев «традиционной религии» конкретного региона.

Вывод напрашивается сам собой. В настоящее время «традиционная религиозность» условна и не является приоритетной для значительной части населения. Для самих «религиозных традиционалистов» использование понятия «религиозная традиция» является весьма удобной идеологемой, скрывающей их стремление получить политические и финансовые преференции от государства. Кроме того, статус «традиционной религии» позволяет им получить иммунитет от критики в свой адрес.

В современном информационном обществе религия выступает как одна из многообразных и вариативных оказываемых населению услуг. Общество это – постмодернистское. Отсюда и своеобразный интерес к религии, но не в традиционалистском смысле этого слова. Религия выступает здесь как игра, как психотерапия, как средство для самовыражения, как форма социального протеста, как возможное обоснование необходимости политических изменений в обществе.

В постмодернистском обществе не может сохраняться традиционная религия в принципе. Влияние постмодерна сказывается на всех явлениях духовной и материальной культуры. Не является исключением и религиозная сфера. Опыт показывает, что религиозные институты, декларирующие свою приверженность «традиционализму», по своему внутреннему содержанию на самом деле являются образцом религиозного постмодерна. Это и современная Русская православная церковь, и Римско-католическая церковь, и протестантские религиозные объединения. Формально они декларируют свою приверженность системе устоявшихся, как они заявляют, традиционных религиозных ценностей, реально – вынуждены приспосабливаться к требованиям времени, лавировать, модернизироваться. В противном случае их ждет утрата социальной базы и забвение.

Анализ конфессиональной ситуации свидетельствует, что в настоящем востребована не традиционная, а синкретическая религиозность, в которой находят свое выражение фрагменты религиозных систем национально-государственных и мировых религий. Религиозный синкретизм становится широко распространенным явлением благодаря развитию информационных коммуникаций. Он мобилен и относителен, внутренне противоречив, привлекает и отталкивает одновременно. Носителем этой постмодернистской синкретичной религиозности является человек, получивший светское воспитание и образование, этакий маргинал, находящийся в поисках своей идентичности и рассматривающий религию с позиций жесткого прагматизма.

Л.Г. Зайцева (г. Могилев, Беларусь)

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Мы живем в такой период времени, который характеризуется значительным обострением духовно-нравственных проблем.

Многие исследователи сходятся во мнении, что духовный кризис вызван такими причинами, как утрата людьми понимания смысла своего существования, неопределенность или отсутствие духовно-нравственных ориентиров в жизни. Однако следует помнить, что духовный кризис – это не только показатель наличия определенных проблем в духовно-нравственной сфере общества, но и появление новых возможностей, новых путей его духовного оздоровления. Кризисные явления не могли не отразиться на состоянии и развитии системы воспитания подрастающего поколения. Вот почему проблема духовно-нравственного воспитания как основополагающего фактора и стабилизирующего начала в жизни общества чрезвычайно актуальна.

Под духовно-нравственным воспитанием мы понимаем процесс целенаправленного содействия становлению духовно-нравственной сферы ребенка, являющейся основой базовой культуры личности. Духовная составляющая воспитания в таком случае заключается в содействии ребенку в освоении системы ценностей и идеалов, а также в формировании на этой основе определенной личностной мировоззренческой позиции. Нравственная же составляющая направлена на содействие в развитии чувств, отношений и поведения, отражающих мировоззренческую (смысложизненную) позицию в социальной деятельности ребенка: во взаимоотношениях с другими людьми и миром в целом.

Именно в процессе обучения и воспитания у детей и молодежи создаются реальные представления о подлинных и мнимых ценностях жизни, формируется способность к самостоятельному выбору духовно-нравственных ценностей. Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения не узкая психолого-педагогическая проблема, это проблема, от которой зависит будущее страны, поэтому оно должно проникать во все звенья образования и реализовываться на всех этапах становления личности. Безусловно, образовательные учреждения должны не только сохранять, развивать и транслировать духовное наследие, но и закладывать основы социальной ответственно-

сти. И начинать целенаправленную работу в этом направлении нужно с дошкольного возраста.

Но образовательные учреждения – это не первый институт, в котором начинается процесс формирования личности.

Важнейшим условием благополучия общества является семья – основа гармоничного развития ребенка как будущего гражданина страны. Она – один из основных инструментов, обеспечивающих взаимодействие личности и общества, интеграцию и определение приоритетности их интересов и потребностей. Она дает человеку представление о жизненных целях и ценностях, о том, что нужно знать и как следует себя вести. В семье юный гражданин получает первые практические навыки применения этих представлений во взаимоотношениях с другими людьми, соотносит свое Я с Я других людей, усваивает нормы, которые регулируют поведение в различных ситуациях повседневного общения [1, с. 215].

Семья является отражением всех социальных, экономических и духовных изменений в обществе и государстве. Особенность семьи заключается в том, что она является хранителем общечеловеческих ценностей и исторической памяти страны, культуры, традиций, которые в свою очередь не только сохраняются с помощью института семьи, но и выступают средством укрепления ее нравственных основ.

Как бы много ни говорили сегодня о влиянии на ребенка школы, улицы, средств массовой информации, все же влияние семьи сильнее, чем влияние вышеобозначенных факторов.

Семья, где в мире и согласии живут нескольких поколений, где сочетаются мудрость, красота, поиск истины, надежда, счастье, радость бытия; создается основа для формирования духовной нравственности.

Однако чем дальше развивается наше общество, чем больше мы привыкаем пользоваться услугами цивилизации, тем дальше уходим от глубинной сути понимания своего земного предназначения. Как по-другому можно объяснить те существующие реалии – социальное сиротство, брошенные дети, забытые старики, женский алкоголизм, наркомания. Ведь еще совсем недалеки те времена, когда мать бросившая ребенка или родившая его вне брака становилась изгоем общества [2, с. 12].

Согласно православному учению нерадение о детях (отсутствие заботы) – большой грех. Ребенок подобен молодому деревцу, легко склоняемому на любую сторону, он может стать и ангелом, и дьяволом, в зависимости от воспитания, которое получит в семье [3, с. 64].

И сейчас, как может быть никогда ранее в истории, столь многое зависит от позиции хранительницы священного дара жизни – женщины. Согласно Библии, «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками». Более того, сам русский язык являет нам свою мудрость и помогает осознать подлинное предназначение женщины. Посмотрим поближе на слова «женщина», «жена». В ходе их исторической реконструкции без особого труда выделяется корень индо-европейского языка-праосновы. Этот корень -gen-. Именно от него произошли слова геном, ген, генетика. Таким образом, с точки зрения истории языка слова «жена», «женщина», «ген», «геном» – слова одного корня, в основе их лежит единый смысл – «код жизни». Такая глубинная

смысловая связь существует только в русском и близкородственных к нему славянских языках [4].

Более двух тысячелетий женщина несет собой миссию посла любви, веры и надежды. Первоначальные нравственные чувства, элементарные навыки поведения закладываются в раннем детстве, когда мама поет первую колыбельную песню. Именно через нее женщина выражала свою любовь, теплоту, человечность, доброту, заботу, которые идут от ее сердца. Поэтому, можно говорить о том, что возвращение к духовным истокам способно стать действенным фактором дальнейшего развития общества.

Любому действительно культурному человеку очевидно, что экономический и политический расцвет страны может начаться только тогда, когда будет утвержден незабываемый приоритет духовно-нравственных ценностей. Только системный и комплексный подход к решению духовно-нравственных, социальных и экономических проблем с признанием первичности первых над всеми остальными может обеспечить переход нашего общества в качественно новое состояние, отвечающее вызовам современной эпохи.

Литература

1. Педагогика: учеб. / Л.П. Крившенко (и др.); под ред. Л.П. Крившенко. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2007. – 432 с.
2. Миссия женщины в духовно-нравственном развитии общества // Материалы круглого стола. – Барановичи, 2010 – 47 с.
3. Зритнева, Е.И. Социология семьи: учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2006. – 150 с.
4. Миссия женщины в духовно-нравственном становлении Отечества // I Форум православных женщин. – Москва, 2009.

Н.Н. Козлова (г. Гомель, Беларусь)

ДУХОВНАЯ ДОМИНАНТА КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ МОЛОДОГО СПЕЦИАЛИСТА

В контексте девальвации общечеловеческих ценностей актуализируется христианская этика. «Религия – главный фактор спасения культуры» [6]. Музыкальное образование призвано стать частью духовного совершенствования. «Музыка облагораживает нравы [2], утверждал Аристотель, но нравы развращают музыку» [3, с. 66-68], корректирует его Кшиштоф Билица. Преподаватели нашей Alma mater стремятся сохранить элитарность музыкального образования, несмотря на «массовизацию» культуры. Образование 21 века призвано выводить студентов на более высокий уровень осмысления реальности, формировать потребность жить и действовать во благо окружающих, на что и нацеливает христианство. Религиоведение включается в учебно-воспитательный процесс в контексте поли(меж)дисциплинарной интеграции музыкально-теоретических и социально-гуманитарных дисциплин. Она проводится по следующим аспектам:

I. Разработка семинаров. В духовной музыке выражены смысл и назначение звучащей мысли; Музыка – предел невербализуемой сферы духовного по-

иска; Религиозный и светский аспекты в образах Мадонн Возрождения; Ветхо(ново)заветные образы в произведениях художников Высокого и Северного Возрождения; Музыка – наиболее адекватный собрат философии; Творчество – переход небытия в бытие; Музыка – воплощение жизненной стихии творчества; Музыка – предел вневременного бытия; Искусство – путь познания человеком Бога; Библейские персонажи в творчестве художников Модерна; Христовые философы были предрасположены к музыкально-философской рефлексии (Августин Блаженный, Бозций, П. Абеляр, Г. Гегель, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Г. Лейбниц, И. Кант, М. Вебер, Э. Ильенков). Музыка как средство невербальной коммуникации обладает мощным психофизическим воздействием на формирование личности как «творения культуры» [8, с. 146].

II. Внедрение инновационных методов преподавания.

Разноуровневая викторина по христианству: 1 *уровень* – обобщение знаний по теме (этимология терминов филиокве, Евангелие, Пасха, секта, православие); 2 *уровень* – изучение христианской музыкальной культуры (назовите: произведение Р. Щедрина, созданное к 1000-летию крещения Руси; оперу М. Мусоргского, затрагивающую тему раскола в православии; имена композиторов Нового времени, создававших реквиемы; произведение С. Рахманинова, посвященное православной литургии; рок-произведение на библейскую тематику; оратории Г. Генделя на Ветхозаветную тематику; имена композиторов, создавших оратории с одноименным названием «Христос»; автора и название балета, посвященного Ветхозаветной тематике); 3 *уровень* – вопросы повышенной сложности (аксиологическое преломление 4 концентрических кругов христианства; онтологическое предназначение Адама и Иисуса).

III. Организация «сократовских диалогов» с клириками, которые воспринимаются как яркие носители духовности: «Толерантность белорусов»; «Двунадесятые праздники»; «Христианские таинства»; «Деструктивные секты»; «Осторожно! New age»; «Протестанты. Кто они?» [7]. Особый интерес имеют встречи с иеромонахом Никольского монастыря – Феодоритом и отцом Александром (выпускниками колледжа).

IV. Кураторские часы проводятся в форме тематических экскурсий в контексте блочно-модульного обучения: «Возрождение православных традиций на Гомельщине»: «Крестово-купольные храмы Беларуси», «История Петропавловского собора», «История Никольской церкви и монастыря», «Семантика фресковой росписи христианских храмов», «Преломление славянской ментальности в иконописи» [7]. Педагогическое взаимодействие преподавателей хорового, вокального отделений и социально-гуманитарных дисциплин.

V. Волонтерская деятельность: организация концертов в детских домах и домах-инвалидов.

VI. Структурирование материалов по истории религиозных и светских хоровых коллективов [1].

VII. Пресс-конференции с регентом хора собора Петра и Павла отцом Владимиром; регентом Никольской церкви иеромонахом Саввой и также 36 студентами и выпускниками колледжа, которые поют в храмах Гомельщины [1]. Православное песнопение формирует основы сострадания, толерантности, творчества, приближает человека к Богу. Изучение религиозоведения способствует глубокому проникновению в суть православного песнопения. Назревшую необходимость возрождения духовной музыки демонстрируют многие

коллективы Республики Беларусь, в их числе 2 коллектива, которыми руководят преподаватели колледжа искусств: Народный Академический хор ГТКИ им. Н.Ф. Соколовского – дирижер, выпускница колледжа и Академии Музыки – М.В. Лисневская (основные достижения хора – обладатель 3 Гран-при и 6 призовых мест на отечественных и Международных фестивалях) [1] и Народный, молодежный камерный хор «Возрождение» руководитель Г.Е. Еременко (обладатель 8 дипломов) [1]. Они востребуют огромный пласт русской духовной культуры. Коллективы получили признание широкой аудитории слушателей и находятся в постоянном творческом поиске, расширяя международные культурные связи. Участвуя в фестивалях духовной хоровой музыки в Могилеве, Минске, Польше, Германии они совершенствуют профессиональное мастерство, знакомятся с творческими наработками коллег, делятся своим опытом и традициями. «Сосуществовать полной... это все больше объединяться... Всякое настоящее творчество отражает неискорененность взаимодействий цивилизаций, конкретных культур и систем образования индивида» [6]. Православные традиции всегда влияли на развитие современной белорусской культуры. Христианская теология культуры постулирует тезис о «неслиянности» и «нераздельности» Церкви и культуры [9]. Церковь объединяла многочисленные поколения выдающихся композиторов, дирижеров, певцов, которые оставили нам богатое наследие. Хочется выразить надежду, что выпускники нашей Alma Mater станут достойными продолжателями богатых традиций и делами покажут деятельную сопричастность и преемственность в развитии национальной культуры.

Литература

1. Альбомы по истории комиссий хорового и вокального отделений Гомельского Государственного Колледжа Искусств им. Н.Ф. Соколовского.
2. Бондарев, В. Современные парадигмы образования. – Мн., 2003.
3. Голубев, А.И. Звучащая философия. Сборник материалов конференции. – Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.
4. Ковальджи, В. Обзор истории церковного пения. Электронный ресурс: www.kliros.ru.
5. Религиозные традиции мира в двух т. – М., 1996.
6. Тойнби, А.Д. Цивилизация перед судом истории. – М.: Ювента, 1995.
7. Учебно-методические комплексы «Христианство» «Креативность» (авторские).
8. Шарден, П.Т. Феномен человека. – М., 1987.
9. Филарет, Митрополит минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Христианство и культура на пороге 3 тысячелетия // Минские Епархиальные ведомости. – 2000. – № 2.

В.А. Костенич (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИЯ «ПОНЕДЕЛЬНИКА» ИЛИ «ЭТИКА БОДХИСАТТВЫ»

В христианском символическом видеоряде существует хрестоматийное (квазииконографическое) изображение, условно вербализуемое, как «Седьмой день Творения». На нем представлен библейский Бог-Отец, почивающий, в позе медитирующего старца, на глобусе земного шара, иносказательно реп-

резентирующего сотворенное бытие. Творец, как бы устроил себе... «выходной», и заслуженно... «отдыхает от трудов праведных». Наступило «(вечное?) воскресение»? Творчество объективировалось в Творение, а само «сотворенное» перестало «быть творчеством» Творца?

«Мавр сделал свое дело...»? И что же дальше? Деистическое самоустранение от забот, порожденного детища? «...Мавр может уходить...»? Бог и Человек становятся параллельными (непересекающимися) прямыми? Трансцендентное и профанное оказываются абсолютно зазеркальны друг другу в своих бытийных ипостасях? Но в чем тогда «цели и Смысл(ы)» посюстороннего (человеческого) существования? Обладает ли правом и Человек, созданный «по образу и подобию божьему», позволить себе, в качестве «персонального удела», индивидуальную роскошь «седьмого дня Творения»? Возможен ли «восьмой» и иные «дни Творения»? Вопросы, вопросы, вопросы!

В контексте нашего (религиоведческого) экскурса в предысторию интересующей нас проблемы, нельзя не сказать несколько слов и о буддистской «нирване», весьма напоминающей своими онтологическими коннотациями христианские «подполья» божьего «внекалендарного воскресения». Тот же «Вечный Покой», та же «вальжная безмятежность», те же райские кущи «непривязанности» к сансаре человекоразмерных страданий и суеты. Волей-неволей (почти по Достоевскому) напрашивается аллюзия из коллективного бес Сознательного, с ее сакральной воплем эгоцентрического централизованного «пофигизма»: «Пусть весь мир провалится в тартарары, только бы мне вечером чаю попить...».

Наконец, несколько снижая сакральный пафос, заявленного вопрошания, можно вспомнить и о, так называемой, проблеме «синдрома выходного дня». Согласно современным психоаналитическим квалификациям, это, своего рода, «заболевание ничегонеделаньем»; сибаритство пустого времяпровождения; экзистенциальное «разбазаривание свободы»; тоскливое праздничатательство; бессмысленная («не творчеством») темпоральность. Как не вспомнить здесь с грустной улыбкой и показательный анекдот о том, что «Миллионы людей, мечтающих о бессмертии, не знают, что им делать уже в среду вечером...».

Оговоримся: мы отнюдь не собираемся богохульствовать и, уж тем более, предаваться постмодернистским ересям отрицания сакральных измерений бытия. Наша задача состоит лишь в том, чтобы философско-этически отрефлексировать некоторые «темные пятна» религиозного (и сервилно аккомпанирующего ему) повседневного сознания в вопросах «финально-изначальных» Смыслов человеческого бытийствования.

Как нам представляется, существуют весьма опасные, по своим мировоззренческим последствиям, «искушения мысли», связанные с мыслеобразами «седьмого дня творения» и «нирваны». Данные экзистенциальные соблазны имманентны всей логике «воскресного мышления», имеющего весьма обширную традицию своего культурно-исторического тиражирования. Суть этой мировоззренческой топологии обустройства в налично-данном бытии, сводится к тому, чтобы вывести человека из-под удара «треволнений сущего» и позволить ему «исключить себя» из феноменального мира озабоченности «фатализмом» гедонистических желаний.

Итак! Перестать «желать желать»! Прервать дурную бесконечность стремления к «симулякрам» псевдоценностей! Подняться над суетой карьерных стратегий и тактик поведения. Отрешиться от погони за статусами и полномочиями. В конечном счете, избавиться от захваченности «переживаниями». Или, говоря языком гуссерлианской философии, «вывести за скобки» своего существования и подвергнуть тотальной «онтологической редукции» весь (так называемый) «жизненный мир», с присущими ему многообразными «зовами» и конфигурациями социальных томлений.

Согласимся: ну чем не мировоззренческий коктейль из античной «атараксии» стоического мудреца; буддистского (прижизненного) побега от кармической нагруженности экзами перерождений в вожденную нирвану; христианского рая «воскресенья без...понедельника» и плебейского самоустранения от сопереживаний несовершенства бытия в духовном суициде критической массы безвольного безразличия...

И все же, все же, все же..! «Гладко было на бумаге, да забыли про овраги». Цели подменили Смысл(ы). «Вместе с водой выплеснули и ребенка»..! Благополучие одержало «пиррову победу» над Благом. Праведность капитулировала перед «счастьем». Эстетика торжества над «суетой сует» обезобразила нравственный пафос сострадания по поводу мира, пребывающего «во зле».

Стремилась к «философскому алиби» существования «над схваткой» кажимостей, а на деле, сотворили себе «гносеологическую улику» предательства идеалов человечности. «Бес» Покая, водрузил победное знамя на территории «обеспокоенной Совести»! Человеческое сознание скукожено самоопределилось внутри «комфортной альтернативы»: или «бесконечный выходной день» высочайшей безучастности к несовершенствам бытия, или «после нас хоть потоп!».

Безусловно, стоически переносящий удары Судьбы античный мудрец; христианский Бог-Отец, по любви и с любовью сотворивший бытие; буддистский адепт, влекомый аллергией к иллюзиям удовольствия и пропасть неиллюзорных страданий, – все они, по-своему, харизматичны для человеческой культуры. Каждый из этих культурологических персонажей воплощает собой некую историческую «пробу пера» человеческого Разума; герменевтическую традицию воплощения человеческих представлений о «должном» существовании. Несомненно, все они являются свидетелями и свидетельствами того, как следует тематизировать экзистенциальную проблематику человеческой повседневности, выводя ее за границы «сущего». Тем не менее, они лишь подводят нашу мысль к этой «границе» и... оставляют нас перед ней, в... смущении и... недоумении! Ибо «за» границей этой Границы нас ожидает «безответственность Отдыха», забвение беспоконья, нравственная обнуленность. «Онтология седьмого дня Творения» и нирванической атараксии, неожиданным образом оказываются «по ту сторону Добра и Зла», трансформируются в одиозную «Апатию» ко всем этическим беспокойствам и экзистенциальным драмам.

Всякая мировоззренческая «догматика», по определению «онтологична». Сама же данная онтология, в конечном счете, является «этически нагруженной системой координат». Между Творцом и Творением (неважно «Кто» в этом качестве выступает) всегда выстраиваются бытийные взаимосвязи (и сохраняются «нравственные» обязательства!). *Творец неизбежно в «ответе» за То и Тех, Кого Он «призвал к бытию», как за «свое Иное». Даже если Он даровал*

сотворенному «полную свободу выбора» собственных («авторских») траекторий существования. Творец не может (в смысле «не должен») самоустраниться «от беспокойства» по поводу всего того, что бытийствует «по Его же образу и подобию». Кстати говоря, одним из фундаментальных (риторических) вопросов, которые приходится адресовать сторонникам эвдемонистических («этических» в кавычках) ориентаций, является как раз «вопрос ребром»: можно ли «быть счастливым», игнорируя и не замечая «несчастья» сущего?

В этой связи, примером для подражания и образцом должного этического «участия» в коллизиях несовершенства (сотворенного) бытия, выступает, на наш взгляд, «презумпция бодхисаттвы». Бодхисаттва – это «Будда», который «находясь одной ногой в нирване» и, имея реальную онтологическую возможность «отрешиться» от кармических метаморфоз, пребывающего в перманентном страдании бытия, тем не менее, добровольно, жертвует этой возможностью ради того, чтобы «остаться спасать» всех остальных «блудных сынов» бытия.

Бодхисаттва – это человек «Восьмого дня Творения», человек, побуждающий (всякого) «Творца» выйти из «воскресного забытья» и «продолжить творение» в бесконечность «бесконечного понедельника», когда Все «Опять и Снова», когда беспокойство радения о несовершенном бытии сметает самодовольство индивидуального (пусть и «божественного») покоя.

В общем, «Доживем до Понедельника!» Точнее, будем жить «понедельником соучастия» и антроподицеей, этически озабоченного, «соратничества» в поисках (недостижимых и к «воскресенью») Истины и Смысла!

Т.В. Лапшина (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОНИМЫ В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ НОСИТЕЛЕЙ РУССКОГО ЯЗЫКА

Многие философы и филологи констатируют, что в конце XX века произошла смена научной парадигмы в современном языкознании, переход к антропоцентрическому изучению языка. Антропоцентризм обнаруживается в том, что человек становится точкой отсчета в научном исследовании, определяя его перспективы и конечные цели.

Для традиционной русской культуры всегда был важен не только результат какой-либо мыслительной деятельности, но и сам ход мышления, который может быть выражен только на языке, в тексте. Поэтому любой человек должен уметь излагать свою мысль.

Существуют стандартные болезни. К таковым, например, относится агнония. Агноним – слово, которое человек не понимает. Очень мало слов, к огромному сожалению, знает современная молодежь. В том числе слов традиционной русской культуры. Вторая очень серьезная болезнь – недержание синтаксической конструкции. Это современное клиповое мышление.

Любое общество основывается на определенной ценностной системе, руководствуется религиозными и этическими принципами. Современное общество находится в состоянии кризиса, обусловленного переосмыслением универсальных начал бытия: истины, добра и красоты. Тяготение к матери-

альным ценностям, их преобладание над духовными – примета современного общественного бытия, нуждающегося в возрождении духовных ценностей. Необходимо отметить, что для начала XXI века характерна активизация процесса переосмысления православных культурных ценностей. Православие, как нам кажется, призвано заполнить духовный вакуум народа. Оно выступает как особого рода идеология, способная стать частью национальной идеологии. В советское время все, что имело отношение к религии, табуировалось, религиозная лексика изгонялась из активного употребления. А.П. Романенко отмечает, что язык менялся в зависимости от того, какая культура главенствовала в обществе. [1]. Язык культуры 20-х годов (ленинский период советской истории) базировался на старом языке интеллигенции, хотя и с некоторыми изменениями. В 30-е годы (сталинский период советской истории) пришел новый тип культуры – массовая культура. «Новый» язык порвал связи с предшествующими культурными традициями, стал языком массовым. Этот язык должен был отвечать требованиям простоты, доступности, ясности, поэтому он насильственно упрощался. Одним из результатов упрощения языка стало упрощение словаря за счет вытеснения религиозно-философской лексики.

В последние годы после снятия всевозможных запретов, в том числе и конфессиональных, интерес к религии значительно возрос. В связи с этим возросла и потребность в освоении религиозной лексики. По наблюдениям В.Д. Черняк, религиознимы в языковом сознании среднего носителя русского языка, по большей части, выступают как агнонимы. Отсюда возникает необходимость оперативного включения религиозной лексики в толковые словари, осмысление принципов и способов ее объективного и доступного толкования.

Чтобы восстановить созидательную историческую целеустремленность и по возможности восполнить утраченное, нам нужно вернуть себя к мировоззренческим устоям, на которых в течение веков складывалось самосознание нашего народа. Устои же эти хранятся, передаются и развиваются на высшем духовном уровне, где народ осмысляет бесконечность мироздания, сущность человеческой природы, разумность и сверхразумную премудрость мироустройства. Это уровень народного вероисповедания и вероучения, уровень, на котором бесконечно постигается недоступная ограниченному разуму человеку бесконечность бытия.

Проблема изменения принципов лексикографического толкования слов религиозной сферы актуальна в современной лингвистике в силу недостаточной разработанности: сфера религии в эпоху тоталитаризма являлась закрытой, религиозная лексика перешла в активный словарный запас сравнительно недавно. Об этом свидетельствуют данные новейших толковых словарей. В советский период развития языкознания русская религиозная лексика практически не изучалась. Исследования, касающиеся религиозной лексики, появились лишь в последние годы. При этом снятие конфессиональных запретов открыло перспективы объективного изучения религиознимов.

Духовным ядром традиционной русской культуры является православие, поэтому в период тоталитаризма именно православие и все с ним связанное подверглось существенному давлению и преследованию. Православие препятствовало насаждению марксистско-ленинского идеологического мировоззрения – атеистического по своей природе. Коммунистическая идеология в то

же время была построена на содержательной трансформации фундаментальных концептов православной веры (ср. *Бог – вождь, соборность – коллективизм, раскаяние – самокритика* и т. д.). Идеологизация важнейших понятийных сфер, контроль над языковым сознанием – все это осуществлялось на основе жесткой языковой политики.

Что представляет собой общество, которое лишилось высокого стиля речи? Это общество без мировоззрения. Сегодня в нашем обществе Православная Церковь – единственная сила, которая сохраняет высокий стиль русского языка. Здесь нет стилистической неряшливости, наплевательского отношения к языку, нет нецензурных выражений, которые так загрязняют речь современного человека.

Почему современный человек, так виртуозно засоряющий русскую речь, не понимает тексты Священного Писания? Потому что он не утруждает себя чтением такого рода книг, потому что научился довольствоваться малым.

Церковнославянский язык помогает нам проникнуть в глубины ставших привычными слов. Помогает заново почувствовать «стертые» значения. Нетрудно доказать, что именно церковнославянский язык раскрывает нам существенные понятия жизни: «*упование*», «*доброделание*», «*совесть*», «*благодоство*» и т. д.

К семантическим процессам в лексике можно отнести деатеизацию некоторых слов. *Семинарист, поп, монах, монашка* и некоторые другие слова в советский период носили насмешливый оттенок. Сейчас это нейтральные слова, обозначающие людей, принадлежащих к той или иной церковной структуре. Происходит освобождение семантики слов от идеологических наслоений. Атеистической идеологией недавнего времени была вызвана негативная окраска слов *церковник, подаяние, милостыня, каяться* и другие, которые, к счастью, стали возвращаться в активный словарь русского языка.

Сравнение слов высокого стиля (церковнославянский язык) и слов среднего стиля (русский язык) позволяет увидеть синонимы, которые полностью не равны друг другу по семантике. Так, чтобы лучше понять семантические и стилистические отличия глаголов *обеднеть* (лишиться материального богатства) и *оскудеть* (обеднеть духовно), привлекается существительное от глагола *оскудеть* – *оскудение*, которое означает «оставление, истощение». Отсюда выводится дополнительное значение глагола: *оскудеть* – это быть оставленным Богом.

Сохранить свою неповторимость, остаться самими собой помогает нам духовное наследие, великое слово Библии. Сохраняя вечное и святое, мы спасаем свое духовное естество, сохраняем самих себя. Обращение к духовным истокам русской речи, размышления над высказываниями святых отцов о языке возвышают душу.

Антоний Великий говорит: «Блудись, человек, возьми власть над языком своим...». Слово – не грех, но неразумное слово может повлечь за собой грех.

Литература

1. Романенко, А.П. типы советской культуры и язык / А.П. Романенко // Вопросы стилистики. – Вып.28. – Саратов, 1999. – С. 41.
2. Черняк, В.Д. Заглавия массовой литературы и речевой портрет современника / В.Д. Черняк // Мир русского слова. – 2002. – № 1.

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ПОЛИТИКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ М. СМОТРИЦКОГО

В Средневековье церковь распространяла свое влияние на все сферы жизнедеятельности человека и стала слишком авторитарным социальным институтом. Поэтому борьба за социально-политические изменения в эпоху Возрождения была тесно связана с противостоянием идей гуманизма и католицизма, с движением Реформации. В Восточной Европе Ренессанс начался позже, чем в Западной. Но в то же время в белорусской культуре XVII в. наблюдается довольно продолжительная ренессансно-гуманистическая «инерция». Последние проявления гуманистической идеологии встречаются в период усиления феодально-католической реакции, направленной на социально-политическое подчинение и национально-культурное обезличивание белорусского народа, когда в обществе в целом царило разочарование в ренессансных идеалах.

В конце XVI – начале XVII веков католическая церковь усилила преследования своих противников, пытаясь подавить свободомыслие и восстановить утраченные позиции. Особое внимание уделялось белорусским землям. Во-первых, здесь, по мнению католиков, ересь распространилась даже больше, чем в Германии. Во-вторых, католицизму в ВКЛ не удалось пустить глубокие корни. Значительная часть простых людей не приняла католическую веру или относилась к ней весьма враждебно. В период контрреформации это негативное отношение возросло, так как иезуиты заняли господствующее положение во всех ведущих сферах духовной жизни общества, католическая вера стала насаждаться с помощью силы. В-третьих, белорусско-литовские земли должны были стать плацдармом для наступления католицизма на Россию.

Позиция иезуитов особо укрепились с приходом к власти Стефана Батория, который говорил, что если бы он не был королем, то стал бы иезуитом. Основывается ряд новых иезуитских коллегиумов, которые подчинялись Виленской академии, ставшей оплотом распространения католицизма на белорусских землях. Введена система наказаний за непосещение костелов. Деятельность иезуитов по насаждению католической веры и борьбе с ересью приобретает все более жестокий и фанатический характер. Акты насилия, направленные против инакомыслящих, вплоть до применения смертной казни, становятся обычным явлением в иезуитской практике. Периодически пересматривался индекс запрещенных книг, чтение которых каралось отлучением от церкви. Так, Краковский индекс 1603 г. содержал более 60 произведений. Многие издания уничтожались. В 1627 г. произошло первое в Речи Посполитой публичное сожжение книг. С наступлением католицизма шел процесс ополячивания белорусского народа. В этих условиях в общественно-политической мысли Беларуси ослабевал радикализм, в то же время обострялась проблема защиты самобытности, национально-культурного существования белорусского народа. Особое значение приобрело обоснование прав белорусов на свободный религиозно-политический выбор. В 1610 г. под именем Феофила Орфолога выходит сочинение Мелетия Смотрицкого (Максима Герасимовича)

«Фринос или плач восточной церкви». Автор очень ярко рисует мрачную картину жизни белорусов под гнетом католической церкви и выступает против беззакония, гонений, за свободу вероисповедания. Он показывает, как католическая церковь и при ее поддержке униаты лишают людей законных человеческих, гражданских прав и «свободу превращают в рабство». В то же время правомерность белорусского народа оставаться свободным была гарантирована ему при объединении ВКЛ с Речью Посполитой. Осуществляемая же политика насильственного окатоличивания фактически вела к его уничтожению, так как «вера не может быть уничтожена раньше, чем будет уничтожен русский народ». Под «русскими» Смотрицкий понимал всех восточных славян. Автор «Фриноса», разоблачая притязания Папы Римского на мировое господство, критикуя католическое духовенство, погрязшее в пороках, уронившее свой авторитет, призывает сбросить гнет католической церкви. Вместе с тем мыслитель не идеализирует и православное духовенство, пишет о его невежестве, беспечности, что неизбежно вело к усилению позиции униатских идеологов. Сам же он, являясь противником церковной унии, рассматривал перемену веры как измену родине, вековым традициям своего народа, его культуре.

Смотрицкий призывал все патриотические силы к объединению, так как успех борьбы, направленный на защиту культурных и национальных ценностей, зависел, с его точки зрения, от единства и согласия трех народов: русского, литовского и польского. Однако, понимая необходимость борьбы за свободу, он испытывал страх перед народными выступлениями. Поэтому исследователи, изучающие труды Смотрицкого, по-разному оценивают его отношение к простому народу. Одни пишут, что он (во всяком случае, до 1623 г.) восхищался его мужеством и твердостью, одобрял активность масс. Другие считают, что Смотрицкий всегда пренебрежительно относился к простым людям, называя их «многоголовым зверьем». Бесспорно то, что он никогда не являлся сторонником радикальных действий: одобрял активность масс, но без насилия, предпочитал пассивные методы борьбы и надеялся на короля и сенат. Обману, клевете, пыткам, гонениям и убийствам противопоставлял путь абстрактной правды и справедливости. Даже применительно к национально-освободительной борьбе мыслитель осуждал иезуитский принцип «цель оправдывает средства».

Смотрицкий разделял теорию сравнительного устройства общества: голова – это духовная, светская власть; туловище – сословия; руки, ноги – народ. Власть короля и имущих – от Бога. Народ должен покорно исполнять волю Бога и господина. Мыслитель призывал к классовому умиротворению, терпению. По его мнению, необходимо смиренно воздавать все должное Богу, царское – царю, шляхетское – шляхте, холопу – холопское. Вместе с тем, он выступал против излишне жестокой эксплуатации, проповедуя христианский аскетизм. В его обращении к феодалам говорится, чтобы они не возлагали больших повинностей, помня, что и им господь простил все долги. К крестьянам надо относиться по-отечески: наказывать беспокойных и ободрять пугливых.

Таким образом, изначально взгляды Смотрицкого не были лишены противоречий, так же как непосредственно было и мировоззрение шляхты, представителем которой он являлся.

В 1623 г. после обвинения в соучастии в убийстве епископа Кунцевича Смотрицкий тайно уехал в Киев, а затем в Палестину и Грецию. После воз-

вращения его воззрения резко изменились. Он стал сторонником унии, а затем католической реакции. В унии теперь видел не причину раздоров и распрей, а путь к спасению и благополучию, прекращению беспорядков и гонений. Борьбу за национальную свободу рассматривал как «старую и тяжелую болезнь». Если раньше Смотрицкий хотя и боялся антифеодальных народных выступлений, но смело и страстно обличал насилие и беззаконие, то теперь усиливается его пренебрежительное отношение к народу. Он призывает «употреблять железо» для усмирения непокорных. Ученые называют различные причины перемен, произошедших во взглядах Смотрицкого. Объясняют их его шляхетским происхождением; католическим воспитанием, полученным в молодости в Виленской иезуитской академии; чувством бессилия, бесполезности сопротивления унии; усилением ранее существовавших противоречий в мировоззрении; возросшим страхом перед народным движением; пониманием несущественности различий между разными направлениями христианства; стремлением к благополучию, спокойной жизни; желанием сохранить мир и спокойствие в государстве; личными качествами мыслителя, которому льстило внимание католиков после его перехода на их сторону. Смотрицкий внес значительный вклад в национально-освободительное движение белорусского народа и развитие общественно-политической мысли того времени. Его деятельность как защитника католицизма не получила того социально-политического резонанса, на который рассчитывали феодально-католические круги.

К концу XVII столетия ренессансно-гуманистическая мысль сходит с исторической арены, но не исчезает бесследно, а аккумулируется последующей просветительской философской культурой. Судьба последователей позднего Возрождения, проповедующих ренессансные взгляды в жестких условиях контрреформации, сложилась по-разному. Одних сломила непосильная борьба, и они отказались от своих прежних воззрений или их публичной пропаганды. Другие, как С. Полоцкий, выехали за пределы Беларуси. А третьи, как К. Лыщинский, пострадали за свое мировоззрение, даже расплатились за прогрессивные взгляды жизнью. Но память о них сохранилась на века.

В.М. Лисичкин (г. Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Традиционно во всех цивилизованных странах религиозное и светское образование осуществляются параллельно, независимо друг от друга, что однако не означает их бесконфликтное сосуществование, напротив, конфронтация противоположных мировоззренческих систем религии и науки нередко достигала ожесточенных форм идейной борьбы. И эта борьба, в том числе в сфере образования, продолжается и в наше время. За рубежом существует множество союзов свободомыслящих, рассматривающих религию главным врагом народного просвещения, решительно выступающих против религиозного воспитания как существенной преграды умственного развития личности. Всемирный союз свободомыслящих периодически проводит Международные конгрессы, где подводятся итоги работы и принимаются резолюции. Одну

из главных задач свободомыслящие за рубежом видят в борьбе против церкви, за отделение церкви от государства и за осуществление светской, безрелигиозной системы воспитания. Как отмечают современные религиоведы, зарубежное свободомыслие играет положительную роль в борьбе против распространения религиозного тумана, что практически приводит к росту скептического отношения общества к религии, снижению посещаемости церквей, падению престижа теологического образования, росту процесса секуляризации.

Иначе выглядит ситуация, складывающаяся в странах СНГ, где религиозное просвещение в новых условиях религиозной свободы усиливается и приводит к расширению влияния религиозных кругов в обществе, росту религиозности населения. Для более полной характеристики религиозной обстановки здесь необходимо учесть не только общую тенденцию роста религиозности, но и специфические формы и методы, посредством которых деятели церкви стремятся внедрить религиозное просвещение в систему народного образования. Одной из ведущих задач «православного просвещения» они видят в восстановлении связи веры и знания, разрушенной во время господства внецерковного мировоззрения. Восстановление этой связи большинство русских религиозных мыслителей считают необходимым условием преодоления кризиса европейского просвещения, подменившего понятие бога «субстанцией вообще», заменившее сердечное созерцание односторонним рассудочным наблюдением. Они считают, что секуляризированное мышление влечет за собой разрыв обучения и воспитания, приводит или к холодному рациональному знанию, или к уходу от реальности, «неплодотворному восторгу», когда педагоги пренебрегают знанием. Позиция религиозных просветителей сводится к выводу: «Миропознание и богопознание – это единый процесс: богопознание является знанием об идеальных качествах человеческого существа, об истинных путях его духовно-нравственного совершенства, а миропознание – необходимое условие ориентации в окружающей среде, где действуют стихии внешнего мира». Вне этого единства, по их убеждению, дух и ум человека становятся жертвами одностороннего развития. Суть этой концепции: ничто не может познаваться одним интеллектом. Смысл познания, согласно религиозно-философского подхода, заключается в движении духа познающего, охватывающего явление и проникающего в предмет познания с чувством любви к нему и к самому процессу овладения новым знанием.

Современную педагогику, по мнению религиозных теоретиков, необходимо избавить от скованности узкими рамками педагогического натурализма (читай материализма), отвергающий участие высшего, надприродного мира в развитии человека, что возможно только на основе христианской антропологии. Цель воспитания в свете православной веры заключается в помощи человеку освободиться от власти греха через благодатное восполнение, находящееся в церковном мировоззрении. Интеллектуальное воспитание, развивающее инициативу ума, творческая сила, должно, по мнению церкви, развивать и удовлетворять потребность в целостном мировоззрении, что возможно только при условии единства веры и знания. В религиозном воспитании основное место должно принадлежать развитию религиозного «вдохновения», живой, свободной погруженности души в жизнь Церкви [1]. С этой точки зрения сердце религиозного воспитания составляет участие в литургической жизни церкви, но это развитие духовной жизни, говорят они, невозможно вне религиозно-

го погружения в догматические истины, хранимые церковью, вне живого общения к церковному разуму в его прошлом и настоящем.

Смысл воспитания видится ими в уяснении пути спасения людей от грехов внешнего мира. С этим воспитанием они связывают и путь возрождения стран, где ранее доминировало внецерковное просвещение. Необходимость церковной школы, создаваемой церковными общинами, видится ими в том, что она обеспечивает духовное здоровье подрастающего поколения неосуществимое пока подростки вместо церкви предпочитают чтение книг, беседу с товарищами и т. п. Утверждается, что церковная школа должна стать лишь одной из частей общей программы в возрождении церковной культуры и вне этого она неосуществима. Речь идет не о внешнем соединении школы и церкви, а о глубоком внутреннем их стремлении, а его нельзя творить только в школе, церковная культура должна твориться во всем объеме религиозной жизни в миру.

Таким образом, признавая потребность развития религиозного просвещения с учетом того знания и мире и человеку, которое формируется в секулярной среде и прежде всего в нерелигиозной философии и науке, современная религиозная педагогика мотивирует эту потребность тем, что она нуждается в знании о человеке как эмпирическом феномене, встроенном в систему определенных социальных и политических отношений, без учета которых невозможно применить в процессе воспитания эффективные методы религиозного педагогического воздействия. Идеологи Русской Православной Церкви в своем стремлении внедриться в систему светского образования постоянно напоминают о необходимости позаботиться о том, чтобы «божественная правда, закон и разум беспрепятственно проповедовались и были открыты перед человеком с самого раннего детства». Полное осуществление своей миссии в современном мире они считают возможным при неременном условии воцерковления всех слоев и групп населения, независимо от их возрастных, социальных и профессиональных различий. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выдвинул задачу «воцерковления» народа как необходимое условие возрождения духовно-нравственного идеала в стране. В своей книге «Быть верным Богу», опубликованной в 2009 году он заявил: «Через воцерковление духовно-нравственный идеал Православной церкви из предмета интереса... становится целью, осуществляемой в личной, семейной и общественной жизни [2, с. 144-146]. С этой целью внутри церковной организации православия осуществляется реформа управления. По инициативе Патриарха в 2009 г. были созданы новые структуры: синоидальный отдел по взаимоотношению церкви с внешним миром, учреждена общественная аспирантура, призванная готовить кадры для духовных учебных заведений, выпускники которой будут иметь возможность получить ученые степени докторов богословия. В марте того же года на заседании Священного Синода принято решение об образовании и других общецерковных организаций. В марте 2010 г. состоялось заседание Комиссии по вопросам духовного образования и религиозного просвещения.

Возросший в последние десятилетия интерес к религии церковные деятели стремятся закрепить посредством усиления миссионерской деятельности, улучшения работы катехизаторских школ, более широкого использования печатных и электронных средств массовой информации, активизации деятельности церковных издательств. В декабре 2009 г. Священный Синод РПЦ

учредил ежегодный День православной книги. Первое празднование Дня православной книги прошло во всех епархиях Русской Православной Церкви. Издательский Совет РПЦ разрабатывает программу пополнения библиотечных фондов православной литературой. В 2009 г. вышло в свет новое издание Библии, по инициативе главы Белорусского Экзархата Филатера осуществляется перевод на белорусский язык Нового Завета. Состоялся православный семинар в Москве, обсудивший современные проблемы духовно-просветительской литературы по православию.

Многоплановая деятельность церковных организаций по развитию и расширению религиозного просвещения в странах СНГ не ограничивается сетью религиозных школ, она осуществляется в последние годы в стенах светских учебных заведений, что фактически противоречит конституции этих стран, в том числе Республики Беларусь, в которых законодательно закреплён принцип свободы совести и светский характер государственного образования.

Литература

1. Антология гуманной педагогики В.В. Зеньковского. – Москва, 2000.
2. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009.
3. Лисичкин, В.М. Свободомыслие и религиозный фактор – неравноправные компоненты в духовной культуре / В.М. Лисичкин // Романовские чтения – 7: сб. статей Международной науч. конференции / под общ. ред. А.А. Воробьева. – Могилев: УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 144-146.

Т.С. Лызлова (г. Смоленск, Россия)

СУДЬБА ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА СМОЛЕНЩИНЕ В КОНЦЕ XIX – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА

Смоленская земля считается исконно русской. Однако здесь на протяжении многих веков бок о бок с русскими жили представители различных национальностей: белорусы, евреи, латыши, поляки, цыгане и др. При этом еврейская диаспора занимала среди них первое место.

Несмотря на то, что Смоленская губерния лежала за пределами черты оседлости, на протяжении нескольких столетий численность евреев здесь растёт. В 1907 г. в одном Смоленске проживало 5 420 евреев, в 1909 г. эта цифра выросла до 6 004 чел., а к 1914 г. они составляли около 10 % из 70 711 жителей Смоленска. [1, с. 21, 30].

Подавляющее большинство смоленских евреев следовало своим ортодоксальным верованиям. Практически в каждом городе или местечке работала синагога, а порой и несколько. В одном Смоленске в начале XX в. было шесть иудейских молитвенных домов и три синагоги.

В октябре 1898 г. в Смоленске было организовано «Общество пособия бедным города Смоленска иудейского вероисповедания», председателем правления которого долгие годы был Н.В. Шварц. Общество оказывало не только материальную помощь нуждающимся. Им было открыто несколько ремес-

ленных мастерских, а в 1900 г. оно выступило с ходатайством «об открытии школы для бесплатного обучения бедных девочек». В январе 1902 г. усилиями общества в Смоленске была открыта еврейская библиотека-читальня. Также оно принимало активное участие в устройстве еврейских религиозных праздников [2].

После Октября 1917 г. в Смоленске, как и везде, наиболее активная группа евреев быстро воспользовалась предоставленной возможностью включиться в общественную и политическую жизнь. Осуществляют свою деятельность старые религиозные общественные и благотворительные организации, возникают новые религиозные партии. Так, в июне 1917 г. популярным раввином А.Ю. Фридманом было создано отделение религиозной ортодоксальной антисоветской партии «Агудас-Израэль» [3].

Деятельность «Общества пособия бедным города Смоленска иудейского вероисповедания» продолжается довольно активно до начала 1920-х годов. Целью Общества было «оказывать помощь деньгами в виде ежемесячных и единовременных пособий бедным, осужденным и красноармейцам». Структура Общества была следующей: на общем собрании избиралось Правление из 20 человек, которые в свою очередь выбирали Президиум. В Президиум в годы советской власти входили: председатель – З.Ш. Зингель, товарищи – С.М. Певзнер и И.Г. Смолянский, секретарь – Израилетан, казначей – Б.И. Завадский и делопроизводитель – Ш.Э. Банкин [4].

Членами Общества состояло около тысячи человек, которые платили взносы от 100 до 500 рублей, иногда делались единовременные взносы до 15.000 рублей. Собрания проводились в одной из синагог. Деньги распределялись как ежемесячные пособия до 2.000 рублей и единовременные в сумме до 30.000 рублей, предназначенные для организации торговли. Часто помощь оказывалась и натурой: мукой, дровами и прочими вещами, которые приобретались на деньги, имеющиеся в кассе Правления. На религиозные праздники, например, Пасха и Куши собирались миллионные средства для приобретения муки и мяса, которые распределялись среди осужденных и красноармейцев.

Существовали и добровольные пожертвования. Для их сбора были специальные сборщики, которые получали процент. Так, приблизительная сумма, полученная в осенние еврейские религиозные праздники 1920 г. составила около 1.100.00 рублей. С начала просители подавали письменные заявления, а потом деньги стали выдаваться на основании устных заявлений. Все выплаты заносились в специальные книги, из которых было видно, кому и сколько денег выдавалось [5].

При Обществе было и погребальное братство, которым заведовал С.А. Фарберов. Деньги за место на кладбище платили только богатые, которые шли на похороны бедных евреев и на расходы по содержанию кладбища [5].

С начала 1920-х годов по мере становления однопартийной системы начинается наступление не только на национальные партийные, но и на общественные и благотворительные организации. Советская власть уже не приветствовала существование и деятельность каких-либо самостоятельных организаций, в том числе и еврейских.

В феврале 1921 г. подотделом Юстиции Смоленского губисполкома было заведено дело на «Общество пособия бедным иудейского вероисповедания». В результате было выявлено.

Во-первых, Общество действовало незаконно. Читаем: «Все эти лица действуют по уставу, утвержденному царским правительством и местным губернатором; устав ныне нигде не зарегистрирован; отчеты никуда не отправлялись».

Во-вторых, указывался целый ряд противозаконных деяний Правления: «...кроме денежной помощи оказывалась помощь натурой... вопреки всем существующим декретам о запрещении частной торговли и продажи монопольных товаров, которые покупались на вольные деньги...» или «...не ограничиваясь такого рода деятельностью, Общество присвоило себе функции отдела социального обеспечения. Правление Общества умышленно развило спекуляцию и поддерживает частную торговлю путем выдачи из кассы сумм для организации торговли..., выдачи носили систематический характер...».

В-третьих, особое внимание и недовольство следственных органов обращается на категории лиц, с которыми работало Общество: «...обратило свое внимание на дома заключенных и красноармейские части. Осужденных спекулянты круглый год снабжали хлебом, а по праздникам горячей пищей... Среди красноармейцев велась пропаганда, они снабжались горячей пищей, причем обеды устраивались в синагоге. О размерах работ среди красноармейцев можно судить по следующим данным – на обед в последний праздник было куплено мясо на 200.000 рублей... Привлекая этим путем красноармейцев, вели среди них антисоветскую пропаганду и разлагали их как воинов рабоче-крестьянской власти».

Наконец, особым пунктом было выделена религиозная направленность работы: «Равнин Гинзбург не только знал, но и покровительствовал деятельности этого Общества, так как деятельность такового отвечает его антисоветским убеждениям. Ибо он говорит, что частную торговлю нельзя было сразу уничтожить, а постепенно; собрания членов Общества происходили у него в синагоге, он состоял членом Общества и даже получал от него пособия. Гинзбург является убежденным противником не только декрета об уничтожении частной торговли, а и многих других, так, например, по вопросу отделения церкви от государства он также не согласен с советским правительством и находит, что молитвенные дома и церкви должны иметь свои земли и капитал... Совершенно не считаясь с декретом о едином народном суде равнин Гинзбург присвоил себе функции такового и до сего времени производил суд по вопросам: о неуплате долга, ссора мужа и жены, по торговле и др. и получал за это вознаграждение» [6].

Понятно, что с подобными вещами органы советской власти мириться не собирались. Общество было закрыто, члены Президиума арестованы. Им были предъявлены обвинения в нелегальном существовании Общества и антисоветской деятельности. Вынесено постановление, что дело подлежит суду Революционного Трибунала, куда и передано.

Таким образом, в начале 1920-х годов большинство частных благотворительных организаций, созданных до революции и существовавшие в первые годы советской власти прекратили свою деятельность. Политически активной части еврейского населения остается перейти в местные структуры партии большевиков или искать себя в культурном строительстве.

Литература

1. Краткие хозяйственно-статистические сведения по Смоленской губернии. – Смоленск, 1912.
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО): Ф. 1. Оп. 6. Д. 17. Л. 5; Д. 256. Л. 1; Оп. 7. Д. 1049. Л. 80об.
3. ГАСО: Ф. 1. Оп. 6. Д. 54а. Л. 3-13, 21; Д. 47. Л. 2-2об.; Оп. 7. Д. 592. Л. 590-593 об.
4. Смоленский вестник. – Смоленск, 1917. – 16-17 июня.
5. ГАСО: Ф. 47. Оп. 1. Д. 1723. Л. 172, 179-80.
6. ГАСО: Ф. 47. Оп. 1. Д. 7. Л. 250-251.

Л.И. Мосейчук (г. Минск, Беларусь)

ОРГАНИЗАЦИЯ СИСТЕМЫ СРЕДНЕГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ УНИАТСКОГО КЛИРА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX вв.

Исторические документы подтверждают тот факт, что до 1743 г. на белорусских землях специальных униатских семинарий вообще не существовало.

Первая специализированная униатская семинария на белорусских землях была открыта Михаилом Казимиром Радзивилом 12 июля 1743 г. на базе базилианского монастыря в м. Новый Свержень Минского повета. Первоначально она была рассчитана на 12 учеников [1, с. 146]. Курс обучения ограничивался церковным пением, обрядословием, польским и славянскими языками, а также нравственным богословием. Все предметы преподавались на польском языке. Наиболее вероятно, что в период с 1795 по 1797 гг. занятия в семинарии были временно прекращены, поскольку за это время архивных данных о ее деятельности нет. В 1806 г. денежные доходы семинарии составили 661 руб. 81 коп. сер. В связи со снижением доходов уменьшилось и количество обучающихся семинаристов. Согласно архивным данным в 1817 г. их было 7 человек [1, с. 147], а к 1821 г. – не было ни одного [3, л. 35]. Семинария просуществовала до 1828 г.

Деятельность Сверженской семинарии затронула только небольшую область прилегающих территорий и не смогла в полной мере повлиять на общий уровень образования униатского духовенства.

После присоединения белорусских земель к Российской империи ситуация в 1799 и 1807 гг. начали работу две специальные униатские семинарии. Первая располагалась в м. Лавришево Навагрудского уезда, вторая в г. Полоцке.

Семинария в м. Лавришево Навагрудского уезда открытая 20 мая 1799 г. действовала при базилианском мужском монастыре, за счет доходов которого (составлявших 1026 руб. 88,5 коп. в год.) содержалось 20 клириков. В период с 1812 по 1813 гг. епархиальные клирики обучались в дер. Новый Двор, а клирики-базилиане в м. Лавришеве. После военного перерыва епархиальные клирики вновь вернулись в Лавришевскую семинарию (1814 г.) и обучались в ней вплоть до ее закрытия в 1828 г.

Управление семинарией, равно как и все преподаваемые предметы были в руках базилианских монахов [1, с. 147]. Семинаристы изучали догматическую

теологию, гомилетику, пение и литургику. Курс философии и теологии изучали два года. Кроме обязательных богословских предметов в Лавришевской семинарии изучали историю Католической Церкви и каноническое право. Преподавание осуществляли четыре базилианских монаха. В целом уровень подготовки семинаристов был не высок. Необходимо отметить, что в связи со снижением доходов семинарии после войны 1812 г. количество обучавшихся в ней сократилось до 12 человек [4, л. 5], а в 1821 г. – до трех [4, л. 33]. К сожалению, о ее деятельности мало что известно. Разрозненные архивные источники позволяют воссоздать общую картину существования данных учебных заведений оставляя открытыми вопросы связанные с общим уровнем подготовки поступающих в семинарию, точным числом окончивших ее, бытовыми условиями в которых проживали клирики, количеством и качеством преподаваемых предметов и т. п. Тем не менее, с уверенностью можно сказать, что это были семинарии дающие среднее образование, поскольку в перечень изучаемых предметов не были даже включены элементы начального, низшего образования.

Самой крупной и значимой униатской семинарией была Полоцкая («Белорусская»), открытая по настоянию униатского епископа Ираклия Лисовского (1784 – 1809 гг.) предназначалась для подготовки пастырей, хорошо знавших восточный обряд и славянский язык. За период своего существования с 1806 по 1839 гг. она подготовила несколько сотен образованный священников. К 1825 г. 13 ее воспитанников получили докторскую степень.

С 1828 г. обострились отношения с базилианским орденом. Высочайшим указом от 22 июля 1828 г. были образованы две униатские епархии: Белорусская и Литовская. В этой связи был закрыты Лавришевская и Новосверженская семинарии. Для окончательного отдаления белого униатского клира от базилианской системы образования в 1828 г. было принято решение создать вместо Лавришевской, Сверженской и Луцкой семинарий по образцу Полоцкой – семинарию Жировичскую [5, л. 1 об.] («Литовскую») на базе Жировичского монастыря *.

Семинария не являлась высшим учебным заведением, но была идеологическим центром распространения православной идеологии среди униатов. По словам ректора этой семинарии, в последствии епископа Минского, Антония Зубко: «в Жировичах все держали сторону православия» [2, с. 902-903]. По предписанию греко-униатской коллегии, правление Литовской семинарии сверяло служебники московский (православный) и униатский с греческим. Велась просветительская работа среди униатского духовенства в пользу православия, осуществлялся сбор «подписок» от священников в пользу объединения униатской и православной церквей.

Таким образом, с конца XVIII в. униатская система образования, поддерживаемая официальными кругами Российской империи, получила значительное развитие. Прежде всего предпринимаются меры по созданию учебных заведений повышенного типа для подготовки светского клира. В 1806 г. в Полоцке открыта Белорусская семинария, которая стала авторитетным учебным заведением. В Лавришеве начала работать Брестская семинария. Они

* Жировичская («Литовская») семинария просуществовала в м. Жировичи до 1845 г. и в августе 1845 г. была переведена в г. Вильно.

поставляли духовные кадры в свои епархии. Преподавали в них высокообразованные и опытные педагоги-профессора, как правило, из белорусской шляхты. В 1828 г. для подготовки нового поколения священников, которое бы подержало сближение и объединение униатской церкви с православной, создана Литовская семинария в Жировичах. В 1830 г. в Белорусской семинарии занималось 135 человек, Литовской – 180.

Литература

1. Radwan, M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796 – 1839). – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2004. – 504 s.
2. Каялович, М.О. О заслугах покойного митрополита Литовскаго Иосифа в деле русского образования в Западной России // Журнал Министерства народного Просвещения. – Часть СХL, 1867.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 136. – Оп. 1. – Д. 41260. – Визиты церквей и базилианских монастырей Литовской провинции. 1821 г. – Л. 35.
4. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Фонд 1263. – Оп. 1. – Д. 2. Журнал по докладу министра просвещения о духовных католических гимназиях (1818 г.).
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Фонд 823. – Оп. 2. – Д. 1504. Дело о преобразовании Жировичского монастыря в Литовскую епархиальную семинарию и о назначении в нее профессоров. 22.06. – 09.08.1828 г.

В.А. Одиноченко (г. Гомель, Беларусь)

О ПРОБЛЕМЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УЧРЕЖДЕНИЯХ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Сейчас, на наш взгляд, актуальным является не столько рассуждение о степени необходимости и формах взаимодействия религиозных организаций с учреждениями системы образования, сколько осуществление реальной практики этого взаимодействия и ее анализ. Поскольку, как показывает опыт, в этом вопросе существует очень большая опасность скатиться на уровень голых деклараций, которые никак не будут связаны с реалиями учебного процесса. Очень вредными и уведящими от существа проблемы являются, на наш взгляд, рассуждения о том, что изучение основ христианской культуры будет способствовать формированию духовности студентов, их воспитанию и т. д. Но и рассуждения с атеистических позиций, исходящие из того, что религия – враг разума и науки, также уведят в сторону.

Мы считаем, что преподавание основ христианской культуры в учреждениях системы образования следует рассматривать как проблему, поскольку дело это для нас новое, мы не знаем ни конкретных методик чтения этого курса, ни результатов к которому оно приведет. Безусловно, мы можем использовать опыт России и Польши, где аналогичные курсы читаются, и где есть какие-то результаты. Однако необходимо учитывать такой фактор как поликонфессиональность Беларуси. Если для наших соседей в какой-то мере можно применить формулу «поляк – католик, русский – православный», то для Беларуси

такой подход будет просто неадекватным, поскольку мы не можем назвать конфессию, которую можно обозначить как основу нашей культуры. На начало 2011 года на Беларуси зарегистрировано 3162 религиозные общины, из них 1545 – православные, 490 – католические и 1001 – протестантские.

Проблему представляет формулирование цели курса «Основы христианской культуры». Если таковой является формирование духовности студентов, то следует четко осознать, что это означает. Можно, конечно, говорить о духовности метафорически как совокупности высших способностей человека, но в христианстве понятие «духовность» имеет конкретный смысл и связано с понятиями «дух», «душа». Поэтому, на наш взгляд, следует приложить дополнительные усилия, чтобы связать «духовность» с нерелигиозными трактовками реальности, из которых исходят при чтении большинства курсов в учреждениях системы образования.

Если в качестве цели курса называется знакомство с мировой и национальной культурой, то это не вызывает сомнения. Действительно, значительная часть культуры построена на религиозной основе. Однако это можно осуществить в рамках истории, религиоведения, культурологии и других учебных дисциплин.

Если целью курса «Основы христианской культуры» считается формирование нравственности, то это вызывает наибольшие возражения. Во-первых воспитание не осуществляется через прослушивание того или иного курса. Во-вторых, сведение христианства к его воспитательной функции является крайним упрощением. Основная задача христианства – не сделать человека лучше, но спасти его. Как показывает опыт, моральные заповеди той или иной религии имеют значение только для ее приверженцев. Поэтому воспитывать в христианском духе студентов, большинство из которых религиозно индифферентно, является абсолютно бесполезным занятием.

Чтобы курс «Основы христианской культуры» (или какой-то иной с аналогичным названием) преподавался в школах, для этого необходимо готовить учителей. Как показывает мой опыт преподавания религиоведения, для основной массы студентов педагогических специальностей характерно ужасающее невежество в этой области. Во-первых, они не знают элементарных фактов из истории религии и культуры, и, во-вторых, в своих рассуждениях исходят из повседневных суеверий: веры в приметы, в сглаз, биополе, гороскопы, гадания и т. д. И со всем этим они пойдут в школы. Тем ни менее, у подавляющей массы студентов наблюдается устойчивый интерес к проблемам, изучаемым религиоведением. Поэтому, на мой взгляд, актуальным является гуманитарная подготовка студентов, чтение им таких курсов как «этика», «эстетика», «логика», «религиоведение». К сожалению, эти дисциплины в учебных планах отнесены к курсам по выбору, и они постоянно сокращаются. Хотя можно привести множество аргументов о необходимости чтения гуманитарных дисциплин в вузах. Относительно религиоведения это то, что элементарные знания о религиях необходимы для дальнейшей профессиональной деятельности студентов, особенно для тех, кто пойдет в школы; так называемые деструктивные культы работают в основном среди молодежи; студенты должны приобрести навыки бесконфликтного существования в плюралистичном с религиозной точки зрения обществе, а для этого хотя бы что-

то знать о вероучении и специфике поведения представителей различных конфессий.

Проблема состоит еще и в том, с каких мировоззренческих позиций будут читаться «Основы христианской культуры». В нашем университете данный курс в качестве факультатива читают православные священники. В принципе, у них это получается. Однако следует учитывать, что христианская культура с православной, католической и протестантской точки зрения выглядит по-разному. Кроме того, если человек священник, то его главной задачей не может быть простое изложение информации.

Я за то, чтобы осуществлялось взаимодействие между религиозными организациями и учреждениями системы образования, и в качестве спецкурсов студентам читались курсы по истории христианства, религиозной этике, философии и т. д. Однако при этом необходимо исходить прежде всего не из идеологических установок, но из потребностей того или иного факультета по подготовке специалистов.

Думаю, что дискуссия о степени целесообразности чтения курса «Основы христианской культуры» должна происходить на основе осмысления нашей ситуации. Есть официальная позиция, согласно которой примерно половину населения Беларуси составляют верующие, и примерно 80% из них – православные. На наш взгляд, здесь смешивается религиозная и культурная идентификация. Как правило, человек называет себя православным, потому что крещен в этой церкви, или потому, что «православие – национальная религия славян». Тем не менее, значительная часть населения страны, в том числе и студентов, относит себя к православию, и им необходимо дать возможность развивать свои религиозные взгляды (либо убедиться в их отсутствии).

Мы считаем, что взаимодействие религиозных организаций и учреждений системы образования должно прежде всего осуществляться на основе существующего законодательства. В статье 9 закона «О свободе совести и религиозных организациях» записано: «Национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии», и далее: «Учреждения образования в вопросах воспитательной деятельности на основании письменных заявлений родителей или лиц, их заменяющих (самих совершеннолетних обучающихся), во внеучебное время могут взаимодействовать с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Согласно статье 6 данного закона, «Религии и вероисповедания равны перед законом. Идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан».

Сейчас, соглашение о сотрудничестве подписано между Министерством образования и Белорусской православной церковью. В принципе, такая возможность есть у любой конфессии, хотя в отношении католиков и протестантов она является, на наш взгляд, весьма отдаленной. Но в любом случае, мы считаем, что при введении курсов религиозного содержания в учреждениях системы образования необходимо обсуждение этого вопроса, прежде всего среди студентов и преподавателей. Если же они будут введены чисто административным путем, то, вполне возможно, это вызовет неприятие, и их чтение потеряет всякий смысл.

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОМ ОБРАЗОВАНИИ В МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ

Международное право рассматривает религиозное образование в контексте права на свободу совести. Всеобщая декларация прав человека 1948 г. в статье 26 устанавливает, что «образование должно быть направлено к полному развитию человеческой личности и к увеличению уважения к правам человека и основным свободам. Образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами и должно содействовать деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира».

Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г. в части 3 ст. 18 провозглашает, что «... государства обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями». Аналогичные гарантии содержит Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах 1966 г. Декларация ООН о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений 1981 г. определяет, что нравственное воспитание детей определяют родители или опекуны в соответствии со своей религией или убеждениями (ст. 5.1). В соответствии с желаниями родителей ребенок имеет право на доступ к образованию в области религии или убеждений и не побуждается к обучению в данных областях вопреки желаниям его родителей (ст. 5.2). Ребенок должен воспитываться «в духе понимания, терпимости, дружбы между народами... уважения к свободе религии или убеждений других людей» (ст. 5.3).

На схожих правовых нормах базируется Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования, принятая Организацией Объединенных Наций в 1960 г.

Важными принципами регулирования прав и свобод в сфере религиозного образования являются необщезначительность и добровольность религиозного образования. Так, в ст. 5 Конвенции по борьбе с дискриминацией в области образования отмечено, что «никому в отдельности и ни одной группе лиц, взятой в целом, не следует навязывать религиозное обучение и воспитание, несовместимое с их убеждениями».

Институт прав и свобод человека содержит нормы, устанавливающие, что в сфере образования государство должно создавать всю совокупность институциональных условий для реализации гражданами права на образование. При этом осуществление образовательного процесса должно определяться интересами личности, общества и государства, и отнесением права на образование к совокупности основных прав человека.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ И ЮРИДИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУРРОГАТНОГО МАТЕРИНСТВА

Желание иметь потомство и продолжить свой род принадлежит к основному, заложеному природой инстинкту. Не очень благозвучный термин «суррогатное материнство» (лат. *surrogatus* – «поставленный вместо другого») означает все случаи, когда зачатие, вынашивание и рождение ребенка осуществляется с целью его передачи другим лицам для усыновления или удочерения.

Идея заменительного материнства, как ответа на проблемы бесплодия, не является открытием нашего времени, она возникла уже в древнем мире. По своду законов Месопотамии (Кодексу Хаммурапи), бесплодная женщина имела право дать свою служанку мужу, чтобы усыновить родившихся от этой связи детей. Такой случай зафиксирован даже в Библии: для того, чтобы выносить ребенка Авраама, жена которого Сара была бесплодной, как суррогатная мать была приглашена служанка из Египта Агарь (Бытие 16, 1-6); похожий случай Рахиль и Иакова – Бытие 30, 1-6). Когда раньше служанки, рабыни и наложницы вынашивали детей для своих хозяев, генетическими родителями ребенка были, конечно, отец-заказчик и сама суррогатная мать, а оплодотворение производилось путем полового акта.

Полное гестационное суррогатное материнство, при котором ребенка вынашивает не генетическая мать, а другая женщина, играющая роль заместителя, произошло в 1985 г. на базе развития вспомогательных технологий репродукции человека (экстракорпорального, т.е. внетелесного оплодотворения). После присуждения в 2010 году одному из пионеров ЭКО, Роберту Эдвардсу, Нобелевской премии по физиологии и медицине «за разработку технологии искусственного оплодотворения», суррогатное материнство стало еще более известным и популярным. В рамках этой программы, яйцеклетка бесплодной женщины (или донорская), оплодотворенная сперматозоидом супруга (или донора), имплантируется в матку третьего лица, суррогатной матери (в итальянском употребляется даже понятие *utero in affitto* – «матка в прокат»). Привлечение к рождению ребенка столь многих лиц делает суррогатное материнство самой сложной и дорогостоящей процедурой. Показаниями к ней чаще всего являются отсутствие матки и привычное невынашивание плода.

Использование суррогатного материнства обуславливает сложность этических, моральных, правовых и религиозных вопросов. Его сторонники исходят из права человека на частную жизнь и право иметь потомство. С их точки зрения, эта практика не отличается сильно от традиционного усыновления или удочерения. Указывают, что для многих пар это единственный способ иметь генетически «своего» ребенка.

Противники этой технологии убеждают, что суррогатное материнство несет за собой целый ряд острых биоэтических проблем, которые пока не имеют однозначного решения: редукцию избыточных эмбрионов, анонимность доноров, наличие нескольких родителей (юридических, биологических, вынашивающей матери). Согласно общепринятым положениям, доноров половых клеток не всегда рассматривают как истинных родителей. Законы большинства

стран мира на стороне суррогатных матерей, которые нередко отказываются после родов отдать ребенка генетическим родителям.

Многие считают, что суррогатное материнство на коммерческой основе является торговлей живым товаром и что ребенок, в данном случае, выступает объектом продажи. Суррогатное материнство – которое, в принципе, не лечит, а лишь «обходит» человеческое бесплодие – ведет к международному «лечебному туризму», и есть в медицинской области одним из самых рентабельных и перспективных источников прибыли.

Сложные правовые и этические вопросы возникают в случае, когда ребенок рождается больным или инвалидом. Даже если суррогатная мать, согласно закону, является абсолютно здоровой и соблюдает режим, выполняя все рекомендации специалистов, – нет никаких гарантий, что во время беременности не возникнут, вследствие генетических, экологических или других причин, осложнения со здоровьем ее или ребенка.

Против суррогатного материнства и против ЭКО выступают представители большинства религий, объясняя это вмешательством данных процедур в ценность, достоинство и неприкосновенность человеческой жизни и защищая святость брака и семьи. Согласно христианской позиции, даже если суррогатное материнство осуществляется на некоммерческой основе, оно противостоит естественное и морально недопустимое. Его пагубность заключается в нарушении целостности личности, исключительности брачных отношений (допуская вторжение в них третьей стороны), в разрушении глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем во время беременности, в превращении детей в подобие товара и др. [См. Архиерейский Собор, Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, Москва 2000 г., Статья XII. 4].

В мировом медицинском масштабе нет единого мнения о суррогатном материнстве. О его запрещении говорится в декларации Всемирной Медицинской Ассоциации [ВМА, Декларация о правах человека и свободе личности, Брюссель 1985 г.] Согласно Европейской Биоэтической Конвенции, суррогатное материнство с денежной компенсацией нарушает положение о неотчуждаемости человеческого тела: *«Тело человека и его части не должны как таковые являться источником получения финансовой выгоды»* [Совет Европы, Конвенция о правах человека и биомедицине, Овьедо 1997 г., Статья 21].

Юридический статус суррогатного материнства в мире очень разнообразный. В некоторых странах оно защищено законом и является официальной медицинской процедурой, а договор о денежной компенсации считается личным делом пациентов (в Российской Федерации, Украине, Беларуси, Казахстане, Грузии, Южно-Африканской республике, Индии, большинстве штатов США). В других государствах суррогатное материнство разрешено только на альтруистической и некоммерческой основе (в Великобритании, Дании, Испании, Нидерландах, Венгрии, Израиле, Японии, Гонконге, Австралии, отдельных штатах США, Канаде). В еще иных местах мира оно полностью запрещено (в Австрии, Германии, Швеции, Франции, Норвегии, Италии, Швейцарии, некоторых штатах США, Китае, Саудовской Аравии). Есть и страны, где использование «метода альтернативной беременности» до сих пор остается недостаточно урегулированным, хотя имеет место (в Бельгии, Греции, Ирландии, Финляндии, Польше).

К белым пятнам большинства законодательств по вопросам суррогатного материнства, не нашедшим пока однозначного решения, можно отнести использование программ суррогатного материнства парами, не состоящими в законном браке, оплодотворение одиноких женщин с использованием донорских половых клеток, реализацию «репродуктивных прав» одиноких мужчин, доступ к этой технологии для лиц с так называемой «нестандартной сексуальной ориентацией» и др. Многие законы не оговаривают ситуацию, которая может возникнуть в случае развода или смерти генетических родителей до рождения ребенка.

Демографические процессы, происходящие в современном обществе, а также стремительное развитие репродуктивной медицины, нуждаются в добросовестном морально-этическом и социологическом анализе, а также в более последовательном законном регулировании родительского статуса.

Литература

1. Афанасьева, Е.Г. У истоков человеческой жизни: правовые аспекты. – М., 1994.
2. Григорович, Е.В. Суррогатное материнство: за и против // Юрист. 1999. – № 4.
3. Иваева, Э.А. Суррогатное материнство: правовое и нравственное измерение проблемы // Медицинское право. – 2008. – № 3.
4. Кириченко, К.А. Современные теории оснований возникновения родительских прав // Семейное и жилищное право. – 2008. – № 6.
5. Майфарат, А.В. Суррогатное материнство и иные формы репродуктивной деятельности в новом Семейном кодексе РФ // Юридический мир. – 2000. – № 2.

О.Г. Румко (г. Минск, Беларусь)

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ «ПОЛОЦКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» В 1872 – 1874 гг. (по материалам Д.И. Довгялло)

Вопрос об изучении и публикации статей о церковно-религиозной жизни Полоцко-Витебской епархии с ее богатым историческим прошлым поднимался духовенством во главе с законоучителем Витебской гимназии отцом Д.И. Преображенским еще в 1863 – 1864 гг. Тогда же официально было принято решение о создании местного самостоятельного печатного религиозного органа и составлена программа издания. Однако окончательно реализовать проект по созданию «Полоцких епархиальных ведомостей» (далее – ПЕВ), из-за финансовых и других трудностей, удалось лишь в 1874 году.

Впервые проблему изучения истории создания «Полоцких епархиальных ведомостей» затронул в конце XIX в. знаменитый белорусский историк, архивист и археограф Дмитрий Иванович Довгялло (1868 – 1942), который внес большой вклад в развитие источниковедения истории Беларуси в конце XIX – первой четверти XX в. Самый полный труд, содержащий материалы о жизни и деятельности Д.И. Довгялло – это монография М.Ф. Шумейко «Архивист и археограф Дмитрий Иванович Довгялло» [1; 2].

Одним из наиболее интересных и ценных его произведений являются «Материалы для истории местной Витебской прессы» [3]. В данном очерке

автор объединил свои публикации из «Витебских губернских ведомостей» за 1899 г. №№ 215, 218, 224, 235, 272, 284, 285, содержащие сведения об истории создания ПЕВ в 1872 – 1874 гг.

Согласно «Материалам...», ПЕВ были печатным органом местного православного духовенства (ведомства) Полоцко-Витебской епархии. Создание местного духовного печатного органа было исключительным явлением и даже своеобразной роскошью для епархии, которая была «очень невелика по числу приходов, и сравнительно очень бедна» [3, с. 5].

Во время съезда духовенства Полоцко-Витебской епархии 16-18 мая 1872 г., впервые после долгого перерыва, на обсуждение был вынесен вопрос о возобновлении работы по изданию местного церковного печатного органа – епархиальных ведомостей. Данную проблему поднял депутат съезда, известный священник витебской Ильинской церкви, Матвей Иванович Красовицкий [3, с. 34].

Уже в 1872 – 1873 гг. были сделаны первые практические шаги в данном направлении. Так, архиепископ Полоцкий и Витебский Савва постановил: деньги в размере 1 руб. 50 коп., получаемые консисторией от каждой церкви епархии «на печатание» циркулярных распоряжений епархиального руководства, направить на первоначальное создание епархиальных ведомостей. 9 января 1873 г. консистория уже настаивает, чтобы кто-либо из профессоров Витебской духовной семинарии стал редактором и корректором будущей газеты [3, с. 35].

В ответ на данное требование секретарь правления семинарии, изучив структуру церковно-религиозных изданий других епархий, внес следующие предложения по будущим епархиальным ведомостям Полоцко-Витебской епархии: «епархиальные ведомости могут заключать отделы: 1) официальный – распоряжения правительства и местного епархиального управления; постановления семинарского и училищного правлений, нужные для сведения духовенства; действия духовно-училищных съездов в епархии, попечительства о бедных духовного звания, благочиннических съездов и советов, церковно-приходских попечительств и братств. 2) неофициальный – слова, речи, катехизаторские беседы проповедников; статьи по истории местной церкви, по археологии, этнографии и другие духовно-нравственного содержания; апологетические и описательные статьи по расколу; статьи, известия и выдержки из периодической печати из жизни русской православной церкви и местной; объявления. Программа должна быть утверждена Св.Синодом, неофициального отдела может не быть» [3, с. 36-37].

12 января 1873 г. на заседании консистории произошло обсуждение данных предложений, и было решено принять программу. Редакторство (причем безвозмездное) взял на себя М.И. Красовицкий, сотрудниками по неофициальному отделу становились профессор и учителя Витебской семинарии. Газету решили назвать «Витебские епархиальные ведомости» [3, с. 41]. Размер каждого номера определялся в два и более печатных листа. Печатать газету бралась витебская типография Малкина по цене 12 рублей за лист [3, с. 39]. Подписка в размере 5 рублей в год на местные епархиальные ведомости объявлялась обязательной для всех 293 церквей (1465 руб.), 4 духовно-учебных заведений (20 руб.) и консистории (5 руб.). Сумма подписки (1496 руб. в год) полностью шла на издание газеты (других источников финансирования не предполагалось) и распределялась следующим образом:

- 576 руб. – «за печатание»: на типографские расходы и бумагу;

- 914 руб. – расходы по корректуре (200 руб.), наем писца (120 руб.), рас-
сильного (40 руб.), на канцелярские и мелкие расходы (60 руб.), полистная оп-
лата авторам статей (не выше 15 руб.), почта и другие расходы редакции [3, с. 40].

Прием, хранение и расходование денежных средств осуществляла редак-
ция с условием предоставления ежегодного финансового отчета [3, с. 38-41].
Сама редакция располагалась в Витебске сначала при духовной консистории,
а затем (с 1884 г.) – при духовной семинарии [3, с. 46, 57].

Приступая к работе, М.И. Красовицкий пригласил двух помощников – пре-
подавателя Закона Божьего Витебской гимназии, автора проекта епархиаль-
ных ведомостей 1864 г. Д.И. Преображенского и преподавателя семинарии
священника Петра (Виноградова), который, однако, вскоре вышел из состава
редакции. М.И. Красовицкий и Д.И. Преображенский вдвоем составили окон-
чательную программу издания и назвали его «Полоцкие епархиальные ведо-
мости» [3, с. 42]. Под таким заглавием газета просуществовала до 1917 года.
Проект был утвержден Св. Синодом, который разрешил издавать ПЕВ с 1 янва-
ря 1874 года [3, с. 42].

Первый редактор ПЕВ отец Матвей (Красовицкий) высказал следующие
мысли о задачах местной епархиальной газеты: «ведомости должны прежде
всего удовлетворять местным потребностям духовенства и епархии, раскры-
вать прошедшую и настоящую жизнь края, выяснять быт и духовность населе-
ния, быт и деятельность самого духовенства» [3, с. 50].

ПЕВ печатались по 400 экземпляров ежегодно на 900-950 страницах.
В год расходилось по подписке 380-385 экземпляров издания. 90 экзempla-
ров бесплатно рассылались в различные учреждения, в редакции других епар-
хиальных ведомостей и журналов, в бедные церкви, архиереям и некоторым
высокопоставленным лицам из светского руководства [3, с. 53]. Местное духо-
венство руководствовалось «Полоцкими епархиальными ведомостями» в прак-
тической жизни, издание помогало священству и монашествующим епархии
быть «исправными» с официальной стороны своей жизнедеятельности.

Литература

1. Шумейко, М.Ф. Архивист и археограф Дмитрий Иванович Довгялло // М.Ф. Шу-
мейко. – Минск: БелНИИДАД, 2002. – 164 с.
2. Сорокопыт, А. Жизнь и деятельность Д.И. Довгялло // А. Сорокопыт. – Электрон-
ный ресурс. – Код доступа: <http://www.proza.ru/2009/12/09/397>. – Дата доступа:
16.01.2011.
3. Довгялло, Д.И. Материалы для истории местной Витебской прессы. А. Духов-
ный орган // Д.И. Довгялло. – Витебск: Губерн. типолитогр., 1899. – 82 с.

Н.А. Рябцева (г. Гомель, Беларусь)

РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ В БССР В ДОВОЕННЫЕ ГОДЫ

После Октября 1917 г. начинается революционная ломка всего старого,
особенно перестройка системы образования на основе программных поло-
жений большевистской партии: тесная связь образования с социально-эко-

номическими и политическими преобразованиями и права всех народов на образование на родном языке; принцип преемственности всех звеньев системы образования; ликвидация неграмотности и малограмотности; получение образования за счет государства. Сразу были проведены мероприятия по ликвидации сословных, религиозных, национальных и других привилегий. Согласно декретам Советской власти были ликвидированы старые дореволюционные органы образования и просвещения и начал создаваться новый аппарат управления культурным строительством. Все учебные заведения стали подчиняться отделам народного образования губернских и повтовых Советов. 27 января 1917 г. был создан Комиссариат просвещения Западной области. В начале 1918 г. началась ликвидация Виленского учебного округа. Было запрещено преподавание религии и выполнение религиозных обрядов, введено новое правописание.

В конце 1918 г. в Беларуси начинает создаваться новая система образования, соответствующая «Положению о единой трудовой школе РСФСР». Школа должна была стать светской, общеобразовательной, бесплатной, обязательной на всех ступенях, с совместным обучением мальчиков и девочек. Создавалась единая трудовая школа двух ступеней: первая – с пятилетним сроком обучения охватывала детей в возрасте 8-13 лет, вторая – с четырехлетним сроком обучения для подростков 13-17 лет.

Учитывая трудности времени и материальные возможности, Наркомат просвещения БССР, начиная с 1921 г., стал считать семилетнюю общеобразовательную школу основным типом массового учебного заведения в республике. Вся система народного образования должна быть тесно связана с производством. Школа второй ступени была разделена на 7-летнюю общеобразовательную и профессиональную школы, которые охватывали детей от 8 до 15 лет и готовили их к специальному образованию. На базе семилетки действовали 3-4-летние техникумы, а затем – высшие учебные заведения (3 года обучения).

Однако, несмотря на значительные успехи в области образования в первые годы после Октября 1917 г., положение школы и просвещения было тяжелым: школ было недостаточно, чтобы в них могли учиться все дети школьного возраста; не хватало учителей. И только после 1920 г., когда территория Беларуси была освобождена от белополяков, начинается заново строиться единая школа, разрабатываются мероприятия по ликвидации неграмотности и малограмотности. При Наркомате просвещения была создана комиссия по ликвидации неграмотности.

Работа государственных заведений, общественных объединений, товариществ по ликвидации неграмотности и малограмотности продолжалась все довоенное время. Были созданы сотни новых ликпунктов (пункты по ликвидации неграмотности) и школ малограмотных, вечерних школ для взрослых, школ повышенного типа. Однако до 1941 г. неграмотность в республике не была целиком ликвидирована. Более успешно в Беларуси решался вопрос о развитии системы обязательного всеобщего начального образования. С 1931/32 учебно-года 90 % детей в возрасте 8-11 лет были охвачены начальной школой.

Соответствующие меры принимались и по увеличению количества учителей, а также качества их подготовки. Уже в начале 30-х годов количество педтехникумов и обучающихся в них увеличилось почти в два раза. Характерной чертой таких учебных заведений была многоотраслевая подготовка: индустри-

альная, внеклассная, дошкольная, музыкально-педагогическая, художественно-педагогическая и физкультурная. В 1937 г. было принято решение о переименовании педтехникумов в педучилища, поскольку они не ставили своей задачей дать обучающимся техническое образование. В этот период увеличивается также и количество высших педагогических учебных заведений. Пединституты начинают работать в Гомеле, Могилеве, Минске. В 1931 г. был создан Республиканский институт повышения квалификации кадров народного образования. Во всех областных центрах были организованы институты усовершенствования учителей.

Кроме дневной формы обучения в кон. 20-х годов вводится система заочного и вечернего высшего образования [3, с. 144].

Значительную роль в подготовке высококвалифицированных преподавателей сыграл БГУ, который был основан в 1921 г. Если в 1932 г. им было подготовлено 426 преподавателей, то в 1941 г. – почти 2 тысячи.

Рассматривая историю развития образования послеоктябрьского периода, нужно отметить, что в 20-е годы в БССР начала проводиться политика белорусизации. Официальный курс на осуществление этой политики начался в 1924 г., когда пленум ЦК КП(б)Б наметил широкую программу национально-культурного возрождения. В 1924 – 1925 гг. Наркому просвещения поручалось провести следующие мероприятия: ввести белорусский язык в качестве обязательного во всех школах; в вузах открыть специальные кафедры по изучению истории развития Беларуси; при приеме в вузы и техникумы требовались знания белорусского языка. Разворачивалась работа по белорусизации профшкол, техникумов. Пример в этом деле показывали учебные заведения педагогического профиля, которые готовили педагогические кадры.

Наряду с осуществлением политики белорусизации не ущемлялись права национальных меньшинств. В резолюции «По вопросу о местных языках» было признано равноправие белорусского, еврейского и польского языков, что дало возможность всем национальностям республики развивать свою культуру на родном языке. Еврейскому и польскому населению была дана возможность пользоваться родным языком в школах и государственных учреждениях. В 1926 – 1927 гг. в БССР работало три еврейских педтехникума. Началась подготовка учителей для работы в белорусских школах с преподаванием польского языка. С целью подготовки национальных кадров высшей квалификации при педагогическом факультете БГУ работали еврейские и польские секции [2, с. 93].

В нач. 30-х годов языковая политика партийно-государственной власти носила противоречивый характер. С одной стороны, много говорилось о необходимости развития национального языка, с другой – набирала силу тенденция свертывания сферы его функционирования в школах, вузах, печати, деятельности партийных советских и хозяйственных органов. Языковая политика все более начала носить черты дореволюционной, когда в принудительном порядке вводился русский язык. Насаждаемая сверху, эта политика не встречала сопротивления снизу. Национальная интеллигенция была уничтожена, а оставшиеся в живых вынуждены были подчиниться. В кон. 30-х годов окончательно был снят вопрос о работе высших и средних специальных школ на белорусском языке. В белорусский язык вводились русские слова, фонетические, морфологические и даже специфические особенности [1].

Как видно из приведенных примеров, в развитии образования и просвещения в БССР за довоенные годы были достигнуты определенные результаты. Но в конце 20-х – начале 30-х годов усиливается натиск со стороны партийных и государственных органов. В общей атмосфере подозрительности и доносов многие учителя были обвинены в «буржуазном национализме» и лишены права преподавать в школе, техникумах, училищах.

Литература

1. Лыч, Л.М. Беларусізацыя 20-х гадоў / Л.М. Лыч // Маладосць. – 1995. – № 11-12.
2. Рябцева, Н.А. История белорусской культуры: учеб-метод. пособие для студентов всех специальностей / Н.А. Рябцева; М-во образования Респ. Беларусь, Белорус. гос. ун-т трансп. – Гомель: БелГУТ, 2011. – 189 с.
3. Рябцева, Н.А. Белорусоведение: пособие для студентов вузов / Н.А. Рябцева; М-во образования Респ. Беларусь, Белорус. гос. ун-т трансп. – Гомель: БелГУТ, 2002. – 256 с.

Н.В. Самосюк (г. Брест, Беларусь)

СИНОДАЛЬНЫЕ ИЗДАНИЯ УЧЕБНЫХ ПОСОБИЙ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЗАКОНА БОЖЬЕГО ВО ВТОРОЙ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

Закон Божий являлся обязательным предметом в общеобразовательных школах и гимназиях Второй Речи Посполитой. Церковные власти заботились об уровне преподавания Закона Божьего, поэтому особое внимание уделяли учебной литературе.

В 1924 г. учебный комитет при Священном Синоде приступил к изданию на русском языке учебников, составляющих в целом систематический курс, разработанный для православных детей в общеобразовательных школах. В соответствии с выработанной программой к печати были подготовлены следующие учебники: 1) «Первоначальное наставление в Законе Божием»; 2) «Священная история Ветхого Завета»; 3) «Священная история Нового Завета»; 4) «Учение о богослужении»; 5) «Катехизис. Часть 1. О Вере»; 6) «Катехизис. Часть 2. О Надежде и Любви»; 7) «Краткая история Православной Церкви». За 1924 – 1925 г. они все были изданы. Содержание изданий было расширено по сравнению с российскими дореволюционными учебниками по Закону Божьему. Духовные власти стремились максимально удешевить издания и сделать их более доступными. Стоимость варьировала в зависимости от наличия либо отсутствия переплета и первоначально не превышала 1 злотаго. Данные издания пользовались большим спросом и уже в 1926 г. учебники для первых двух классов были дополнены и переизданы [4, с. 26].

Особое внимание духовные власти уделяли изучению церковно-славянского языка. В 1925 г. учебный комитет издал пособие: «Русско-славянский букварь и первое наставление в Законе Божием» [1, с. 576]. Пособие, выдержавшее несколько изданий, было переведено на украинский и белорусский языки [4, с. 23].

В 1928 г. Священный Синод принял решение о преобразовании существовавшей при нем с 1925 г. комиссии для перевода Священного Писания на украинский язык в переводческий комитет с 5 секциями: украинской, белорусской, русской, польской и чешской. Одним из приоритетных направлений комитета являлся перевод учебников и пособий по Закону Божьему. На чешском языке синодальная типография издала учебники для 1-4 классов, а также краткие молитвы [3, с. 608].

К 1932 г. были переведены и изданы на польском и украинском языках учебники для 1-7 классов общеобразовательных школ. Кроме того, в 1927 г. синодальной типографией были изданы на украинском языке два учебника О. Белоусенко: «Старий Заповіт. Біблійна історія для шкіл середніх» и «Новий Заповіт. Біблійна історія для шкіл середніх» [4, с. 27].

Дополнением к учебникам на польском языке являлись пособия: «Modlitwy codzienne dla dzieci prawosławnych», «Mały modlitewnik dla dzieci prawosławnych». В них славянский текст молитв был напечатан параллельно латинским и кириллическим алфавитом. Необходимо отметить, что данные издания неоднократно переиздавались. В частности, в 1933 г. пособие «Modlitwy codzienne dla dzieci prawosławnych» было дополнено 10 священными изображениями и переиздано шестой раз. Стоимость пособий составляла 20 грошей [7, с. 4].

В 1926 г. кандидатом богословия С. Павловичем в Вильне был издан первый на белорусском языке учебник по Закону Божьему – «Свяшчэнная гісторыя Старога Запавету. Падручнік для пачатковых беларускіх школ і малодшых клясаў гімназій». Несмотря на то обстоятельство, что учебник был предназначен для начальных классов белорусских школ и младших классов гимназий, автор, учитывая отсутствие подобных пособий на белорусском языке, ввел значительное количество материала, соответствующего более старшему возрасту, отметив этот материал мелким шрифтом. Издание было выполнено на хорошей бумаге, крупным шрифтом и содержало 11 иллюстраций и 2 географические карты. Все желающие могли приобрести учебник в варшавском синодальном складе либо непосредственно у автора. Стоимость составляла 2 злотых и 50 грошей. Учебник был высоко оценен православной властью и общественностью: «...мы должны всемерно пользоваться им (учебником) для внедрения в души подрастающего поколения высоких заветов христианства на родном для него языке» [2, с. 490]. Через десять лет в синодальной типографии стараниями С. Павловича была издана «Свяшчэнная гісторыя Новага Запавету. Падручнік для беларускіх школаў і самаадукацыі». Известны факты подготовки рукописей учебников Закона Божьего на белорусском языке приходскими священниками. 13 марта 1934 г. Виленская духовная консистория рассматривала подготовленного священником из Докшиц Степаном Бегуном рукопись учебника, который не был издан синодальной типографией по причине несоответствующего перевода и богословских ошибок. Известно, что над школьными учебниками по религии работал протоиерей А. Ковш [9, с. 199].

Первым изданием для гимназий являлась книга А. Мироновича «Записки по православному христианскому вероучению», изданная в 1928 г. синодальной типографией. «Православное христианское вероучение» и «Православное христианское нравоучение» представляли собой краткие руководства для 7 и 8 классов гимназий. В 1934 г. данные учебники были переизданы. В 1936 г.

было издано пособие под названием «Записки по православному христианскому нравоведению», автором которого являлся священник А. Семенюк [8, с. 589].

В 1931 г. синодальная типография в качестве наглядного пособия для преподавания Закона Божьего издала 50 картин, иллюстрировавших наиболее важные события библейской истории. Картины были предназначены для общеобразовательных школ, а также младших и средних классов гимназий. Подписи под картинами были представлены на 4 языках: церковно-славянском, польском, украинском и белорусском. Стоимость картин составляла 15 злотых. Постановление Священного Синода от 18 октября 1932 г. обязало законоучителей приобретать данное пособие и активно использовать в преподавании Закона Божьего.

Все издания синодальной типографии поступали в варшавский синодальный склад, который занимался распространением учебников по Закону Божьему как на территории Польши, так и за ее пределами. Законоучителям было предоставлено право выбирать те учебные пособия, которые наиболее подходили местным условиям. Объявления о новых изданиях регулярно размещались на страницах «Воскресного чтения». Покупателям, приобретавшим более 10 экземпляров, склад предоставлял скидки [6, с. 212].

Учебные пособия по Закону Божьему для общеобразовательных школ были изданы в соответствии с программой на русском языке и стали основой для аналогичных изданий на украинском и польском языках. На украинском языке существовали учебники, автором которых являлся О. Белоусенко. Дополнением к учебникам на польском языке были сборники молитв. На чешском языке было издано всего несколько учебников. Автором двух учебников на белорусском языке являлся С. Павлович. Учебные пособия для гимназий были немногочисленны – всего было издано 4 учебника. Таким образом, в межвоенный период в Польше были изданы учебные пособия по Закону Божьему на 5 языках.

Литература

1. Библиографические заметки // Воскресное чтение. – 1925. – № 36. – С. 576.
2. Библиографические заметки // Воскресное чтение. – 1926. – № 31. – С. 490.
3. Законоучительское и просветительское дело // Воскресное чтение. – 1928. – № 44. – С. 608.
4. Лабынцев, Ю., Щавинская, Л. Православная литература Польши (1918 – 1939 гг.) / Ю. Лабынцев, Л. Щавинская. Рос. акад. наук. – Минск: Нац. б.-ка Беларуси, 2001. – 304 с.
5. Объявление // Воскресное чтение. – 1924. – № 11. – С. 175.
6. Объявление // Воскресное чтение. – 1925. – № 14. – С. 212.
7. Объявление // Воскресное чтение. – 1933. – № 25. – Обложка. – С. 4
8. Семенюк, А. Записки по православно-христианскому нравоведению / А. Семенюк // Воскресное чтение. – 1936. – № 37. – С. 589.
9. Шырокава, М. Сяргей Паўловіч – асьветнік і перакладчык / М. Шырокава // Спадчына. – 2000. – № 4. – С. 194-203.

ОБРАЗОВАНИЕ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНОГО ОБЩЕСТВА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Для каждого сколько-нибудь наблюдательного человека очевидным становится факт все большего умножения в обществе людей, жизненные ориентации которых вращаются исключительно в плоскости материальных потребностей. Главным действующим лицом в широкой общественной практике становится социальный тип особого рода – «человек экономический».

По мнению исследователей, человек экономический по своей сути прагматичен и эгоистичен, его целью является рентабельное дело, поэтому все, что выходит за рамки рыночной рациональности не является для него интересным, значимым. Окончательное преобладание в обществе типа личности именуемого «хомо экономикус» приведет к утрате многих достижений, которые накоплены человечеством за предыдущую историю существования, к стопорам социокультурного развития.

Эта проблема напрямую касается образования. Экономоцентризм, свойственный современному обществу, способствует тому, что современный человек скрупулезно высчитывает собственные сиюминутные выгоды, не желая сколько-нибудь увеличивать затраты, расходы, уменьшающие его нынешнюю прибыль. Вложения в будущее – это тоже уменьшение дохода в настоящем, а потому долгосрочные перспективы никто не хочет оплачивать – ни отдельный гражданин, ни крупный капитал, пребывающий в дне сегодняшнем, ни экономически ориентированное государство. В связи с этим образование сегодня также как и многие другие, принципиально не рыночные феномены, сведено до статуса «образовательных услуг», переводиться на самоокупаемость, что фактически подрывает самые его основы, ухудшает качество.

Современные исследователи обращают внимание на то обстоятельство, что происходящая во всем мире реформа образования является выражением превращения его из феномена культуры в фактор экономики и технологии, дабы готовить не личностей для социума, а агентов для техноса. Из «фабрики мыслей» университеты превращаются в «фабрики информации», а вернее – в универсамы по ее рекламе и продаже, в «предпринимательские университеты» [1].

Как справедливо отмечает Э. Фромм, рыночный тип мышления имеет глубокое влияние на систему образования: здесь «От начальной до высшей школы цель обучения состоит в том, чтобы накопить как можно больше информации, главным образом, полезной для целей рынка. Студентам положено изучить столь многое, что у них едва ли остается силы и время думать. Не интерес к изучаемым предметам или к познанию и постижению как таковым, а знание того, что повышает меновую стоимость – вот побудительный мотив получения более широкого образования» [2, с. 78-79].

Современными экономистами при выборе вида образования, будущей профессии рекомендуется использовать учетно-бухгалтерскую логику точных цифр. «Сначала индивид определяет оптимальный объем образования для каждой данной профессии; затем он выбирает профессию, которая при оп-

тимальном для нее объеме образования дает самую высокую приведенную оценку (стоимость) пожизненных заработков.

Равновесие спроса и предложения образовательных инвестиций достигается в точке, в которой предельная норма отдачи инвестиций в человеческий капитал равна предельным издержкам их финансирования и в которой норма отдачи равна процентной ставке. Оптимальный уровень инвестиций в образование определяется такой предельной нормой отдачи, при которой приведенная стоимость издержек образования становится равна стоимости доходов от него» [3, с. 33].

Итак, норма отдачи, выраженная в денежном эквиваленте, рассчитанная на предполагаемое количество лет жизни. И никаких тебе мучительных поисков будущего пути, склонностей и талантов, самореализации и служения обществу. Ведь профессия во многом определяет образ жизни. Публичная она или предполагающая мало контактов, творческая или связанная с механическим воспроизводством – все это не имеет сколько-нибудь существенного значения при экономическом подсчете выгод. А уж такие категории как священная профессия, о чем хорошо было известно традиционному обществу, (в традиционном обществе священными считались профессии пахаря, священника, учителя, воина; в то время как лицедейство относилось к числу наименее уважаемых родов занятий) вообще не применимы в данной логике, поскольку священное не переводимо на язык цифр.

Здесь интересно обратить внимание на такое обстоятельство, что научные исследования, проведенные в разное время по проблеме о, если можно так выразиться, «рентабельности системы образования», экономической выгодности его для общества, по мере усиления в социальных системах власти рынка, претерпевают существенные изменения в своих фундаментальных выводах по данному вопросу.

Так, в России, еще в XIX в. был издан сборник, в котором ведущие экономисты того времени И.И. Янжул, А.И. Чупров и др., пытались дать экономическую оценку образованию: «Затраты на образование не представляют собой акта филантропии, а являются лишь непосредственным удовлетворением потребности страны в интересах прогресса ее производительных сил. Богатство и процветание России зависят от качества и уровня образования ее народа» [цит. по 4, с. 32].

Проведенные во второй половине 80-х годов в США исследования (под эгидой американского Совета по образованию) на тему «Экономическая ценность высшего образования» имеют все еще *благоприятный исход* для самого образования: американские специалисты в области экономики Л. Лесли и Б. Бринкман сделали вывод, что инвестиции в высшее образование полностью окупаются и приносят ощутимые выгоды частным лицам [4].

Однако уже к середине девяностых годов образование вообще и высшее образование в частности, ставятся на подозрение, обвиняются в «нерентабельности», невыгодности для человека и общества.

Так, известный специалист в области экономики образования, главный специалист департамента «Человеческих ресурсов» Всемирного Банка, Г. Псахаропулос в своем докладе «Отдача на инвестиции в образование» за 1993 год делает вывод о том, что социальная отдача образования в целом заметно сокращается по мере возрастания национального дохода в силу возрастания

связанных с ним совокупных расходов на обучение. «Отдача начального образования гораздо выше, чем отдача от среднего образования, а последняя выше, чем отдача от высшего образования. Важным обоснованием такого вывода является величина расходов: университетское образование стоит гораздо дороже в расчете на одного студента, чем начальное и среднее образование в расчете на одного ученика» [5, с. 32]. Вот такая политэкономия.

Таким образом, «свободная рука рынка» приводит в состояние деградации и кризиса все те социальные отношения и практики, которые прямо не направлены на решение задачи приращения капитала, а «нерентабельно» растрачивают свои ресурсы в пользу обеспечения качества жизни широких слоев общества.

Литература

1. Кутырев, В.А. Человеческое и иное: борьба миров / В.А. Кутырев. – М.: Алтейя, 2009. – 264 с.
2. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: Коллегиум, 1992. – 256 с.
3. Беккер, Г.С. Человеческое поведение. Экономический подход // Human behavior. Econometrical approach / Гэри С. Беккер. – М.: ГУВШЭ, 2003. – 671 с.
4. Добрынин, А.И., Дятлов, С.А., Цыренова, Е.Д. Человеческий капитал в транзитивной экономике: формирование, оценка, эффективность использования / А.И. Добрынин, С.А. Дятлов, Е.Д. Цыренова – СПб.: Наука, 1999 – 309 с.
5. Дятлов, С.А. Человеческий капитал в системе современной экономики: автореф. дис. ...д-ра экон. наук: 08.00.01 – / С.А. Дятлов. – СПбУЭФ, 1995. – 46 с.

Л.П. Симоненко (г. Гомель, Беларусь)

НАУКА И РЕЛИГИЯ О СУЩНОСТИ ЗДОРОВЬЯ И БОЛЕЗНИ

Здоровье и недуги, жизнь и смерть – это проблемы, которые никого не оставляют равнодушными. В значительной степени отношение к ним определяется мировоззренческими позициями человека, его образом жизни, представлениями о смысле жизни, целях и жизненных идеалах. Верующие и неверующие люди по-разному относятся к своему здоровью, к понятиям «здоровье» и «счастье», «болезнь» и «страдания».

Народная пословица гласит, что «лучше быть бедным, но здоровым, чем богатым, но больным». И действительно, если бы можно было выбирать между здоровьем и богатством, то большинство людей предпочли бы здоровье. Для человека естественно стремление избегать страдания, а ведь любая болезнь – это страдания. В документах Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) записано: «Право на здоровье является фундаментальным правом человека». Конечной целью ВОЗ объявляет «достижение всеми народами максимально высокого уровня здоровья». Но не только медицинская наука и служба здравоохранения озабочены проблемами отношения человека к своему здоровью и болезням, к жизни и смерти. Этим вопросам всегда уделяли и продолжают уделять сейчас большое внимание представители религии, обращаясь к верующим с проповедями и поучениями, а также в богословской литературе. В прошлом (а отчасти и сейчас) церковь утверждала, что болезнь – это наказание

божье за грехи или испытание праведности, которое бог насылает на людей, чтобы убедиться в крепости их веры. Безропотно переносящим эти «испытания» церковь обещала «царствие небесное». Большинство святых подвижников, с которых надлежало брать пример всем добрым христианам, отличались полным пренебрежением к правилам гигиены, месяцами не стригли ногтей, не мылись, ходили в грязной и обветшавшей одежде, от них исходил смрад.

В религиозной литературе теологи призывали относиться к болезням не только как к наказанию за грехи, но и как к великому благу: «Если лишились мы глаз, то внутренними очами будем созерцать славу Божию. Сделались мы глухими – не должны печалиться, ибо лишились суетного слуха и искушений, от него происходящих...» «Как только болезнь является в наш дом, мы делаемся более серьезными. Мы готовы простить больному все обиды и промахи. Самоотверженность начинает проявляться с особой силой». «В бедствиях люди учатся усердно и горячо молиться. Несчастья, постигающие людей, бывают часто толчками для молитвы даже для тех людей, которые никогда не молились» [1, с. 33]. «Если постигнет болезнь близкого нам человека, которому мы от всей души желаем выздоровления, а вместо этого он умирает и в нашей душе появляется величайшая скорбь, то мы должны сказать отцу нашему небесному: «Да будет воля твоя!» [2, с. 11]. Современный неомоизм также утверждает, что болезни содействуют нравственному совершенствованию, что страдания человека определяются законами природы.

Бурное развитие естественных наук (в том числе медицины и фармакологии), социальный прогресс привели во многих странах к повышению образовательного и культурного уровня людей, изменив их отношение (и верующих тоже) к собственному здоровью, к гигиене, санитарии, к физической культуре. В наши дни большинство верующих и служителей культа, уповая на «милость Божию», прибегают, тем не менее, к квалифицированной медицинской помощи. Проповедь аскетизма и пренебрежительного отношения к своему здоровью не находит отклика у верующих. Поэтому современные священнослужители не призывают более к истязанию плоти, а рекомендуют своей пастве должным образом заботиться о здоровье, выполнять необходимые правила гигиены, принимать профилактические меры против заболеваний. Мировоззренческая позиция современного христианства в этой области находит выражение в следующих рассуждениях: «Человек не должен пренебрежительно относиться к телесной жизни, а напротив, должен смотреть на свое тело как на благо и признавать его достойным уважения, ибо оно создано «богом и должно воскреснуть в последний день». «Необходимая закалка организма предохраняет от многих удручающих заболеваний и от позднего раскаяния перед богом за преступное пренебрежение к его повелениям, направленным на благо нашей временной и вечной жизни» [3, с. 14]. В противоположность таким взглядам неверующие люди пропагандируют и ведут здоровый образ жизни как способ сохранить до глубокой старости жизненную и трудовую активность, возможность приносить пользу обществу и близким. В нашем государстве каждый человек имеет конституционное право на здоровье, которое обеспечивается квалифицированной медицинской помощью, оказываемой государственными учреждениями здравоохранения. За этими краткими строчками стоят миллиарды рублей из государственных средств, отпускаемых на укрепление и сохранение здоровья граждан Республики Беларусь. Однако одно только

увеличение расходов на здравоохранение еще не гарантирует полного здоровья каждому человеку, хотя и увеличивает шансы на это. Здоровье – это производная многих факторов. В преамбуле устава Всемирной организации здравоохранения записано: «Здоровье – это состояние полного физического, духовного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов». К сожалению, довольно часто люди сами наносят ущерб своему здоровью. Малоподвижный образ жизни, конфликты по пустякам, отсутствие режима, неправильное питание, злоупотребление алкоголем и курением – вот что негативно отражается на состоянии здоровья. Таким образом, каждый человек должен, прежде всего, сам думать о своем здоровье, помня при этом, что здоровье – не только бесценный дар природы, который нужно беречь ради собственного блага, но и общественное достояние. Интерес современных людей к проблемам здоровья и долголетия вышел далеко за рамки узкоспециальных потребностей. С каждым годом спрос на медицинскую литературу, особенно содержащую конкретные рекомендации по профилактике отдельных заболеваний, личной гигиене, очищению организма, физической культуре, здоровому образу жизни, сбалансированному питанию, по уходу за больными и оказанию первой помощи, увеличивается.

Итак, здоровье – это такое состояние организма, при котором человек чувствует себя хорошо, полон сил, энергии и желаний трудиться.

А как же медицинская наука определяет болезнь?

Еще задолго до возникновения медицины люди старались понять, что такое болезнь, найти ее причину и способы борьбы с ней. Например, в древнеиндийском философском трактате «сушрута – самхита» была разработана классификация болезней, которые разделили на три группы в соответствии с вызывающими их причинами.

Позднее средневековый мыслитель Августин Блаженный утверждал, что «болезнь – это недостаток здоровья», а великий Мольер считал болезнь и вовсе отсутствием здоровья. Это отчасти справедливо, но слишком общо и ненаучно. Медицина с момента своего зарождения пыталась выработать определение болезни, связывая его с естественными причинами. Немецкий врач Р. Вирхов определял болезнь как «жизнь при ненормальных условиях». Русский врач С.П. Боткин связывал болезнь с нарушением внутреннего равновесия в организме. К. Маркс говорил, что болезнь есть «стесненная в своей свободе жизнь» [4, с. 64]. Наиболее полное определение болезни дано в последнем издании Большой медицинской энциклопедии.

Подводя итоги вышеизложенному, отметим, что религия и наука по-разному трактуют здоровье и болезнь. Теологи утверждают, что хорошее здоровье – это награда, которую бог посылает человеку, а болезнь – наказание и испытание для него. Медицина же здоровье считает естественным природным состоянием человека, а болезнь рассматривает как нарушение функций организма, угрожающее жизни, т.е. объясняет ее естественными причинами.

Литература

1. Братский вестник. – 1978. – № 1.
2. Братский вестник. – 1980. – № 6.
3. Наука и религия. – 1981. – № 2.
4. Маркс, К., Энгельс, Ф. – Соч., т. 1.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОДТЕКСТ ТВОРЧЕСТВА В.А. ЖУКОВСКОГО

С именем В.А. Жуковского связана целая эпоха в развитии русской художественной литературы и значительные вехи в духовной жизни российского общества. Являясь одним из ведущих поэтов своего времени, он оказал огромное влияние на литературное движение первой трети 19-го века, именуемое русским романтизмом, и во многом определил художественные достижения своих последователей.

Достоинная предшественница поэзии Пушкина, лирика Жуковского утверждала высоко этический пафос художественного творчества, нравственное единение личности писателя и его творений. В эстетику писателя вошли нравственно-этические убеждения, отражающие практическую мораль самого поэта. «Жить, как пишешь» было основным правилом Жуковского-поэта, следование которому он считал необходимым для каждого писателя, ответственного за свое искусство. «Что он сам, то будет и его создание» [1, 10, с. 85] – говорил он, размышляя о достоинствах творчества художника.

Краеугольным камнем художественной концепции Жуковского стали добро, терпение, красота и скорбь. Полемизируя с де Сталь, утверждавшей что «с религиею христианскою вошла в поэзию и вообще в литературу меланхолия», Жуковский в известной статье «О меланхолии» доказывает, что не меланхолию, а скорбь или печаль несут в жизнь и поэзию христианские воззрения, что «скорбь есть душа христианского мира», а меланхолия связана с миром языческим и всякого рода неверием; в «христианском мире все ясно и прочно» и люди, наделенные терпением, через веру приходят к ясности, когда их охватывает недовольство на почве разлада между мечтой и действительностью; в таких случаях они предаются не меланхолии, а скорби» [1, 10, с. 102]. Эти воззрения Жуковского своими корнями уходят в глубокую древность, в древнерусский христианский мир.

Несмотря на то, что Жуковский не создал ни одного произведения на сюжеты житийной литературы, в его художественную концепцию прочно вошли нравственные и эстетические идеалы агиографии, воплотившись в собирательный образ повествователя, сливающегося с личностью автора, носителя высших нравственно-этических идеалов. «Не в том, что составляет содержание поэтического произведения, заключается его нравственно-образовательное на нас влияние, – писал Жуковский, – а в том, что есть сам поэт, ... увлекаемые прелестью его создания, мы нечувствительно проникаемся его верою, его возвышенностью и чистотою, и они по тайному средству остаются в слиянии с нами, как последний результат поэтического наслаждения» [1, 10, с. 85].

Выступая как проповедник христианских ценностей, автор-повествователь в стихах Жуковского опирается на евангельские заповеди. Мистические мотивы ранних стихов поэта довольно быстро переросли в ярко выраженную религиозную концепцию двух миров – таинственного мира сущностей и видимого мира явлений, – выражающую христианские представления о бессмертии души: «Есть лучший мир, там мы любить свободны, / Туда душа моя уж все перенесла» [2, с. 18], – писал он в одном из стихотворений.

Человеческая душа, в понимании Жуковского, представляет сложный комплекс имеющих земной и религиозно-мистический смысл переживаний. Резкое противопоставление добра и зла в душе человека, которым управляют потусторонние таинственные силы, составляют основное содержание его как лирических, так и лиро-эпических произведений. Характерное для романтизма двоемирие в творчестве Жуковского выступает как противостояние и борьба божественного и дьявольского начал, причем дьявол у него никогда не выступает в качестве носителя протеста против социальной несправедливости и социального зла, как это наблюдается в творчестве поэтов гражданского направления. Он выступает как носитель зла вообще и губитель рода человеческого.

Через все свое творчество Жуковский проносит идеал терпения и христианского смирения. Он наставляет и учит читателя преодолевать жизненные невзгоды, противопоставляя трагизму внешнего бытия неограниченные богатства и свет человеческой души, безрадостному в жизни – возможность счастья внутри себя. В стихотворении «Светлане» он, размышляя о счастье человека, говорит о необходимости не внешней, а внутренней активности: «Лишь тому, в ком чувства нет, / Путь земной ужасен... / Счастье в нас, и Божий свет / Нами лишь прекрасен» [2, с. 66].

Счастье в нас самих, утверждает поэт. За ним не нужно ходить далеко. Эта мысль особенно конкретно выражена в стихотворении «Теон и Эсхин». Нетленны только духовные ценности скрытые в человеческом сердце. Сама вера поэта в добро и возможность человеческого счастья чаще всего выступает в религиозной форме. Жуковский любит повторять: «Зла Создатель не творит...», «Благ Зиждителя закон...» и т. д.

Излюбленным жанром Жуковского стала баллада, включающая в себя элементы песни и сказки. Именно жанр баллады способствовал выражению авторского миропонимания. Жуковский, как пишет В.Н. Аношкина, обращаясь к фантастическим, страшным и трагическим сюжетам, как бы предупреждает читателя: «Смертный, берегись!» [3, с. 101]. Он развертывает перед читателем одну за другой ситуации нравственного падения человека и рисует страшные картины расплаты за него.

Героиня ранней баллады Жуковского «Людмила» (1808), не дождавшись с поля брани возлюбленного, будучи не в силах смириться с судьбой, ропщет, упрекая Всевышнего в несправедливости. Проклиная свою судьбу, она в отчаянии произносит: «Гроб, откройся; полно жить / Дважды сердцу не любить». Не останавливает ее и предупреждение матери:

Кратко жизни сей страданье
Рай смиренным – воздаянье;
Ад – бунтующим сердцам;
Будь покорна небесам [2, с. 45].

Своим творчеством Жуковский стремится наставить человека, оказавшегося в трагической ситуации, помочь ему в кризисные моменты, обращая его внимание к вере. Исходный нравственный тезис поэта таков: человек силой своей воли должен подавлять свои эгоистические желания и страсти и помнить, что в жизни постоянно совершается борьба добра и зла. Его предавшаяся страсти, ропщущая на Бога Людмила жестоко наказывается: внезапно явив-

шийся жених привозит ее к своей могиле, гроб открывается и мертвец принимает ее в свои объятия.

Жуковский пытается убедить читателя в том, что для нравственного человека не должно быть единственной целью стремление к любой ценой личному счастью. В одном из писем к Ф.И. Тютчеву он писал в октябре 1838 года: «В жизни много прекрасного и кроме счастья» [4, 2, с. 33]. Людмиле он противопоставляет Светлану («Светлана»), также ожидающую своего жениха и мечтающую о счастье. Поэт создает очаровательный образ молодой девушки, которая способна смириться с судьбой и безропотно покориться воле Провидения. И это явилось для нее залогом счастья. Все страшное, что ей пришлось пережить «в крещенский вечерок», оказывается лишь сном.

Жуковский как бы преподает читателю урок в духе чисто христианского благочестия и терпимости: «Вот баллады толк мой: / Лучший друг нам в жизни сей – / Вера в Провидение. / Благ Зиждителя закон: / Здесь несчастье – лживый сон; / Счастье – пробужденье» [2, с. 156].

Романтические сюжеты и образы Жуковского служили духовному очищению и возрождению человеческой личности, призывали к соблюдению христианской нравственности и учили стойкости в борьбе с эгоистическими страстями.

Литература

1. Жуковский, В.А. Полн. собр. соч. В 12 т. / В.А. Жуковский. – СПб, 1912.
2. Жуковский, В.А. Избранное / В.А. Жуковский. – Л., 1973.
3. Аношкина, В.Н. Василий Андреевич Жуковский / В.Н. Аношкина // История русской литературы. 1800 – 1830-е годы.
4. Тютчев, Ф.И. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Ф.И. Тютчев. – М., 1930.

Е.А. Спирина (г. Минск, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Термин «мультикультурализм» полисемантичен: он обозначает *теорию, практику и политику неконфликтного сосуществования многочисленных разнородных культурных сообществ* [3, с. 26]. Один из основных постулатов мультикультурализма провозглашает признание самоценности разнообразия культур и невозможность их деления по принципам «низшая – высшая», «центральная – периферийная», «доминирующая – доминируемые» или «государствообразующая – культура меньшинств». Однако современный мультикультурализм распространяется не только на культурную сферу взаимодействия этнокультурных групп, но и на религиозную. На сегодняшний день принято выделять и соответствующий тип мультикультурализма – религиозно-трансформативный. Он направлен на поддержание веротерпимости путем включения всех конфессий конкретной территории в единое конфессиональное пространство. Например, до начала XI в. Кордовский халифат проводил политику веротерпи-

мости, результатом чего стал синтез мусульманских, еврейских, вестготских элементов и создание уникальной культуры (в частности, стиля мудахар).

Выделение такого типа вполне правомерно, поскольку огромное влияние на межгрупповые интеракции оказывают религиозные ценности, которые формируются картиной мира и являются своеобразным маркером, предопределяющим культурное своеобразие группы. Они представляют собой совокупность двух компонент. С одной стороны какому-либо объекту или субъекту придается особое значение, а с другой – такое отношение имеет эмоционально-окрашенный характер. Таким образом, мы можем говорить о том, что ценности – это совокупность идеалов, смыслов, культурных традиций, которые сами члены группы считают наиболее характерными и важными для своей общности.

В каждом обществе существует определенный спектр проявления религиозных групповых ценностей. Они сходятся с аналогичными титульного этноса лишь в случае, когда доминирующая религия не препятствует полноценному функционированию других вероисповеданий: объявление религиозных праздников выходными днями, разрешение проводить культовые мероприятия, строительство культовых зданий. Например, большинство населения Казахстана считает себя мусульманами, однако доминанта ислама не препятствует полноценному функционированию других вероисповеданий. Примечателен рост числа религиозных учреждений немусульманских конфессий в этой стране. За последние годы количество православных приходов выросло в четыре раза, католических – в два. В стране действует более тысячи миссий и молитвенных домов протестантских объединений, также функционирует 21 иудейская община и построен буддийский храм. С 2006 г. важнейшие религиозные праздники объявлены выходными днями, чтобы верующие могли полноценно проводить культовые мероприятия, а с 2007 г. регулярно по одному из главных телевизионных каналов страны ведется «религиозный час», в котором религиозные лидеры как доминирующей, так и иных вероисповеданий читают проповеди [1]. Такое совпадение религиозных ценностей этнокультурных групп и титульного этноса дает возможность к консолидации усилий на крупных проектах типа строительства буддийских храмов, создание исламских культурно-религиозных центров или протестантских молельных домов.

Абсолютное несовпадение религиозных ценностей происходит, когда этнокультурная группа претендует на получение официального статуса своей религии через институционализацию собственного вероисповедания. Например, по инициативе группы граждан мусульманского вероисповедания, поддержанных муфтием Равилем Гайнутдином было направлено письмо В.В. Путину, в котором говорилось о желании организовать в г. Москве и Московской области Российский исламский университет. Это, вызвало негодование среди российских ученых и политических деятелей (А.А. Волкова, Ю.С. Осипова и др.). Причина, вероятно, в том, что такой шаг вполне правомерно расценивать как возможность для ислама перейти в статус официальной религии. В свою очередь государство не может и не должно отдавать предпочтение какому-либо одному религиозному вероисповеданию в интересах какой-либо из этнокультурных групп, т.к. это может привести к дискриминации других конфессий, что может послужить причиной религиозных столкновений.

В силу существования такого спектра взаимодействия религиозных ценностей приблизительно с 90-х гг. XX в. многие страны оставляют не увенчавшиеся

успехом усилия добиться конфессиональной гомогенности общества и провозглашают своим идеалом интеграцию без ассимиляции. На общество начинают смотреть не как на религиозное единство, а как на совокупность равноправных этноконфессиональных сообществ. Такая направленность исходит из стратегии мультикультурализма. Ее главный императив – равенство типологически и аксиологически различных культур, предполагающее их конфессиональную толерантность. Поэтому на смену традиционным практикам конфессионального взаимодействия этнокультурных групп в последней трети XX в. пришла стратегия мультикультурализма.

Следует отметить, что в Беларуси исторически сложилась поликонфессиональная структура. Важно и то, что здесь имеет место достаточно высокий уровень конфессионального насыщения территории как по числу верующих, так и по количеству приходов, храмов, служителей и т. д. По итогам исследований гродненских авторов, самоопределение респондентов по конфессиональному признаку выглядит следующим образом: определили свою конфессиональную принадлежность 88,8 % опрошенных, т.е. почти девять из каждых десяти респондентов субъективно определяют себя как принадлежащие к той или иной конфессии. В общем массиве опрошенных православные составляют 61,1 %, католики – 23,4, «просто христиане» – 3,4, греко-католики – 0,2, мусульмане – 0,4 и иудеи – 0,3 [2, с. 123].

Отметим: в отличие от социальной сферы, совершенствование межконфессиональных отношений и соответственно религиозной сферы, пусть не без проблем и трений (насиленный перевод в католицизм, униатство и т.д.), было свойственно населению Беларуси исторически (белорусы, например, знали еврейские праздники и обычаи). Можно сделать вывод, что благодаря длительному и относительно толерантному взаимодействию конфессий на белорусских землях сложился неповторимый опыт спонтанного мультикультурализма в религиозной сфере. Сегодня к этому добавляются активные действия государства по созданию правовой базы, что позволяет религиозным организациям расширять диапазон деятельности.

Подводя итог вышеизложенному, необходимо отметить: с одной стороны, модель мультикультурализма предполагает закрепление экономических, политических и других прав этнокультурных групп на уровне законодательных документов и проектов, что способствует правовой защищенности, а значит «безболезненной» адаптации на территории принимающей страны. С другой стороны реализация основных его положений в повседневной практике позволяет каждой из групп отстаивать религиозные ценности. Совмещение государственных стратегий в области политики, экономики, религии, культуры и т. д. с повседневными транзактивными практиками людей способствует снятию межгрупповой напряженности и не допускает ее перехода в конфликт. Мы убеждены, что именно взаимодополнительность и в целом диалог религиозных ценностей групп является залогом принятия мультикультурных стратегий групп в едином поликонфессиональном пространстве.

Литература

1. Григорьев, П.А. Многоконфессиональная страна [Электронный ресурс] / П.А. Григорьев. – Электрон. дан. – Мн., [2007]. – Режим доступа: <http://patriarchia.ru/db/text/141221.html#calendar>. – Дата доступа: 24.04.2008 г.

2. Канфэзіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мн.: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
3. Малахов, В.С. Парадоксы мультикультурализма / В.С. Малахов // Иностранная литература. – 1997. – № 11. – С. 19-27.

Н.Г. Чесноков (г. Могилев, Беларусь)

БЕЗЗАЩИТНЫЙ ЧЕЛОВЕК (НРАВСТВЕННАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ)

Проблема бытия человека и человечества всегда вызывает неподдельный интерес. Известный наказ разумному существу – «познай себя сам» – актуален во все времена. Особое внимание привлекают качественно меняющиеся нравственность и моральность у исторически обновляющегося человека. Процесс этот сопровождается становлением как высоких истин, так и парадоксальных заблуждений. Идеи, которые порождены страхом каждого человека за самого себя, за свою бессмертную душу, которые пробуждены буйной фантазией о присутствии в мироздании сверхъестественного, всесильного, всезнающего, всемогущественного, вечно живущего существа, нацеленного устроить над всем человечеством страшный суд, составляют сердцевину религиозного душевного настроения и сознания. Истины же проявляют себя при уяснении сути того факта, что человек всесторонне развивает себя в практической деятельности, в творческом созидании культурных ценностей, в трудовых актах, преобразующих мир по законам красоты и добра. Человек – не житель небес. «Человек, – пишет В.С. Соловьев, – в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания; все остальное условно и относительно. Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через него все осуществляется» [1, с. 96]. Делая Добро, человек предполагает, что он изыскивает ответ на главный вопрос, который в современный исторический период развития цивилизации нацеливает на поиск смысла, как собственной жизни, так и бытия всего человечества. Этим объясняется растущий интерес к устройству космоса и, одновременно, к миру элементарных частиц. Ученые исследуют 117 элемент Таблицы Менделеева, а в их сознании еще раз утверждаются идеи о неисчерпаемости материального мира.

До сих пор приходится доказывать, что католикам, протестантам и православным следует признать истиной независимость нравственности от религии, а нравственной философии от вероучений [1, с. 101]. В условиях разностороннего воздействия религии на душевный мир индивидов, люди становятся верующими, ибо беззащитны перед пропагандистским напором проповедников. Неравенство душевных сил обособливающегося индивида и сил хорошо организованной работы духовного сословия, принуждает людей искать себе союзников среди работников общественных институтов, которые созданы обществом для воздействия на сознание граждан идеями, идеалами и ценностями светской духовной культуры. Движение ценностей культуры пока создает и находится в таком хаотическом состоянии, что освобождение сознания граж-

дан от гнета духовно-безнравственных и идеологических заблуждений следует признать задачей первостатейной важности. Сюда же следует отнести проблемы исторического развития представлений о свободе совести и свободе волеизъявлений.

По масштабам преобразований природы человека можно по праву считать планетарным субъектом. Этот субъект осознал, что вся его жизнедеятельность протекает на такой уютной планете, что отношения к ней с необходимостью должно быть крайне осторожное и почтительное. То, что при находении на Земле нам видится крупномасштабным (бескрайние леса и океаны, величественные горы и пустыни), при взгляде из космоса утрачивает привычную иллюзорность. Рождается щемящее чувство опасности, как будто утрачивается твердь под ногами. Наше внимание привлекают «раны», полученные при столкновении космических «пришельцев» с Луной и Землей. Беззащитность человека просматривается при знакомстве с устройством и состоянием земной атмосферы Земли. Лишь тонкая пленка воздушной среды отделяет, обособляет нас от космического вакуума.

Природная среда подвергается такому разрушительному воздействию человека при поиске и присвоении средств существования, что невольно возникают сомнения в рассудительности нашего разума и разумности нашего рассудка. Миллиарды людей вынуждены постоянно утверждать свое право на физическое существование, убивая, умертвляя, калеча, грабя и поработывая себе подобных. И одновременно, разум и чувства человека направляют его душевный мир на овладение любовью, лаской и нежностью. Такие нравственные качества требуются для установления дружеских и интимных отношений с сородичами и «ближними». И не пустые фантазии порождают идеи о необходимости создания все более совершенной модели общественной жизни. Трудно однозначно утверждать, что – злобность или добродетельность – делают душевный мир человека беззащитным перед реальной жизнедеятельностью. Злобные мотивы и добрые намерения получают свое удовлетворение. Злом и добром утверждаются противоречивые ценности культуры.

Следует отметить, что человек может творить добро помимо своих корыстных настроений. Допустима разумная нравственная деятельность человека. При утверждении нравственно необходимого всегда большая заслуга философии морали. Нравственная философия основывается на материалистической точке зрения, когда обращается внимание на воспитание чувства стыда как власти свободной воли индивида над инстинктами. Религиозная точка зрения на светскую нравственность как источник зла – неправомерна. Религиозное учение о морали и нравах получено от **высшей**, от сверхъестественной силы. Никто не может знать их величия. Поэтому-то человек беззащитен от этих сил. Они не подчиняются ему, они ему неподсудны.

Люди накапливали представления о уникальности ценностей искусства, о гениальных достижениях художников, о значимости философских воззрений. Совершенствовалась эмоциональная реакция людей на жизненно важные события. Формировалась эгоистический настрой у конкретных лиц. Морально нормальный человек не стыдится самого себя. Духовное самообладание рождает в человеке представление о высшем и низшем. Своей жизнедеятельностью человек убеждает, что ясное сознание выше слепого предчувствия. Опора на разумные принципы значительно добродетельнее, чем привычное

поведение. Человеку как нравственному существу недостойно быть средством или орудием в чьих бы то не было руках. Но он беззащитен от естественных процессов, текущих через него. Оправданием человека служит только то, что человечество пока только учится, только присматривается как совершается преобразования душевного мира гениальными личностями.

Философы, рассматривая нравственный порядок в обществе, выявляя окончательную цель всякой жизни и деятельности, указывают, что это дело совершенно общее и, вместе с тем, совершенно личное. Каждый хочет дела для себя и для всех. И только вместе со всеми каждый может найти такое дело. Следовательно, нельзя по существу противопоставлять личность и общество, как нельзя познать, какие из этих явлений есть моральная цель, а что есть нравственное средство. Из-за этого возникают запутанные теории, непримиримые социальные противоречия, роковые вопросы. Человек проявляет себя беззащитной личностью, являющей себя неразрешимым противоречием. Сама идея добра не есть только следствие социальных отношений. Действительное развитие человеческой нравственности возможно только в общественной среде, через взаимодействие с нею. «В этом смысле можно сказать, – уточняет Соловьев, – что общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное общество» [1, с. 286]. Русский мыслитель справедливо считал, что для его современников задача состоит в создании условий для солидарности каждого со всеми. Решается вопрос о духовном оправдании солидарности. Жизнь человека не может оставаться частным делом. Жизнь каждого человека есть невольное участие в прогрессивном развитии человечества и преобразовании мироздания.

Свою беззащитность личности преодолевают, занимаясь человеческим делом. Каждый делает общее дело, как свое собственное. Чтобы защитить свои общественные и личные интересы, человек превращает их в гражданские законы. Последние «разумны» только в рамках существования эпох цивилизации, когда меняются только формы эксплуатации человека человеком. Чтобы спастись, беззащитный человек вводит новые и отвергает старые, но логически безупречные законы. Перед сутью «гражданского права» человек-гражданин совершенно беззащитен.

Вопрос о разумном устройстве общественной жизни для человека обернулся вопросом о доверии разуму. Если человек таков, каким он представляет себя – существом разумным и существом общественным, то пусть он сам себе и другим объяснит происхождение разума. Пока существуют две версии. Религиозные проповедники считают, что разум человек получил от существа, которое само есть воплощение разума. В сами для себя обрели разум. Индивид проявляет такие способности в общении с разумными людьми. Выходит, что разум обретает людей. Человек беззащитен перед таким становлением своей разумности. Ответить на «социальный вопрос»: течет ли жизнь человека не независимо от его воли и желаний или человек сам выбирает свой жизненный путь и судьбу? – пока затруднительно.

Литература

1. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47-580.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ – НУЖНО ЛИ ОНО МОЛОДЕЖИ?

Религия прочно входит в нашу жизнь. Все больше молодых людей становится приверженцами той или иной религиозной организации. Возникают закономерные вопросы, насколько молодежь информирована о религии, каков уровень религиозной образованности молодых людей, востребовано ли религиозное образование?

В связи с изменением законодательства о религии, при религиозных общинах открываются воскресные школы, где все желающие обучаются основам вероучения. Исследования религиозности молодежи, проведенные в первом десятилетии XXI века, позволяют сказать, что до 13 % молодых людей в возрасте от 16 до 30 лет обучались основам вероучения в воскресных школах [1; 2]. Данные, полученные в ходе исследований религиозности молодежи, показывают, что каждый второй из опрошенных представителей молодежи (54,2 %) не проявляет никакого интереса к религиозному образованию и возможности его получить, только каждый третий (31,2 %) высказывает желание посещать религиозные школы или занятия, и, по-видимому, большинство молодых только желанием и ограничивается [1; 2]. Среди верующей молодежи, причисляющей себя к православию около 80 % – не прошли катехизацию [1; 2].

Исследования начала 90-х, проведенные в России, показывают, что в качестве источников информации по религии преобладают именно не религиозные по своему содержанию. В 1992 году 9 % узнавали о религии в церкви, 21 % из религиозной литературы, 39 % информацию о религии черпали из СМИ [3, с. 84]. На сегодняшний день в Беларуси ситуация не претерпела каких-либо значительных изменений. Анализ данных, приведенных в таблице, позволяет сказать, что информацию о религии молодежь получает в основном из не религиозных источников.

*Таблица Источники знаний молодежи о религии в (%)**

Источник знаний	2002	2004	2011
Семья, родственники	46,3%	44,8	56,9
СМИ	35,2%	36,7	49,3
Религиозная литература	24,7%	27,2	25
Литература по религии	17,7%	21,2	21,4
Друзья, знакомые	17%	18,8	26,6
Светское учебное заведение, школа	14,8%	13,5	11,5
Священнослужитель	7,2	9,2	21,4

*За 2011 год данные опроса 304 респондентов 18-30 лет.

Среди верующей молодежи, как показывают результаты исследований, практически каждый второй в качестве источников религиозных знаний называет родственников (51,9 % данные на 2005 г.) [1]. Каждый третий (30 %) верующий молодой человек как источник своих религиозных знаний назвал религиозную литературу. Этому источнику может составить конкуренцию разве что только средства массовой информации. Опросы показали, что черпали информацию религиозного из СМИ – 31,9 % верующих представителей молоде-

жи [1]. Литературу, касающуюся вопросов истории религии, содержания вероучения, но носящую нерелигиозный, а светский характер в качестве источника информации показывает каждый пятый верующий представитель молодежи (20,4 %) [1]. Примерно 13 % верующей молодежи получали знания о религии в общеобразовательных учебных заведениях [1; 2]. Примерно каждый десятый из молодых верующих (10,9 %) источником знаний по религии назвали священнослужителей [1].

Как видим, среди верующей молодежи преобладают именно нерелигиозные, светские источники знаний, отсюда и содержание религиозных убеждений, которые не всегда можно назвать христианскими.

Современное белорусское общество к Библии относится весьма положительно, это говорит нам о том, что советская идеологическая система не смогла преодолеть влияния христианских традиций. Однако при самых оптимистических оценках Библия, как источник знаний о христианской религии, могла изучаться примерно каждым третьим из представителей молодежи. Большинство молодых людей нашего общества эта книга не воспринимается как «Слово Божье», как это трактуется христианскими вероисповеданиями, а как памятник мировой литературы.

Многие среди верующих основных христианских конфессий не проявляют глубоких знаний библейских текстов. Как показывают, проведенные в Беларуси исследования, хорошо знакомы, в подробностях, неоднократно читали и думали над смыслом текстов Библии – 28,8 % православных, 51,3 % католиков [3, с. 314].

Располагая определенной информацией, человек составляет собственное суждение о вероисповедании религиозной организации и отдает предпочтение какой-либо одной из церквей, какому-либо одному из вероучений. Однако многие представители молодежи не способны самостоятельно разобраться с нахлынувшей религиозной информацией. Мы можем сказать, что только 15 % молодежи способно к самостоятельному религиозному выбору.

Среди современной молодежи, обращает на себя довольно низкий уровень религиозной информированности в вопросах религии. Большинство молодых людей не считает для себя важным иметь представления об основных положениях вероучений, с которыми себя идентифицируют. В девяти случаях из десяти в качестве «символа христианской веры» называется крест, атрибут религиозной обрядности, но мало кто вспоминает о «Символе веры», в котором сконцентрированы основные положения христианской веры, принятом на Никейском и Цареградском соборах. На вопрос анкеты: «Какие положения «символа веры» Вы знаете?» – 28,9 % опрошенных не дали ответа, 32,9 % – ответили, что не знают, затруднились ответить – 9,2 %. Остальные респонденты в основном давали ответы, которые не затрагивали 12 положений «Символа веры».

На выбор молодого человека может влиять уровень его осведомленности о деятельности религиозной организации, что та или иная религиозная организация дает обществу, человеку, стране. Наибольшей информированностью молодежь располагает о деятельности православной церкви и католического костела. Но это не результат целенаправленного изучения данных религиозных организаций, сколько есть результат общепринятых мнений. Немаловаж-

ную роль играют средства массовой информации: трансляции Пасхальных богослужений, трансляции по телевидению обращений иерархов церковных к пастве, в связи с какими-нибудь великими религиозными праздниками, а также различные культурно-исторические радио и телепрограммы, в которых затрагиваются религиозные темы.

Но все же остается значительная группа молодежи, которая не располагает достаточным количеством сведений о религиозных объединениях или о какой-либо конкретной религии, чтобы составить собственное мнение, либо попросту не считает для себя важным овладеть религиозными знаниями.

Литература

1. Социологический мониторинг социальных и социокультурных процессов на Могилевщине: Отчет о НИР (заключительный) / Могилев. гос. универ. продовольствия; рук. Ю.М. Бубнов. – № Г.Р.20024193. – Могилев, 2005. – 84 с.
2. «Социокультурные факторы становления гражданского общества (на примере Могилевской области) 2006 – 2010 гг.». Отчет о НИР (заключительный) / Могилев. гос. универ. продовольствия; рук. Ю.М. Бубнов. – № Г.Р. 20062402. – Могилев, 2010. – 171 с.
3. Воронцова, Л.М., Филатов, С.Б., Фурман, Д.Е. Религия в современном массовом сознании // Социс. – 1995. – № 11. – С. 81-91.
4. Никулина, Ю.В. Специфика протестантской религиозности в контексте конфессиональной структуры Беларуси / Ю.В. Никулина // Социальные и социокультурные процессы в современной Беларуси: сб. науч. тр. / НАН Беларуси, Ин-т социологии. – Мн.: УП «Технопринт», 2004. – С. 308-317.

Я.С. Яскевич (г. Минск, Беларусь)

РЕЛИГИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, ОБЩЕСТВО: МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

Вступив в XXI столетие, человечество столкнулось с новыми опасными вызовами, противостоять которым возможно только обеспечив глубинный межкультурный и межконфессиональный диалог различных народов мира, их взаимопонимание, уважение, ценностный плюрализм и толерантность по отношению друг к другу. Сегодня становится ясно, что переход к устойчивому развитию – это смена стратегии развития цивилизации, переход к построению постиндустриального (ноосферного) общества. В новом обществе мерилom богатства становятся не вещи, а духовные ценности и знания человека, живущего в гармонии с окружающей средой. Не случайно сегодня мы говорим о ценностной революции, о необходимости радикального переосмысления таких ценностей техногенной цивилизации, как силовое отношение к природе, человеку, социальным системам и формирование идеалов коммуникативного взаимодействия, согласия, взаимопонимания, уважения толерантности, межрелигиозного и межкультурного диалога.

В Республике Беларусь на протяжении последних десятилетий этноконфессиональная ситуация остается стабильной и бесконфликтной. Сохранение этой стабильности – одна из главных задач государства, потому что гармоничный этноконфессиональный мир – важнейший фактор устойчивого соци-

ально-экономического и духовного развития страны. Четкая и последовательная политика белорусского государства в области национально-культурного развития национальных общностей страны, межэтнических и межконфессиональных отношений направлена на создание необходимых условий для развития всех этносов республики как единого белорусского народа, а также на духовное и культурное развитие белорусской диаспоры за рубежом.

Государственно-церковные отношения в стране строятся на принципах уважительного отношения к чувствам верующих и неукоснительного соблюдения законодательства о религии и церкви. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» обеспечивает и защищает конституционные права на свободу совести и вероисповедания, представляет собой юридические нормы, благоприятные для реализации сбалансированного варианта взаимоотношений государства и религиозных организаций. При его разработке учитывался европейский и мировой опыт государственно-церковных отношений. В законе соблюден принцип равенства всех религий, а также определенным образом защищается историческое представительство традиционных для нашей страны религий: православия, католицизма, ислама, иудаизма, протестантизма. Именно эти конфессии внесли значительный вклад в историческое становление и развитие духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, формируя у белорусского народа веротерпимость и уважение к человеческому достоинству.

Правовое поле, на котором действуют религиозные организации в Беларуси, позволяет им в полной мере реализовать свои права, расширить диапазон своей деятельности. Они активно занимаются благотворительностью, религиозным просвещением и образованием, осуществляют издательскую и хозяйственную деятельность, устанавливают и поддерживают международные связи и контакты.

С начала 90-ых годов прошлого века в Республике Беларусь отмечается рост религиозности всех слоев населения. Религиозный фактор начинает играть важную роль в общественно-политической, духовной жизни Республики Беларусь. Это связано с демократизацией общественной жизни, одним из характерных проявлений которого стало изменение отношения государства, общества в целом к религии и церкви. На смену критике религии и церкви пришли идеи о том, что религия является основой национальной культурной традиции, тесно связана с морально-этическими, духовными ценностями народа.

Важным фактором, обеспечивающим межкультурный и межрелигиозный диалог в контексте устойчивого развития национальных государств и сообществ, является создание культурных, экономических, социальных, правовых, образовательных и других условий для гармоничного развития и социально позитивного образа жизни личности, реализации общепризнанных мировым сообществом конституционных прав и свобод человека. Развитию личности в интересах общества способствует поступательное развитие межкультурного и межконфессионального диалога, экономики, формирование сильного национального государства, обеспечение социальной консолидации, которая является необходимым условием как укрепления демократических институтов, так и становления гражданского общества. Межкультурный диалог во многом имеет религиозное измерение и зависит от эффективных шагов по сохранению

атмосферы терпимости в отношении между народами, религиями и культурами на основе равенства и взаимного уважения. Ключевым условием диалога культур и религий как основы устойчивого развития современного мира является формирование общего культурного пространства, которое формируется через систему образования.

Трансформационные процессы в мире, развитие межкультурного и межрелигиозного диалога разворачиваются на фоне глобализации, которая детерминирует процессы и механизмы национальной, культурной и религиозной самоидентификации, подрывает традиционный образ жизни, рушит барьеры на пути к общению и открытому диалогу отдельных религий и народов. Такая близость контактов разных культур и религий может стать источником взаимообогащения, но может быть и источником конфликтов, рождающихся в результате незнания глубинных основ иных культур и религий или может быть использована экстремистами в политических целях. В преодолении таких негативных тенденций и укреплении взаимного понимания особую роль играет университетское образование.

Сегодня изменяется традиционная система культурной коммуникации, в результате чего начинается разрушение локального характера культуры. Формируется общее коммуникационное пространство, пронизывающее все культуры, с общепринятыми правилами, нормами и стереотипами коммуникации. Становление глобального коммуникационного пространства несомненно меняет характер межкультурного и межконфессионального диалога между отдельными локальными культурами и народами. В этих условиях особенно важен межкультурный и межконфессиональный диалог между религиями и народами, диалог между высокой и низкой культурами, что дает импульс для развития культуры в целом и преодоления антигуманных по своему внутреннему содержанию проявлений массовой культуры.

В сложившихся условиях все более очевидной становится необходимость сохранения национальных традиций и культурологических приоритетов. Кристаллизация национального «Я», сохранение самобытности, оригинальности и неповторимости культурно-цивилизационного феномена, выстраивание отношений с другими культурами и религиями на основе диалога, поликультурности, поликонфессиональности – необходимая задача для культуры сегодня. В нынешних условиях необходимо развивать модель поликультурализма, расширять пространство различных культурных практик, предоставляя тем самым индивиду право выбора собственной идентичности. Социокультурная многовариативность этого пространства должна сыграть свою позитивную роль и в формировании особенной менталитета народа, как особого способа мышления и отношения определенного этноса к действительности.

Наиболее значительная для культурной динамики форма культурной коммуникации – это взаимодействие или диалог культур, религий. Особое значение для процессов взаимодействия культур и религий приобретают изменения культурных форм социальной организации, набора областей деятельности, систем ценностей той и другой культуры, становление новых форм культурной активности, инновационных духовных ориентиров и моделей образа жизни под влиянием глобализационных процессов. Плодотворный межкультурный диалог системы образования, религии и общества обеспечивают его стабильность и перспективные стратегии развития.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Абраменко Елена Геннадьевна**, ассистент кафедры политической социологии УО «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины», кандидат политических наук (г. Гомель).
2. **Агеенкова Екатерина Кузьминична**, доцент кафедры психологии факультета философии и социальных наук БГУ, кандидат психологических наук, доцент (г. Минск)
3. **Агееў Аляксандр Рыгоровіч**, дацэнт кафедры археалогіі УА «Магілеўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.А. Куляшова», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Магілеў).
4. **Аленькова Юлия Васильевна**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат культурологии, доцент (г. Могилев).
5. **Баталко Тамара Ивановна**, заведующая кафедрой истории и права УО «Витебский государственный технологический университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Витебск);
6. **Близнец Галина Ивановна**, доцент кафедры философии, истории и политологии УО «Белорусский государственный университет транспорта», кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель).
7. **Бондаренко Константин Михайлович**, ректор УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
8. **Борецкая Виктория Казимировна**, преподаватель кафедры философии и социологии УО «Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого» (г. Гомель).
9. **Борисенко Владимир Васильевич**, декан исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
10. **Борун Елена Николаевна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Полоцкого государственного университета, магистр исторических наук (г. Полоцк).
11. **Бриш Елена Олеговна**, ведущий библиограф отдела ведения национальной базы данных авторитетных записей ГУ «Национальная библиотека Беларуси», магистр педагогических наук, аспирант кафедры культурологии БГУКИ (г. Минск).
12. **Булло Лариса Александровна**, аспирант кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск).
13. **Вавренюк Ирина Ильинична**, преподаватель истории Брестского государственного областного общеобразовательного лицея им. П.М. Машерова, соискатель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (г. Брест).
14. **Волженков Валерий Викторович**, старший преподаватель кафедры историко-правовых дисциплин Могилевского высшего колледжа Министерства Внутренних Дел Республики Беларусь, (г. Могилев).
15. **Воробьев Александр Александрович**, заведующий кафедрой восточнославянской и российской истории УО «Могилевский государственный

- университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
16. **Восович Сергей Михайлович**, доцент кафедры социально-политический и исторических наук УО «Брестский государственный технический университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Брест).
 17. **Гирин Валентина Николаевна**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат педагогических наук (г. Могилев).
 18. **Горбачий Александр Владимирович**, краевед (г. Могилев).
 19. **Громыко Марина Викторовна**, аспирантка кафедры истории и культуры Беларуси УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
 20. **Данилевич Сергей Александрович**, старший преподаватель кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
 21. **Довгяло Наталья Викторовна**, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО «Полоцкий государственный университет» (г. Новополоцк).
 22. **Довгялло Татьяна Васильевна**, аспирант кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск).
 23. **Дьяченко Олег Викторович**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
 24. **Ермольчик Тамара Владимировна**, ассистент кафедры философии, истории и политологии Белорусского государственного университета транспорта (г. Гомель).
 25. **Елисеев Алексей Борисович**, доцент кафедры гуманитарных наук Минского филиала Московского государственного университета экономики, информатики и статистики, кандидат исторических наук (г. Минск).
 26. **Елопов Александр Петрович**, ассистент кафедры философии, истории, политологии УО «Белорусский государственный университет транспорта» (г. Гомель).
 27. **Жигал Иван Владимирович**, студент исторического факультета УО «БГУ» (г. Минск).
 28. **Жукоцкая Зинаида Романовна**, заведующая кафедрой культурологии и философии Нижневартовского экономико-правового института (филиал) Тюменского государственного университета, доктор культурологии, профессор (г. Нижневартовск, Россия).
 29. **Жукоцкий Владимир Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор (г. Нижневартовск, Россия).
 30. **Зайцева Лилия Геннадьевна**, заместитель директора ИПКиПК УО «Могилевский государственный университет им. А.А.Кулешова», кандидат педагогических наук, доцент (г. Могилев).
 31. **Игнатович Антон Евгеньевич**, аспирант исторического факультета Белорусского государственного университета (г. Минск).
 32. **Ионе Виталий Игоревич**, декан факультета повышения квалификации УО «Могилевский государственный областной институт развития образования», кандидат философских наук (г. Могилев).

33. **Кармазинов Леонид Стефанович**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А.Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
34. **Карпекін Канстанцін Рыгоравіч**, галоўны захавальнік фондаў Установы «Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці», магістр педагагічных навук (г. Віцебск).
35. **Климуть Лада Ярославовна**, старший преподаватель кафедры всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук (г. Могилев).
36. **Козлова Наталья Николаевна**, преподаватель общественных дисциплин УО «Гомельский государственный колледж искусств им. Н.Ф. Соколовского» (г. Гомель).
37. **Король Вадим Леонтьевич**, магистрант факультета истории и социологии УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» (г. Гродно).
38. **Короткая Татьяна Петровна**, профессор кафедры философии УО «Белорусский государственный экономический университет», доктор философских наук, профессор (г. Минск).
39. **Космач Павел Геннадьевич**, преподаватель кафедры истории нового и новейшего времени исторического факультета Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук (г. Минск).
40. **Костенич Владимир Анатольевич**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
41. **Котляров Игорь Васильевич**, директор Института социологии Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор (г. Минск).
42. **Круглова Галина Анатольевна**, доцент кафедры политологии юридического факультета Белорусского государственного университета, доктор философских наук РФ, доцент (г. Минск).
43. **Кузьмин Андрей Дмитриевич**, студент второй ступени высшего образования УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
44. **Кулабухова Елена Владимировна**, лаборант кафедры «Экономическая информатика» ГУВПО «Белорусско-Российский университет» (г. Могилев).
45. **Курьянович Александр Викторович**, профессор кафедры истории и теории права Международного института трудовых и социальных отношений (МИТСО), кандидат исторических наук, доцент (г. Минск).
46. **Лавринович Дмитрий Сергеевич**, декан факультета иностранных языков УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
47. **Лапшина Тамара Витальевна**, доцент кафедры английского, общего и славянского языкознания УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат филологических наук, доцент (г. Могилев).
48. **Левская Людмила Анатольевна**, доцент кафедры правоведения УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).

49. **Лемешова** Татьяна Владимировна, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Минского института управления (г. Минск).
50. **Лисичкин Владимир Михайлович**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
51. **Литвин-Савич Вера Витальевна**, тарший преподаватель кафедры философии и истории Учреждения образования «Белорусский государственный аграрный технический университет» (г. Минск).
52. **Лызлова Татьяна Сергеевна**, доцент кафедры общественных наук, филиал ФГОУВПО «РГУТиС» в г. Смоленске, кандидат исторических наук (г. Смоленск, Россия).
53. **Масюра Иван Александрович**, пастор религиозной евангелическо-лютеранской общины, магистр богословия (г. Могилев).
54. **Матвеев Дмитрий Леонидович**, магистрант, ГГУ им. Ф. Скорины (г. Гомель).
55. **Миронов Данила Андреевич**, врач ООО «АЛЪЯНС», кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия).
56. **Мосейчук Людмила Ивановна**, научный сотрудник Центра проблем развития образования БГУ (г. Минск).
57. **Николаева Людмила Викторовна**, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники, доцент (г. Минск).
58. **Одиноченко Виктор Александрович**, доцент кафедры философии УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скарыны», кандидат философских наук, доцент (г. Гомель).
59. **Опиок Тамара Владимировна**, доцент кафедры истории и культуры Беларуси УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук, доцент (г. Могилев).
60. **Павловская Ольга Александровна**, заведующая Центром историко-философских и компаративных исследований ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», кандидат философских наук, доцент (г. Минск).
61. **Понтелеева Инна Михайловна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
62. **Понуждаев Дмитрий Николаевич**, начальник факультета повышения квалификации и переподготовки кадров учреждения образования «Могилевский высший колледж МВД Республики Беларусь» (г. Могилев).
63. **Попов Михаил Александрович**, доцент кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета, кандидат исторических наук (г. Минск).
64. **Пушкін Ігар Аляксандравіч**, дацэнт кафедры гуманітарных дысцыплін УА «Магілеўскі дзяржаўны ўніверсітэт харчавання», кандыдат гістарычных навук, дацэнт (г. Могилев).
65. **Реглинский Веслав Владиславович**, доктор теологии, юридический доктор, мастер биозтики университета Берна (г. Берн, Швейцария).
66. **Риер Яков Григорьевич**, заведующий кафедрой всеобщей истории УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», доктор исторических наук, профессор (г. Могилев).

67. **Римко Ольга Георгиевна**, аспирант кафедры историко-культурного наследия Беларуси ГУО «Республиканский институт высшей школы», магистр исторических наук (г. Минск).
68. **Рогинский Ростислав Маратович**, магистрант УО «Гомельский государственный университет им. Франциска Скорины» (г. Гомель).
69. **Рябцева Наталья Адамовна**, старший преподаватель кафедры философии, истории и политологии УО «Белорусский государственный университет транспорта» (г. Гомель).
70. **Самосюк Надежда Викторовна**, студентка исторического факультета УО «Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина» (г. Брест).
71. **Сельченко Нина Альбертовна**, представитель общины ХВЕ «Новый завет» (г. Минск).
72. **Семенова Владислава Николаевна**, доцент кафедры идеологии и политических наук Академии управления при Президенте Республики Беларусь, кандидат философских наук (г. Минск).
73. **Семенчикова Мария Владимировна**, студентка исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
74. **Семерник Снежана Здиславовна**, доцент кафедры философии УО «Гродненский государственный университет им. Я. Купалы», кандидат философских наук, доцент (г. Гродно).
75. **Симоненко Лариса Петровна**, старший преподаватель кафедры философии и социологии Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого (г. Гомель).
76. **Синковец Антон Юрьевич**, студент исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
77. **Соколова Валентина Федоровна**, профессор кафедры русской и зарубежной литературы УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», доктор филологических наук (г. Могилев).
78. **Спирина Елена Александровна**, старший преподаватель кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств, кандидат культурологии (г. Минск).
79. **Старостенко Виктор Владимирович**, заведующий кафедрой философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
80. **Сухотский Николай Николаевич**, ГНУ «Институт социологии Национальной академии наук Беларуси» (г. Минск).
81. **Табунов Василий Васильевич**, заведующий аспирантурой УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат исторических наук (г. Могилев).
82. **Тажуризина Зульфия Абдулхаковна**, профессор кафедры философии религии и религиозоведения отделения философии религии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).
83. **Трубчик Елена Геннадьевна**, младший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси, аспирант (г. Минск).

84. **Уваров Игорь Юрьевич**, доцент кафедры политологии и истории УО «Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого», кандидат исторических наук, доцент (г. Гомель).
85. **Хаданенак Віктар Мамертавіч**, аспірант другога года навучання кафедры гісторыі Беларусі новага і навейшага часу Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, магістр гістарычных навук (г. Віцебск).
86. **Цацура Лариса Ивановна**, преподаватель кафедры гуманитарных наук ГУО «Командно-инженерный институт МЧС Республики Беларусь» (г. Минск).
87. **Цмыг Андрей Сергеевич**, студент исторического факультета УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова» (г. Могилев).
88. **Цумарева Елена Петровна**, аспирант УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», ассистент Белорусско-Российского университета (г. Могилев).
89. **Цымбал Аляксандр Георгіевіч**, дацэнт кафедры гісторыі і беларусазнаўства УА «Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт», кандыдат гістарычных навук (г. Мінск).
90. **Черкасов Дмитрий Николаевич**, ассистент кафедры экономической истории Белорусского государственного экономического университета, кандидат исторических наук (г. Минск).
91. **Чесноков Николай Григорьевич**, доцент кафедры философии УО «Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова», кандидат философских наук, доцент (г. Могилев).
92. **Шупляк Сергей Петрович**, преподаватель кафедры древних цивилизаций и средневековья УО «Белорусский государственный педагогический университет им. М. Танка» (г. Минск).
93. **Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин УО «Могилевский государственный университет продовольствия» (г. Могилев).
94. **Яковицкий Олег Чеславович**, начальник кафедры административной деятельности УО «Высший колледж МВД» (г. Могилев).
95. **Яскевич Ядвига Станиславовна**, директор Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета, доктор философских наук, профессор (г. Минск).

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ	3
<i>Абраменко Е.Г.</i> Деятельность национального собрания Республики Беларусь по регулированию межконфессиональных отношений в Республике Беларусь	3
<i>Агееў А.Р.</i> Канфесійныя аспекты дзяржаўнай палітыкі ў галіне адукацыі ў пачатку ХХ ст.: па матэрыялах Магілёўскага настаўніцкага інстытута	5
<i>Борисенко В.В.</i> Влияние вероисповедания на политические предпочтения населения Боснии и Герцеговины в конце XIX – начале ХХ в.	8
<i>Борун Е.Н.</i> Функционирование православных заштатных монастырей Полоцкой епархии в XIX веке	11
<i>Бриш Е.О.</i> Религиозные электронные тексты как способ мемориализации культурного наследия восточных славян	13
<i>Воробьев А.А.</i> Конфессиональная ситуация на территории Быховского и Могилевского уездов Могилевской губернии в конце XIX в.	16
<i>Горбачкий А.В.</i> Из истории Могилевской епархии. Борисо-Глебская церковь в городе Могилеве	18
<i>Громько М.В.</i> Минское православное братство во имя святителя Николая и журнал «Православный братчик» в истории борьбы за сохранение самодержавия	21
<i>Ермольчик Т.В.</i> Истоки поликонфессиональности в Беларуси	23
<i>Елопов А.П.</i> «Русский мир» Московского Патриархата	25
<i>Жигал И.В.</i> Речь Бенедикта XVI в Регенсбурге: столкновение миров	28
<i>Игнатович А.Е.</i> Развитие христианско-исламского диалога в Великобритании	30
<i>Кармазинов Л.С.</i> Отношение мировых религий к искусству	32
<i>Климуть Л.Я.</i> Отношения Мексики и Ватикана после Мексиканской революции	34
<i>Космач П.Г.</i> Религиозный фактор в обосновании важнейших принципов Конституции США (по материалам сборника политических эссе «Федералист»)	37
<i>Круглова Г.А.</i> Христианская глобалистика в межконфессиональных отношениях	39
<i>Кузьмин Д.</i> Возрождение и деятельность православных братств в Беларуси во второй половине 19 – начале 20 вв.	42
<i>Кулабухова Е.В., Бондаренко К.М.</i> О некоторых вопросах современной российской историографии деятельности российской православной церкви в 1917 году	45
<i>Курьянович А.В.</i> Митрополит Филарет – депутат Верховного Совета Беларуси XII созыва	47
<i>Лавринович Д.С.</i> Дневник священника Ф.И. Никоновича как источник по истории Государственной думы, политических партий и организаций начала ХХ века	49

<i>Лемешова Т.В., Семенова В.Н.</i> Положение РПЦ на территории БССР (1920 – 40 гг. XX в.).....	51
<i>Литвин-Савич В.В.</i> Игра в поддавки как способ конфессиональной полемики католицизма и православия (на материале «Dwutygodnika Ducezalnego Wilenskiego» (1911)).....	54
<i>Масюра И.А.</i> Сотрудничество пресвитериан США и Кореи с баптистами, пятидесятниками, лютеранами и православными в Республике Беларусь.....	57
<i>Матвеев Д.Л.</i> Укрепление позиций православия на Беларуси в последней трети XIX в.	59
<i>Мікалаева Л.В.</i> Адносіны праваслаўнай царквы і праваслаўнага насельніцтва Вялікага Княства Літоўскага да пытання ўніі з каталіцкай царквой у канцы XV – пачатку XVI стст.	62
<i>Опиок Т.В.</i> Положение православной церкви в восточных районах БССР после Великой Отечественной войны (1945 – 1950 гг.).....	64
<i>Попов М.А.</i> Структура центральных органов управления Виленской римско-католической епархией во второй половине XVIII в. (в период руководства ею епископа Игнацы Масальского).....	67
<i>Пушкін І.А.</i> Стан рэлігійнасці насельніцтва БССР і атакістичнае выхаванне напярэдадні «палітыкі перабудовы».....	69
<i>Риер Я.Г.</i> Полководцы и тираны в истории: герои или изверги?.....	72
<i>Рогинский Р.М.</i> Старообрядческие монастыри Восточной Гомельщины в первой половине 19 в.	74
<i>Сельчэнок Н.А.</i> Мессианское еврейское движение в Беларуси.....	77
<i>Семенчикова М.В.</i> Из истории хасидизма и свободы религии на Могилевщине.....	79
<i>Синковец А.Ю.</i> Архиепископ Филофей (Нарко) vs. Юрий Соболевский: создание православного Благотворительного комитета в оккупированном г. Минске (декабрь 1943 – июнь 1944 гг.).....	80
<i>Трубчык А.Г.</i> Праблема геапалітычнага лесу беларускіх зямель у польскай грамадска-палітычнай думцы ў канцы 1918 – 1920 гг.	83
<i>Уваров И.Ю.</i> Ограничение имущественных владений церкви в Великом Княжестве Литовском под влиянием сословных интересов шляхты в XVI в.	85
<i>Хаданёнак В.М.</i> Рэлігійнае жыццё на неакупаванай тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны.....	89
<i>Цацура Л.И.</i> Основные проблемы развития Христианства во II веке.....	91
<i>Цмыг А.С.</i> Из истории Могилевской православной епархии в конце XVIII – XIX в.	94
<i>Цумарева Е.П.</i> К вопросу освещения конфессиональных отношений Беларуси в российской консервативной прессе: 1906 – 1912 гг. (на примере газеты «Окраины России»).....	94
<i>Цымбал А.Г.</i> Становішча праваслаўнай царквы на беларускіх землях рэйхскамісарыята «Україна» у гады нямецкай акупацыі (1941 – 1944 гг.) у сучаснай украінскай гістарыяграфіі.....	97

<i>Черкасов Д.Н.</i> Епископство Льежское во внешней политике Филиппа III Доброго	99
<i>Шупляк С.П.</i> Роль святых и мучеников в процессе возникновения христианского паломнического движения	102
СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ	105
<i>Агеевкова Е.К.</i> Этико-психологические аспекты религий	105
<i>Аленькова Ю.В.</i> Религиозная антропология в контексте современного антропологического знания	107
<i>Близнец Г.И.</i> Государство и церковь: конфессиональная политика российских императоров в XVIII в.	110
<i>Волженков В.В.</i> Положение Русской православной церкви после указа 17 апреля 1905 г. «О свободе вероисповеданий» в воззрениях лидеров умеренно-правых организаций Беларуси начала XX века	112
<i>Довгяло Н.В.</i> Деятельность Комиссии по вопросам культов в отношении белорусских верующих	114
<i>Елисеев А.Б.</i> «Церковный нэп»: Советское государство и Московская патриархия в оценках протоиерея Дмитрия Константинова	117
<i>Жукоцкий В.Д., Жукоцкая З.Р.</i> И. Кант: эволюция религиозных форм	119
<i>Ионе В.И.</i> Письма женевского прорицателя: ньютонианство и культ гениев в социальном проекте К.-А. де Сен-Симона	122
<i>Карпекін К.Р.</i> Падрыхтоўка КП(б)Б да кампаніі супраць «яўрэйскага клерыкалізму» (1927 – 1928 гг.)	125
<i>Король В.Л.</i> Взаимоотношения государства и Русской Православной Церкви в БССР во времена «хрущевской оттепели»	127
<i>Короткая Т.П.</i> Проблема взаимоотношения церкви и государства в публицистике Беларуси начала 20 века	130
<i>Котляров И.В.</i> Какая дорога ведет к храму: социологические аспекты	132
<i>Миронов Д.А.</i> Два понятия свободы	135
<i>Павловская О.А.</i> Право на свободу совести как основа демократического образа жизни	137
<i>Понуждаев Д.Н.</i> Деятельность милиции БССР по формированию предпосылок установления культа личности и подавления свободомыслия в 30-е гг. XX века	139
<i>Старостенко В.В.</i> Основные модели государственно- конфессиональных отношений в международной практике	141
<i>Сухотский Н.Н.</i> Особенности анализа межконфессиональных отношений в Республике Беларусь	144
<i>Табунов В.В.</i> Взаимоотношения правительства Российской империи и православного духовенства белорусских земель по вопросу о реформировании института церкви в конце XIX – начале XX веков	147
<i>Тажурзина З.А.</i> Религия в интерпретациях представителей философии жизни. Жан-Мари Гюйо	149

<i>Яковицкий О.С.</i> О сотрудничестве православных священников и священнослужителей других религиозных конфессий с царской полицией в начале XX века	152
---	-----

ОБРАЗОВАНИЕ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА 155

<i>Баталко Т.И.</i> Воспитательные возможности знаний о религии в системе гражданского воспитания молодежи	155
<i>Борецкая В.К.</i> Взаимодействие церкви и государства в сфере образования в контексте современных социальных учений РПЦ и РКЦ ...	156
<i>Булла Л.А.</i> Педагогическая дзейнасць І. Храптовіча	159
<i>Вавренюк И.И.</i> Образование «Тарбут» в Западной Беларуси (1921 – 1939)	162
<i>Восович С.М.</i> Деятельность Минского Свято-Николаевского братства в сфере народного образования на рубеже XIX – XX вв.	164
<i>Гирина В.Н.</i> Методические основы факультативных занятий по религиоведению	167
<i>Данилевич С.А.</i> Сострадание Бодхисаттвы как феномен мировоззренческого диалога	169
<i>Довгялло Т.В.</i> Роль межконфессионального диалога европейских христианских церквей в формировании экологической культуры	172
<i>Дьяченко О.В.</i> Религиозный традиционализм и постмодернизм: в поисках смысла	174
<i>Зайцева Л.Г.</i> Роль женщины в духовно-нравственном развитии общества	177
<i>Козлова Н.Н.</i> Духовная доминанта как фактор становления молодого специалиста	179
<i>Костенич В.А.</i> Религия «Понедельника» или «этика Бодхисаттвы»	181
<i>Лапшина Т.В.</i> Религионимы в языковом сознании носителей русского языка	184
<i>Левская Л.А.</i> Противоречивость политико-религиозных взглядов М. Смотрицкого	187
<i>Лисичкин В.М.</i> Религиозное просвещение и народное образование	189
<i>Лызлова Т.С.</i> Судьба еврейских религиозных организаций на Смоленщине в конце XIX – первой четверти XX века	192
<i>Мосейчук Л.И.</i> Организация системы среднего духовного образования униатского клира во второй половине XVIII – первой четверти XIX вв.	195
<i>Одиноченко В.А.</i> О проблеме преподавания основ христианской культуры в учреждениях системы образования	197
<i>Понтелеева И.М.</i> К вопросу о религиозном образовании в международном праве	200
<i>Реглинский В.В.</i> Морально-этические и юридические аспекты суррогатного материнства	201
<i>Римко О.Г.</i> История создания «Полоцких епархиальных ведомостей» в 1872 – 1874 гг. (по материалам Д.И. Довгялло)	203

<i>Рябцева Н.А.</i> Развитие национальной системы образования и просвещения в БССР в довоенные годы	205
<i>Самосюк Н.В.</i> Синодальные издания учебных пособий для изучения Закона Божьего во Второй Речи Посполитой	208
<i>Семерник С.З.</i> Образование в условиях рыночного общества: проблемы и перспективы развития	211
<i>Симоненко Л.П.</i> Наука и религия о сущности здоровья и болезни	213
<i>Соколова В.Ф.</i> Религиозный подтекст творчества В.А. Жуковского	216
<i>Спирина Е.А.</i> Религиозные ценности в контексте современного мультикультурализма	218
<i>Чесноков Н.Г.</i> Беззащитный человек (нравственная точка зрения)	221
<i>Юдин В.В.</i> Религиозное образование – нужно ли оно молодежи?	224
<i>Яскевич Я.С.</i> Религия, образование, общество: межкультурный диалог	226
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	229

Научное издание

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО – 6

Сборник научных статей

Технический редактор *А.Л. Позняков*
Компьютерная верстка *Н.А. Наумович*

Подписано в печать .2011. Формат 60x84/16

Гарнитура Arial Cyr. Усл.-печ. л. 14,0.

Уч.-изд. л. 17,7. Тираж экз. Заказ № .

Учреждение образования «Могилевский государственный университет
им. А.А. Кулешова», 212022, Могилев, Космонавтов, 1.
ЛИ № 02330/278 от 30.04.2004 г.

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии
УО «МГУ им. А.А. Кулешова». 212022, Могилев, Космонавтов, 1.