Белорусский Экзархат
Русской Православной Церкви

Международное общественное объединение
«Христианский
образовательный центр
имени святых Мефодия и Кирилла»

Государственное учреждение образования
«Институт теологии
имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры

сборник докладов **XXIV** Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

29–30 мая 2018 года
Институт теологии БГУ

Минск
Христианский образовательный центр
им. свв. Мефодия и Кирилла
2019

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37
Х93

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 4 от 21.02.2019 г.)

Редакторы-составители: Сергей Иосифович Шатравский,
священник Святослав Рогальский

Рецензенты:
кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель кафедры апологетики Минской духовной академии протоиерей Сергий Мовсесян;
кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета Карасева С. Г.

Х93 **Христианство** как интегрирующий фактор мировой культуры. Сборник докладов XXIV международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск.: Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла, 2019 - 484 с.

ISBN 978-985-90501-3-8

Сборник включает в себя материалы ежегодных Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, которые в 2018 году были посвящены анализу роли христианства в развитии мировой духовной культуры. На страницах сборника представлены тексты как светских ученых – философов, религиоведов, культурологов, историков, так и богословов, представителей различных конфессий.

Сборник адресован специалистам в области гуманитарного знания, а также всем, интересующимся вопросами взаимодействия религии и культуры. Тексты выступлений публикуются в авторских редакциях. Мнение редакции не всегда совпадает с мнением авторов. Редакция не несет ответственности за достоверность предоставленной информации.

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-90501-3-8

© ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2019.
© Оформление. МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», 2019.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

К ВОПРОСУ О ПОЯВЛЕНИИ ТУРОВСКОЙ ЕПИСКОПИИ

Протоиерей К. А. Костромин
Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

Туровская епископия – одна из древнейших епископий Русской Церкви. При этом история ее появления является одной из наиболее проблемных в науке [8]. Так, следует отметить, что до наших дней не дошли не только летописные памятники раннего Турова, если таковые имелись, но даже указания на то, что таковые вообще были. Иными словами, отсутствие летописного контекста сильно усложняет работу историка.

Обрисуем проблему комплексно, прежде чем разбирать детали. Имя первого епископа Турова неизвестно, на это место в разных древнерусских памятниках претендуют разные персоны, причем сами произведения относятся к относительно позднему времени. Наиболее ранним древнерусским памятником, в котором, как считается, упомянут туровский епископ – это Лаврентьевская летопись, где под 6622 (1114) годом читается запись: «Том же лет(е) поставиша Кирила епс(ко)п(о)м м(е)с(я)ца нояб(ря) в 6 д(е)нь» [10, стб. 290]. Данное упоминание было Е. Е. Голубинским отождествлено с Туровом по принципу «исключенного третьего» [4, с. 222] – поскольку он считал Туровскую епископию учрежденной при князе Владимире, а по его подсчету только Туровская кафедра (не считая исключенной им по иным причинам Ростовской) была свободна [2, с. 334–336, 338, 679–681]. Возникает, однако, вопрос: откуда суздальский летописец узнал о событии в Турове и почему оно его заинтересовало? Туров в Лаврентьевской летописи за пределами Повести временных лет упоминается, самое раннее, под 6635 годом и только в связи с рассаживанием князей великим князем киевским (под 6635 (1127), 6640–6642 (1132–1135), 6646 (1138) и далее) [10, стб. 297, 302, 306–307]. Места в летописи, где Туров подразумевался бы, но не был назван, отсутствуют, что делает более чем странным идентификацию епископа Кирилла с туровским епископом.

Первое упоминание епископа в Ипатьевской летописи – под 6652 (1144) годом: «в то же лето поставиша еп(и)с(ко)па Турову именем Аким» [11, стб. 314]. Этот же епископ упомянут и в Лаврентьевской под 6654 (1146) годом: «Изяслав же послав брата своего Ростислава, от(ъ)я у него городы опят(ь), и посадникы исковав приведе, и Туровьскаго еп(и)с(ко)па Якима, с(ы)на же своего Ярослав посади Турове» [10, стб. 314]. В Лаврентьевской летописи это сообщение поставлено в контекст борьбы Юрия Владимировича Долгорукого, владимиро-суздальского князя, за престол в Киеве [15, с. 128–136]. Однако не складывается впечатления, что туровский епископ Иоаким – первый епископ Турова. Об этом было бы сказано более подробно.

Более поздние по происхождению, но, по мнению исследователей, имеющие ранние корни, произведения содержат и иные варианты. В Никоновской летописи перечисляются некие туровские епископы: Феодосий, Антоний и Евфимий [12, с. XXIII]. Как интерпретировать эти имена, не нашлись даже сотрудники ПСТГУ, составившие не слишком верифицированный, но все же достаточно полный справочник архиереев [3, с. 504]. В Слове о Мартине мнисе, иже бе в Турове, сохранившемся только в составе Великих Миней Четьих митрополита Макария, упоминаются туровские епископы Симеон, Игнатий и Аким [1, с. 292]. Если последнего идентифицировать с Иоакимом из ранних русских летописей, то первые два предшествуют ему по времени, но их правление

никак датировано быть не может, так как их имен нет в иных памятниках древнерусской письменности.

Наконец, есть еще одно имя претендента на место первого епископа Турова – Фома, упоминающийся в одной из туровских уставных грамот, датируемых XIV–XVI веками [18, с. 272]. Не только его имя не упоминается в иных памятниках древнерусской книжности, но оно вообще редко встречается в древнерусских памятниках. Известны, пожалуй, только Фома Ратиборич из Повести временных лет [9, с. 129], Фома Постня из граффити Софии Киевской [4, с. 439] и пресвитер Фома из Смоленска, адресат митрополита Климента Смолятича [14, с. 96–97]. Есть еще некий епископ Фома, упоминавшийся как первый архиерей Владимира Залесского или Суздаля в летописных памятниках XVII века [4, с. 438], однако появление там этого имени кажется аналогичным упоминанию Фомы в туровских грамотах, если его считать вымышленным. На то, что упоминанию имени Фомы доверять трудно, указывает упоминание в Уставе князя Владимира Туровской епископии, представляющем с туровской уставной грамотой об основании епископии один блок, связанный общим происхождением, митрополита Михаила [18, с. 267, 269; см. 6].

Можно усмотреть единственную логическую цепочку, с помощью которой можно отождествить имя Фомы-пресвитера с Фомой Туровским. Туровская уставная грамота составлена или редактирована в одно время с аналогичной Уставной грамотой смоленского князя Ростислава Мстиславича, в которой делается отсылка к имени того же митрополита Михаила. Ростислав Мстиславич, ее установитель, был смоленским князем до того, как сменил на киевском великокняжеском престоле умершего Изяслава Мстиславича, покровителя митрополита Климента Смолятича, автора послания пресвитеру Фоме [14, с. 94–97]. К этому времени тем же Изяславом из Турова, как уже известно, был вывезен епископ Иоаким. Автор туровской грамоты, связавший Фому с Туровом, мог исходить из того, что пресвитер Фома около 1155 года стал, по воле Ростислава Мстиславича, туровским епископом. Однако он упомянул Фому как первого епископа Турова, современника Владимира Святого. Такие анахронизмы, особенно для автора или редактора XVI века, были нормальными (среди многочисленных примеров первыми на ум приходят «современники» князя Владимира Кирилл Философ и патриарх Фотий в Никоновской летописи или преп. Антоний Дымский, Варлаам Хутынский и еп. Антоний Новгородский [см.: 13]). Впрочем, эта связь выглядит столь шаткой и натянутой, что настаивать на ее достоверности достаточно трудно. В любом случае, что бы не навеяло автору туровских грамот использовать имя Фома применительно к первому епископу туровскому, это имя также не может быть названо как достоверное.

И тем не менее, туровская епископия появилась раньше, чем все известные из книжности имена, происхождение которых трудно датировать временем ранее XII века, а скорее всего – и еще более поздним. На это указывают, во-первых, списки константинопольских епископий, а во-вторых, Титмар Мерзебургский.

В опубликованных Даррузесом списках митрополий и епископий константинопольской патриархии первый, который обращает на себя внимание, поставлен под номером 13. Там епископия Турова стоит восьмой епископией в русской митрополии [19, с. 367], однако помещение ее под таким номером никак не свидетельствует о ее создании после перечисленных выше [8, с. 186–192]. И хотя в целом с рассуждениями А. В. Назаренко относительно возможного времени создания туровской епископии во второй половине XI века (с попытками назвать возможные даты) трудно (да и, очевидно, не нужно) спорить, сами по себе они дают мало полезных сведений о создании туровской епископии как таковой. Ни однозначные обстоятельства, ни более или менее надежная датировка, ни имя первого епископа не возникают в результате данного научного поиска.

Можно подойти к решению данной проблемы двумя путями. Первый – попытка определить время создания прототипа туровской уставной грамоты. В Интернете можно

найти примеры критического разбора туровской грамоты с попыткой доказать ее подложность [20]. При всей привлекательности аргументации, следует обратить внимание на два обстоятельства, которые, по сути, дезавуируют выдвинутые аргументы (обратим внимание, автор заметки оспаривал не столько «авторство» князя Владимира, сколько попытку согласиться с датировкой ее XIV веком и, следовательно, видеть в ней наличие хоть каких-либо истинных утверждений). Что касается параллели с редакцией Киево-Печерского Патерика архимандрита Иосифа Тризны [3, с. 504], то в заметке не выявлен по-настоящему характер этой зависимости, т.е. не опровергнута возможность заимствования сведений самим архим. Иосифом из туровской уставной грамоты. Что же касается упоминаний детей князя Владимира, то редактирование памятника в XIII–XIV веках вполне могло внести туда имена детей Владимира из актуальных памятников летописания, как в Устав князя Владимира Туровской епископии или Церковный устав князя Владимира было внесено имя митрополита Михаила. Иначе, если относиться к таким просопо-хронологическим несоответствиям ригористически, то подложными можно объявить большинство памятников древнерусской письменности, в то время как упоминание древних имен без попытки точно соотнести их с желаемой эпохой было просто стилем работы древнерусских книжников.

Проверка топонимов, упомянутых в грамоте, показывает, что все локализуемые топонимы (примерно 2/3 от общего числа) относятся, самое позднее, к 1262–1272 годам, а остальные более нигде не упоминаются в древнерусских источниках [см.: 17]. Кроме того, они соответствуют границам Туровско-пинской волости не XIII или XIV, а именно XI века. Иными словами, датирование прототипа сохранившейся туровской уставной грамоты XIII веком может косвенно указывать на достоверность даты установления туровской епископии под 6513 (1005) годом (если здесь использован счет лет по константинопольской эре, в антиохийской эре – 1013 год, а в старовизантийской – 1009).

Есть ли возможность сопоставить эту дату с событиями в Турове? В древнерусских летописях, даже в наиболее поздних и полных, первое десятилетие XI века не имеет исторического содержания, как это ни странно. Причем поздние летописцы даже не сделали попытки заполнить эти годы какими-либо, пусть даже гипотетически датируемыми событиями. Однако на выручку приходит сообщение Титмара Мерзебургского о женитьбе Святополка Владимировича, туровского князя, на дочери Болеслава Польского, и о приезде (в связи с этим) на Русь (в Туров) епископа Рейнберна, бывшего епископа Колобжега (Хроника. VII.72 (52)) [16, с. 162–163]. Датировка этого брака представляет собой научную проблему, которая однозначного ответа не имеет. Общие хронологические его границы – 1005–1013 годы [7, с. 167–170] – совпадают по времени с датировкой туровской уставной грамоты об учреждении туровской епископии при Владимире и, таким образом, она могла быть включена в состав латинской юрисдикции Русской Церкви, подчиненной Гнезненской архиепархии [5, с. 104–114].

В этом случае Туровская епископия действительно возникла в 1005–1008 годах, однако как латинская епархия Русской Церкви, а уже во второй половине XI века вошла в состав византийской митрополии Киева.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12: XVI век. СПб.: Наука, 2003.*
2. *Голубинский, Е. Е. История русской церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901.*
3. *История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 года. М.: ПСТГУ, 2006.*
4. *Карпов, А. Ю. Русская Церковь X–XIII вв. Биографический словарь. М.: Квадрига, 2016.*
5. *Костромин, К., прот. Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016.*
6. *Костромин, К., свящ. Оригинальные статьи Никоновской летописи эпохи князя Владимира о международном положении Руси: проблема историчности и достоверности // Церковь.*

Богословие. История. Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015. С. 292–297.
7. *Назаренко, А. В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков. М.: Наука, 1993.*
8. *Назаренко, А. В. Территориально-политическая организация государства и епархиальная структура церкви в Древней Руси (конец X – XII век) // Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / Древнейшие государства Восточной Европы. 2007 год. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 172–206.*
9. *Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. СПб.: Наука, 1999.*
10. *Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1927.*
11. *Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908.*
12. *Полное собрание русских летописей. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000.*
13. *Пономарев, Д. А., свящ. Антониево-Дымский монастырь (Опыт комплексного церковно-исторического исследования). Дисс. ... канд. богословия. СПб., 2017.*
14. *Понырко, Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992.*
15. *Соколов, Ю. А. Дядя против племянника (первые страницы агонии Киевской державы) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Palaiorwsia: en cronw, en proswpw, en eidei. Альманах, вып. 4 / Под ред. д.и.н. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2015. С. 112–137.*
16. *Титмар Мерзебургский Хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: Русская панорама, 2009.*
17. *Тихомиров, М. Н. Древнерусские города. М., 1946.*
18. *Щапов, Я. Н. Туровские уставы XIV века о десятине // Археографический ежегодник за 1964 год. М.: Наука, 1965.*
19. *Darrouzes, J. Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981.*
20. *https://pogorinie.livejournal.com/918.html (дата обращения: 30.04.2018)*

ПСАЛОМ 137/136-й И ЕГО СУДЬБА В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Г. В. Синило
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: sinilo@mail.ru

Вот уже две тысячи лет европейская культура, более того – культура обширного иудейско-христианского ареала живет в диалоге с Библией – своим «осевым» архетекстом, важным в аксиологическом плане смысло- и текстопорождающим древним текстом-образцом, вокруг которого и «на полях» которого она выстраивает свои духовные смыслы и порождает новые тексты. Одной из самых архетекстуально значимых книг Библии, наиболее цитируемых, выступающих в роли интер- и архитекста, определяющего жанровые поиски поэтов, является Книга Псалмов, или Псалтирь. Ее влияние огромно и на литургию (еврейскую и христианскую), и на религиозную поэзию обеих традиций, и на поэзию светскую, и в целом на духовную жизнь огромного количества людей, которые через нее включаются в спасительный диалог между Я и Вечным Ты (в терминологии М. Бубера). Именно Псалтирь наиболее наглядно воплотила этот диалог, являющийся в понимании Библии «осью» мировой истории и культуры. Книга Псалмов впервые отразила невероятно сложную, противоречивую картину человеческой души, рвущейся к Богу, смиренно кающейся перед Ним, взывающей о помощи и спасении, растворяющейся в безмерной любви к Нему. Главным открытием Книги Псалмов на горизонте древних культур является, по справедливому замечанию С. С. Аверинцева, то, что «Бог из космической силы становится здесь прежде всего поверенным человеческих страданий и надежд» [1, с. 288].

Псалтирь получила совершенно особый статус в культуре христианского мира, войдя в качестве самой читаемой (помимо Евангелий) библейской книги практически в каждый дом. Современный еврейский писатель и литературовед Шимон Маркиш справедливо пишет: «Нет в еврейском Священном Писании книги более охристианившейся, чем Псалтирь. И по числу ссылок на нее на всех уровнях – от Отцов и Учителей Церкви, богословов всех времен и исповеданий до скромной проповеди немудреного приходского священника. И по числу толкований, изъяснений, парафразов, никогда не иссякавших, даже в те времена, когда знакомство с Писанием – непосредственная встреча мирян и рядового духовенства с источниками их веры и религии – отнюдь не поощрялось. И по месту, которое Псалмы заняли в богослужении; достаточно напомнить, что в Русской Православной Церкви они входят в состав любого, даже самого краткого чина службы, что Псалтирь прочитывается целиком каждую неделю церковного года. И по значению ее в старинной системе образования: в старой Руси (чтобы не ходить за примерами далеко) она была главным “учебником”, по ней учились читать, а научившись, часто не расставались с нею ни при каких обстоятельствах, до конца дней. И, наконец, по вкладу ее в культуру и цивилизацию всех христианских народов» [13, с. 5]. Действительно, наряду с Евангелиями Псалтирь стала для христианского мира главным учебником жизни и нравственности, подлинной веры и ее выражения в слове, фундаментом христианской молитвы и литургии. Псалмы комментировали Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Августин Блаженный, их перелагали Ефрем Сирин, Пруденций, Павлин Ноланский, тот же Амвросий Медиоланский и многие другие. На Руси человек, изучивший Псалтирь, считался человеком книжным, т. е. способным читать любую книгу. Псалтирь была настольной книгой, которую читали в свободное время. Ее брали с собой в дорогу: именно поэтому восточнославянский (белорусский) первопечатник и переводчик Франциск Скорина изданную им в 1522 г. в Вильне «следованную» Псалтирь (соединенную с Часословом

– сборником молитв и Псалмов в порядке богослужения) назвал «подорожной книжицей». Показательно, что Псалтирь стала первой книгой, изданной Ф. Скориной в Праге в 1517 г. и открывшей его семнадцатитомную Библию, адресованную «людям посполитым (т. е. светским. – *Г. С.*) к доброму поучению». С перевода и издания Псалтири начал свою работу над переводом с оригинала текстов Ветхого Завета М. Лютер, положивший также начало традиции переложения Псалмов на живые европейские языки. Во многих странах Псалтирь стала первой печатной книгой на национальном языке и дала импульс становлению национальной поэтической традиции. В Книге Псалмов есть такие Псалмы, которые вызвали огромное количество подражаний, переложений, реминисценций в религиозной и светской поэзии. Среди них – знаменитый Псалом 137/136-й, первая строка которого – *Аль-наґарот Бавэль* («На реках вавилонских…») стала крылатой фразой на всех языках, знакомых с Библией:

На реках вавилонских –
Там сидели и плакали мы,
Вспоминая Сион.
На ивах, средь той страны
Кинноры наши повесили мы,
Ибо там пленившие нас
Требовали песен от нас,
И насмехавшиеся – веселья от нас:
«Спойте нам из песен Сионских!»
Как петь нам песнь Господню
На земле чужой?
Если я забуду тебя, Иерусалим,
Забудь меня, десница моя!
Прилипни язык мой к гортани моей,
Если не буду помнить тебя,
Если не вознесу Иерусалим
На вершину радости моей.
Вспомни, Господи, сынам Эдома
День Иерусалима,
Говорившим: разрушайте, разрушайте до основания его!
Дочь Вавилона, на разрушение обреченная!
Блажен, кто воздаст тебе по заслугам
За все, что ты сделала нам.
Блажен, кто возьмет и разобьет
Младенцев твоих о скалу.

(Пс 137/136:1–9)[1]

В оригинале перед нами типичный для древнееврейской поэзии тонический стих, где длина стиха определяется количеством ударений и могут сочетаться строки разной длины. Преобладает размер *кина*, так называемый элегический размер, в котором стихи (или полустишия) образуют метрическую схему со следующим количеством ударений: 3+2 или 2+3. Приведем в транслитерации фрагмент Пс 137/136:5–6, полностью организованный по схеме 3+2:

*Эйх наш**и**р эт-ш**и**р Адон**а**и*
*Аль адам**а**т нех**а**р.*
*Им эшкахэйх Йерушал**а**им*

[1] Перевод наш. – Г. С.

*Тишк**а**х йемин**и**.*
*Тидб**а**х лишон**и** лехикк**и***
*Им-л**о** эзкрэви*
*Им-л**о** аал**э** эт-Йерушал**а**им*
*Аль-р**о**ш симхат**и*** (См.: [9, с. 88]).

При переводе библейской поэзии на другие языки и, в частности, на русский, возникают особые трудности, ведь каждое ивритское слово в среднем в три раза короче русского. Кроме того, переводчик должен учесть тончайшие нюансы и оттенки смыслов, которые открываются за каждым словом библейского текста. Разумеется, подобные трудности ожидают переводчика любого подлинного шедевра, однако в случае со Священным Писанием он должен чувствовать особую ответственность. Неслучайно, предваряя первую публикацию своих переводов из Псалтири, С. С. Аверинцев пишет: «...греческий перевод, используя опыт античной философской лексики, вносит уровень абстрагирования, чуждый Ветхому Завету. "Всемогущий" – славянская калька греческого слова (либо "пантодинамос", либо "пантократор"), дающая в свернутом виде отвлеченный тезис догматического богословия: "Бог может все". Но еврейское "Шаддай", по действию народной этимологии вызывая мысль о сокрушительной мощи Бога, совершенно не имело привкуса теологической абстракции; оно апеллирует не к рассуждению, а к опыту. (Мы передавали его выразительным славянским словом "Крепкий".) И ещё одно замечание. Древнееврейская поэзия держится на тоническом ритме, то есть на более или менее регулярном счете ударных слогов при варьирующемся числе безударных. Мы сохранили этот принцип, но позволили себе несколько утрировать ритмичность, чтобы передать свойство псалма – быть песней. Для богослужебного перевода это не было нужно – в церкви псалом и так поют или читают нараспев. Но перевод для чтения глазами должен вобрать в себя и древнее пение, и древнюю жестикуляцию, телодвижения, покачивание... Ведь это Восток. Как сказано у Пастернака: "...Не домыслы в тупик / Поставленного грека..."» [2, с. 189].

Псалом 137/136-й имеет четкую и последовательную композицию: 1) картина горя и страданий «на земле чужой», скорбь о разрушенных Иерусалиме и Храме; 2) глумление врагов и протест пленников, отказывающихся услаждать святыми песнопениями нечестивых; 3) клятва верности Богу и родной земле, Иерусалиму; 4) гневное проклятье убийцам и вера, что Господь воздаст им мера за меру. Обсуждая этот Псалом, написанный, несомненно, в Вавилонском плену (VI в. до н. э.), еврейские экзегеты пришли к выводу, что создали его прямые потомки пророка Моисея, ведь он происходил из колена Леви (Левия) и его потомки служили в Скинии Завета и Иерусалимском Храме. Древняя Аггада сообщает, что сыновья пророка, не желавшие услаждать врагов на глумливом пиру, профанировать святое искусство, откусили кончики своих языков и пальцев, чтобы никто не смог заставить их петь и играть. В иудейской традиции Псалом понимается как клятва верности Богу и Завету с Ним, Святой Земле, как надежда на справедливое возмездие Божье разрушившим Иерусалим и всем врагам народа Израиля, ищущим его гибели, убивающим его детей, как запрет профанировать святые песнопения на пиру глумливых, а в мистическом смысле – как сохранение святости души, в которой образ Божий, и необходимость бороться с греховными соблазнами.

В еврейском богослужении этот Псалом обычно читается (поется) на Девятое Ава, когда постом отмечается память о разрушении Первого и Второго Храмов (многими верующими он читается в течение девяти дней, предшествующих Девятому Ава). Знаменитые 5–6-й стихи («Если я забуду тебя…») обязательно произносит жених под хупой, раздавливая ногой бокал в память о разрушенном Храме и в знак неполноты брачного веселья. «Если я забуду тебя…» – эти строки твердил еврейский народ на дорогах двухтысячелетнего изгнания. Их повторил, прижав к сердцу правую руку, Теодор Герцль, когда большинство депутатов Сионистского конгресса 1904 г. отвергло «План Уганды»,

предложенный им при поддержке Британского правительства. Даже тем, кто массово погибал во время погромов, а затем в годы Холокоста, нужна была не Уганда, но Земля Израиля – *Эрец-Йисраэль*. Псалом стал клятвой верности ей и Богу.

С точки зрения христианских экзегетов, Псалом был создан пророком Давидом, предвидевшим бедствия Израиля и Иерусалима – то, о чем позднее более определенно будет пророчествовать пророк Иеремия и что случится на его веку (безусловно, Псалом содержит переклички с Книгой Пророка Иеремии и с Плачем Иеремии). Согласно толкованию Афанасия Великого и Феодорита Кирского, десница, которая забудет того, кто подвергнет забвению Иерусалим, – это помощь свыше от Бога. Тот, кто забудет Иерусалим и Завет между Богом и Его народом, сам будет забыт Богом. Аллегорически Псалом понимается как скорбная молитва христианина, который из-за своих грехов отдалился от Бога, стал пленником своих страстей и пороков. В таком случае «младенцами» оказываются грехи и дурные побуждения, которые должны быть искоренены в зародыше. В связи с этим особую роль Псалом 137/136-й приобрел в богослужениях, готовящих верных к Великому посту. Однако христианская традиция допускает и буквальное толкование последних строк: согласно Иоанну Златоусту и блаженному Феодориту, их можно понимать не как молитву, а как пророчество о судьбе завоевателей.

В аллегорическом и мистическом толковании обе традиции проявляют удивительную общность: речь идет об эсхатологическом Спасении праведников, наказании грешников и прощении последних после их истинного покаяния.

Так или иначе, знаменитый Псалом стал клятвой верности Богу, вере, родной земле, родной культуре, а для поэтов разных культур – еще и клятвой верности поэзии, «святому ремеслу» (выражение русской поэтессы Каролины Павловой), которое нельзя профанировать перед глумящейся толпой, перед непосвященными, перед неспособными понять. Эта мысль настолько дорога сердцу каждого настоящего поэта, равно как и сердцу каждого настоящего человека, когда-нибудь испытавшего тоску по поруганной родине и – шире – стремящегося сохранить верность своей вере, родной культуре, себе, – что именно этим объясняется чрезвычайная популярность Псалма 137/136-го в различных культурах: по количеству переложений, подражаний и аллюзий с ним не может соперничать никакой другой. Все «когда-нибудь и как-нибудь» (в прямом и переносном смысле) «сидели и плакали на реках Вавилонских». Так, белорусский поэт Максим Богданович, переводя в 1915 г. на русский язык стихотворение своего украинского собрата Ивана Франко «На ріці вавілоньскій...» (1902)[1], пишет: «На реке вавилонской – и я там сидел, / На разбитую арфу угрюмо глядел...» [3, с. 407]. Через обобщающую парадигму страдания и скорби об униженной родине и разрушенным святыням, представленную в Псалме, через скорбь Ивана Франко в связи с положением Украины белорусский поэт высказывает свою боль о родной Беларуси, о судьбе своего народа, о собственном бессилии изменить эту судьбу:

Надо мной вавилонцы глумились толпой:
«Что-нибудь про Кармель, про Сион нам запой!»
«Про Сион? Про Кармель? Их уж слава в былом,
На Кармеле – пустыня, в Сионе – разгром!
Нет, другую вам песню теперь изберу:
Я родился рабом и рабом я умру.
Появился на свет я под свист батогов,
Вырос в рабской семье, средь отчизны врагов.
С детства я приучался бояться господ
И с улыбкой смотреть, как гнетут мой народ.
Мой учитель был пес, что на лапки встает
И что лижет ту руку, которая бьет.

[1] Стихотворение И. Франко впервые было опубликовано на украинском языке под заглавием «На реках вавилонских тамо седохом...». В архиве М. Богдановича хранился автограф стихотворения с этой строкой в качестве эпиграфа.

Я возрос, будто кедр, что венчает Ливан,
Но душа моя – словно ползучий бурьян.
Пусть я пут не носил на руках, на ногах,
Но ношу в своем сердце невольничий страх [3, с. 407].

Стихотворение М. Богдановича нельзя назвать переложением Псалма 137/136-го (это вольное переложение переложения И. Франко), но в нем определяющую роль играют мотивы этого Псалма. При этом Псалом выступает как архетекст и для украинского, и для белорусского поэта, а стихотворение И. Франко становится непосредственным претекстом для парафраза М. Богдановича.

В русской поэзии замечательное переложение Псалма 137/136-го создал Н. М. Языков в 1830 г.:

В дни плена, полные печали,
На Вавилонских берегах
Среди врагов мы восседали
В молчанье горьком и слезах;

Там вопрошали нас тираны,
Почто мы плачем и грустим:
«Возьмите гусли и тимпаны
И пойте ваш Иерусалим».

Нет! Свято нам воспоминанье
О славной родине своей;
Мы не дадим на посмеянье
Высоких песен прошлых дней!

Твои, Сион, они прекрасны!
В них ум и звук любимых стран!
Порвитесь, струны сладкогласны,
Разбейся, звонкий мой тимпан!

Окаменей, язык лукавый,
Когда забуду грусть мою
И песнь отечественной славы
Ее губителям спою.

А Ты, среди огней и грома
Нам даровавший Свой Закон,
Напомяни сынам Эдома
День, опозоривший Сион,

Когда они в весельи диком
Убийства, шумные вином,
Нас оглушали грозным криком:
«Всё истребим, всех поженем!»

Блажен, кто смелою десницей
Оковы плена сокрушит,
Кто плач Израиля сторицей
На притеснителях отмстит!

Кто в дом тирана меч и пламень
И смерть ужасную внесет
И с ярким хохотом о камень
Его младенцев разобьет! [14, с. 483–484].

Псалом 137/136-й завершается страстной надеждой на возмездие, которое свершит Господь, отчаянно-горькими словами о том, чтобы убийцы когда-нибудь почувствовали на своем опыте, что значит, когда убивают их детей, разбивают о камни головы их младенцев, как это было при разрушении Иерусалима Навуходоносором:

Припомни, Господи, сынам Едомовым день Иерусалима, когда они говорили: «разрушайте, разрушайте до основания его». // Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! // Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень! (Пс 137/136:7–8) [4].

Сравним эти стихи с финалом переложения Наума Гребнева, выполненного во второй половине XX в., но сохраняющего прямую связь с высоким стилем русского классического переложения XVIII–XIX вв.:

Припомнится Эдомовым сынам
Тот день последний Иерусалима,
Тот день, когда враги на горе нам
Сожгли в утеху собственным богам
Все то, что было свято и любимо.

Дщерь Вавилона, будет тот блажен,
Кто отомстит за наш позор и плен,
За то, что ваши воины кричали:
«Все разрушайте, жгите без печали,
В прах обращайте камень этих стен!»

Блажен, кто совершит над вами суд,
Воздаст за наши беды и печали,
Пусть о каменья ваших чад побьют,
Как вы младенцев наших побивали! [11, с. 221].

Сопоставим также финал знаменитого Псалма в Синодальном переводе (на его стилистику опирается Н. Гребнев) с одним из последних по времени поэтических переводов-переложений, выполненным израильско-русским поэтом, переводчиком, знатоком Писания в оригинале Арье Ротманом (род. 1954), вдохновенно и достаточно точно переведшего всю Книгу Хвалений:

Град разрушенный, Боже,
попомни сынам Эдома.
Кричали: «Камня на камне не оставляй в нем,
ни врат, ни дома!»
Лежать и тебе в руинах, дщерь Вавилонская,
получишь сполна по злу.
Блажен, кто отмстит тебе мерой за меру:
младенцев твоих возьмет,
размозжит о скалу [12, с. 286].

Перевод А. Ротмана близок тексту оригинала и все же, скорее, является переложением: сохраняя верность лаконичности и особой экспрессивности библейского текста, поэт не стремится в точности передать его лексику и синтаксис, вводит рифму и элементы толкования и тем самым вступает в отношения метатекстуальности с архетекстом. Это особенно касается финального стиха, в котором поэт-переводчик поясняет, что Вавилония достойна Божьего возмездия «мера за меру».

На основании страстного призыва к возмездию, вызванного беспредельным горем и отчаянием, не следует утверждать, что главная тема знаменитого Псалма – месть. За всю свою долгую историю евреи не убивали ничьих младенцев и не радовались их гибели, а вот их детей убивали – и во время разрушения Иерусалима Навуходоносором, а затем Титом, и во время многочисленных гонений и погромов новой эры, и особенно во время фашистского геноцида – Холокоста – в XX в. Вот почему под пером выдающегося поэта русского андеграунда Генриха Сапгира (1928–1999) Псалом 137/136-й становится той призмой, через которую он видит трагические события XX в. В переложении Г. Сапгира соединяются точные цитаты из Псалма (по Синодальному переводу) и авторский текст, сливаются стихии древнего библейского языка, идиша – языка европейских евреев-ашкеназов, немецкого языка, на котором звучат приказы убивать, и родной для поэта (как и для многих советских евреев) русской речи:

1. На реках Вавилонских сидели мы и плакали
   – О нори – нора!
   – О нори – нора руоло!
   – Юде юде пой пой! Веселее! –
   смеялись пленившие нас
   – Ер зангт ви ди айниге Нахтигаль[1]
   – Вейли башар! Вейли байон!
   – Юде юде пляши! Гоп – гоп!

2. Они стояли сложив руки на автоматах
   – О Яхве!
   их собаки – убийцы глядели на нас с любопытством
   – О лейви баарам бацы Цион
   на земле чужой!

3. Жирная копоть наших детей
   оседала на лицах
   и мы уходили
   в трубу крематория
   дымом – в небо

4. Попомни Господи сынам Едомовым
   день Ерусалима
   когда они говорили
   – Цершторен![2] приказ № 125
   – Фернихтен![3] приказ № 126
   – Фертильген![4] приказ № 127

5. Дочери Вавилона расхаживали среди нас

[1] «Он поет как какой-нибудь соловей» (нем.).
[2] «Разрушить!» (нем.).
[3] «Уничтожить!» (нем.).
[4] «Истребить!» (нем.).

поскрипывая лакированными сапожками –
шестимесячные овечки
с немецкими овчарками
– О нори – нора! руоло!
Хлыст! Хлыст! –
Ершиссен[1]

6. Блажен кто возьмет и разобьет
младенцев ваших о камень [15, с. 77–78].

Воистину, Псалом 137/136-й наглядно демонстрирует, какие безграничные возможности таит в себе библейский текст. Через призму только этого Псалма, послужившего архетекстом для множества других поэтических текстов, можно изучать идейно-художественные установки той или иной эпохи, особенности той или иной национальной культурной и литературной традиции, того или иного художественного направления, специфику идиостиля того или иного поэта. Так, в эпоху Средневековья в мусульманской Андалусии великий еврейский поэт Йеґуда ґа-Леви (Галеви; ок. 1075–1141) парадоксально переосмысливает горький вопрос Псалма: «Как петь нам песнь Господню / На земле чужой?» Он формально нарушает запрет и поет «на земле чужой» о тоске по Сиону, о любви к красавице по имени Цийон (Сион), с которой сердце поэта и сердца всех сынов Израиля связаны вечными узами любви. Так под пером Йеґуды ґа-Леви рождается новый жанр – *шир Цийон* («песнь Сиона», точнее – «песнь, обращенная к Цийон»), или сионида, основной мотив которой – ментальное путешествие в Землю Обетованную, полет через моря и горы к Иерусалиму, чтобы прижаться поуелуем к его камням. Один из важнейших поэтических циклов Йеґуды ґа-Леви носит название, непосредственно взятое из Псалма 137-го: *Ширей Цийон* – «Песни Сиона». Он состоит из сионид, которые пронизаны мотивами Псалмов, Песни Песней и пророческих книг, как, например, знаменитая сионида «Узники Сиона» (т. е. связанные узами любви с Сионом, точнее – с ней, с Цийон):

...Я б крылья иметь хотел, к тебе бы я полетел,
Израненным сердцем пал на раны земли твоей,
Обнял бы вершины скал, и камни твои ласкал,
Упал бы лицом во прах, лежал бы в пыли твоей.

<…> Как вспомню я Оголу – отраву, как воду, пью,
А вспомню Оголиву – и пьян я бедой твоей.
Но дева Сиона вновь рождает в сердцах любовь,
Ты верных друзей влечешь красой молодой твоей.
(*Перевод А. Гинзаи*) [7, с. 33–34].

Неслучайно поэма великого немецкого романтика (и еврея по происхождению) Генриха Гейне, посвященная Йеґуде ґа-Леви (сборник «Романсеро»), открывается парафразом знаменитых строк Псалма 137/136-го:

Lechzend klebe mir die Zunge
An dem Gaumen, und es welke
Meine rechte Hand, vergäss’ ich
Jemals dein, Jerusalem... [18, с. 361]

[1] «Расстрелять» (нем.).

Да прилипнет в жажде к нёбу
Мой язык, и да отсохнут
Руки, если я забуду
Храм твой, Иерусалим!..
(*Перевод В. Левика*) [6, с. 112].

В оригинале Гейне более близок тексту Псалма: «...и отсохни / Моя правая рука, если я забуду / Когда-нибудь тебя, Иерусалим...»

В переломном для европейской культуры XVI в. Псалом 137/136-й превращается под пером французского поэта-гугенота Соломона Сертона (1550–1614) в политическую поэму, обличающую виновников кровопролитных религиозных войн во Франции. В этом же веке великий португальский поэт Луис де Камоэнс (ок. 1524–1580) в редондилье «У чуждых вавилонских рек...» с помощью мотивов Псалма 137/136-го выражает свою этическую позицию, резко противопоставляя чувственность и духовность, плотскую и возвышенную любовь. Мотивы, связанные со знаменитым Псалмом, звучат и в сонетах Камоэнса, как, например, в сонете «Я вспоминал на берегу Евфрата...»:

Я вспоминал на берегу Евфрата
О славе той, что пронеслась, как сон.
И ты, благословенный мой Сион,
Был осенен крылом ее когда-то...
(*Здесь и далее перевод В. Игельницкой*) [8, с. 424].

Эти мотивы помогают великому поэту трагического Позднего Ренессанса выразить критическое отношение к своему времени и верность самому себе и своему предназначению – например, в сонете «Здесь, в этом Вавилоне...»:

Здесь, в этом Вавилоне, где не счесть
Всех преступлений злата и порока,
Где правит ложь и у ее порога
Забита совесть и распята честь,

Где зло царит и торжествует лесть,
Добро глядит затравленно, убого,
А тиранию славят, словно Бога,
К вершинам власти только бы пролезть.

И в этом хаосе, круговращенье,
Где благородство, мудрость и закон
У низости в нижайшем подчиненье,

Я завершить свой путь приговорен,
Собой оставшись в общем помраченье.
И мне ли позабыть тебя, Сион! [8, с. 423].

Подобные примеры, кажется, можно приводить бесконечно. К Псалму 137/136-му очень часто обращались английские поэты конца XVI–XVII вв., в их числе – Эдмунд Спенсер и Джон Милтон, перелагавшие Псалмы. Реминисценции из этого Псалма встречаются у Шекспира.

Свое переложение знаменитого Псалма дал и крупнейший поэт восточнославянского барокко Симеон Полоцкий в «Псалтири рифмотворной» (1675):

На реках Вавилонских седяще, плакахом,
Егда град любезнейший Сион поминахом.
На вербии органы повесихом наша,
Яко пленившии и ны из лиха стажаша.
О словеса пения, прилежно нудяще,
Воспойте нам от песней Сионских веляще.
Мы же како воспоем песнь Бога живаго
На земли чуждей, в плене царя поганскаго.
Аще тя, граде Божий, дерзну аз забыти,
Забуди рука моя дела си творити.
Прильпни язык гортани, аще поминати
Не буду тя, Сионе, внегда ми в лик стати.
Помяни, крепкий Боже, что нам сотвориша,
сынове Едомстии, егда град плениша.
Вопияху свирепо: весь град истощайте,
До оснований его род зол истребляйте.
Но, о дщи Вавилона окоянно зело,
блажен, иже воздаст ти за ны равно дело.
Блажен, иже потщится твоя похищати
младенцы и о камень твердый разбивати [16, с. 310].

Показательно, что переложение Симеона Полоцкого, имеющее отличную от оригинала стихотворную форму (силлабический стих с парной рифмовкой), сохраняет семантические и синтаксические параллелизмы и достаточно точно передает смысл библейского текста. Поэт вводит лишь незначительные собственные смысловые нюансы, именуя Сион «градом любезнейшим», заменяя выражение «песнь Господня» на «песнь Бога Живаго», Иерусалим – на «град Божий», а затем на «Сион», добавляя после «на земле чужой» («на земле чуждей») уточнение «в плене царя поганскаго». В целом это сделано столь осторожно и бережно, что переложение Симеона Полоцкого может быть названо переводом-переложением.

Гораздо более свободно обращается с текстом Псалма А. П. Сумароков (1717 –1777), создавший переложения почти всей Псалтири (опубл. 1781):

На Вавилонских реках седяще мы брегах,
В унынье при водах,
Мы плакали, стонали,
Сион воспоминали.
Воздвигли на себя мы правый Божий гнев:
И у приречных древ,
Под коими мы сели,
Органы наши все на ветвиях висели.
Злодеи ко своим нас ведшия странам,
Нас видели в слезах и говорили нам,
В минуты тяжка стона:
Воспойте нечто вы из песней нам Сиона.
Возможно ль нам воспети здесь,
В чужой земле, Господни песни днесь!
Когда Ерусалим и вся твоя граница,
С возлюбленной страной,
Забвенна будет мной;
Забвенна будь моя пред Господом десница,
Когда устами я тебя не вспомяну,

И мыслью на твои я стены не взгляну,
Воздев на небо длани;
Прильпни, язык, к моей гортани [17, с. 370].

Показательно, что А. П. Сумароков, делая свое переложение ритмически и в плане ритма весьма разнообразным, обрабатывая Псалом впервые на русском языке в русле введенной им и М. В. Ломоносовым силлаботоники, вводит отсутствующую в оригинале строку «Воздвигли на себя мы правый Божий гнев» (она, тем не менее, оправдана в контексте всей Библии и выражает самоощущение вавилонских пленников). Кроме того, он ослабляет звучание стиха «Забудь меня, десница моя!» (т. е. «отсохни»), как и в целом финал Псалма («И мыслью на твои я стены не взгляну» несет в себе гораздо меньший эмоциональный заряд, чем «Если не поставлю Иерусалим во главе веселья моего»), опуская финальные строки, исполненные отчаяния и надежды на возмездие.

Псалом 137/136-й, возможно, как никакой другой, становится основой перекличек разных культур, перекрестьем различных судеб. Это можно увидеть, например, в судьбе и творчестве основоположника польского футуризма и авангардизма в целом Александра Вата (1900–1967), в самой личности которого, как и в его поэзии, соединились традиции еврейской и польской культур. Стихи А. Вата ценил и переводил Иосиф Бродский, на английский его поэзию перелагал, среди других, Чеслав Милош, который писал о своем современнике: «В литературе он с самого начала был известен как Александр Ват, настоящая же его фамилия – Хват. Родился он 1 мая 1900 г. в Варшаве, в еврейской семье с давними традициями – еврейскими и польскими. Среди его предков числятся: философ XI в. Раши, прославившийся комментариями к Библии, которые перепечатываются и сегодня; знаменитый каббалист XVI в. Ицхак Лурия; великий раввин из Кутна Гаон – прапрадед со стороны матери. Дед Александра, владевший земельными угодьями и металлургическим заводом, снабжал оружием участников восстания 1863 г., в котором погиб его брат Берек Хват. В доме у отца Вата, человека широко образованного, знатока Каббалы и современной философии, было много книг на самых разных языках, и молодое поколение, воспитывавшееся в атмосфере культа польской литературы, в то же время рано начинало обучаться французскому и немецкому языкам, не говоря уж об обязательном в школе русском».

Еще во время учебы на философском факультете Варшавского университета, в 1919 г., А. Ват стал одним из организаторов первого выступления польских футуристов и сам дебютировал как дадаист и футурист в 1920 г. Встретившийся с ним В. В. Маяковский назвал его «урожденным футуристом». Мечта о преображении искусства и всего мира приводит поэта к связи с левыми марксистскими кругами: в 1929–1931 гг. он являлся главным редактором журнала «Месенчник литерацки», легального органа нелегальной польской компартии. В 1931 г. Ват был арестован и три месяца провел в тюрьме. В 1940 г. поэт был арестован во Львове органами НКВД, осенью 1940 г. перевезен на Лубянку, летом 1941 г. – в тюрьму в Саратове. Однако в ноябре 1941 г. он неожиданно был освобожден и отправился в Казахстан, куда были сосланы его жена Оля и сын Ендрусь. Ват нашел их, однако в 1943 г. вновь был арестован, но вскоре освобожден. Весной 1946 г. он вместе с женой и сыном вернулся в Польшу (позднее, на основе мемуаров Оли Ват, о жизни семьи был снят игровой фильм Роберта Глински «Всё, что самое важное», который в 1992 г. получил четыре премии на Польском кинофестивале).

Начав еще до войны переводить русскую прозу, Ват и дальше много времени отдавал переводам русских писателей – Ф. М. Достоевского («Братья Карамазовы»), Л. Н. Толстого («Анна Каренина»), И. С. Тургенева, А. П. Чехова, И. Г. Эренбурга. Кроме того, он переводил с английского, французского, немецкого языков и продолжал писать стихи по-польски. Ч. Милош полагает, что «настоящее поэтическое творчество Вата началось в годы болезни и старости, это размышления много выстрадавшего человека о времени, бытии, смерти».

В январе 1953 г. Ват тяжело заболел и в конце 1955 г. получил разрешение выехать за границу для лечения. В 1957 г. он вернулся в Варшаву, а в 1959 г. вновь оказался за границей и в 1963 г. лишен польского гражданства. В 1963–1965 гг. Ват находился в США, преподавал в Университете Беркли, где Милош записал на магнитофон свои беседы с ним, ставшие двухтомной автобиографической книгой Вата «Мой век». Устная книга «Мой век», опубликованная первоначально в Великобритании, стала одним из выдающихся памятников литературы изгнания. Американский писатель, лауреат Нобелевской премии Сол Беллоу назвал ее одной из главных книг столетия. Только в 1990 г. книга была издана в Польше.

В последние годы своей жизни неизлечимо больной Ват очень тяжело страдал. В июле 1967 г. во время страшного приступа болезни покончил с собой. Похоронен на кладбище в Монморанси. Монографию о Вате «Жизнь и искусство иконоборца» (1966) написал Томас Венцлова.

Особое архетекстуальное значение для творчества Вата имеет Псалом 137/136-й, к мотивам которого он обращался неоднократно. Ч. Милош писал: «Во время Второй мировой войны Вата в Варшаве не было, но это не означало, что о нем забыли: тем или иным способом просачивались вести о том, что его арестовали во Львове, что он вынужден скитаться по советской Средней Азии – в списках ходило его стихотворение “Алма-Атинские ивы”». Это стихотворение написано в Алма-Ате в январе 1942 г., когда поэт искал свою пропавшую семью (отсюда и посвящение – «Моей пропавшей семье»), но в нем выражена ностальгия по Варшаве и сострадание ей, отчаянно сопротивляющейся фашизму. В нем звучит клятва верности Польше, польской культуре, своей любви и семье, выраженная через парадигму, заданную библейским Псалмом, ивы которого (на берегах вавилонских) неразличимо сплелись ветвями с ивами алма-атинскими и варшавскими:

Ивы всюду ивы...

В инее как ты красива, алма-атинская ива.
Но если тебя забуду, сухая ива с улицы Розбрат,
рука моя пусть отсохнет!

Горы всюду горы...

Тянь-Шань предо мною плывет лиловый –
пена из света, камень из красок, блекнет и тает –
но если тебя забуду, вершина Татр далеких,
Белый Поток, где с сыном о плаваньях мы мечтали,
а нас провожал улыбкой наш добрый домашний ангел, –
пусть превращусь я в тянь-шаньский камень!

Если я вас забуду,
если Тебя забуду, город ты мой родимый...
Ночь в Варшаве, дождь и гроза в Варшаве, где
«нищий просит у ворот,
пес ему лохмотья рвет»...

Спи, мой Ендрусь...

Раскину горестно руки, как плакучая польская ива.

Если я вас забуду,
газовые лампы Журавьей – крестный путь моей любовной муки,

светлые сердца, что крылись в темную стыдливость листьев,
и шепот, шорох, дождь, в аллее стук пролетки,
и златоперый рассвет голубой...
Если тебя я забуду, борющаяся Варшава,
омытая кровью Варшава, хранящая свято могилы...

Если Тебя я забуду...
Если я Вас забуду...
(*Перевод Н. Астафьевой*) [5].

Уже после Второй мировой войны А. Ват создает вариацию на тему Псалма 137/136-го – «На берегах вавилонских». Это горькое размышление о тяжкой судьбе еврейского народа, но неизбежно – через польскую судьбу, с эпиграфом из польского поэта-романтика Корнеля Уейского (1823–1897), участника революционных событий во Франции 1848 г. и восстания во Львове в этом же году. Стихотворение К. Уейского «С дымом пожаров» стало гимном участников Польского восстания 1863 г., в котором участвовали дед Вата и погибший брат деда. В наследии К. Уейского – переложение Песни Песней («Песни Соломона», 1846), Плача Иеремии («Жалобы Иеремии», 1847), сборник «Библейские мелодии» (1852), где в числе прочих есть и переложение Псалма 137/136-го, из которого берет эпиграф А. Ват: «…а в их тени сидят арфисты и головы / качают в ладонях высохших…» В его стихотворении звучит горький упрек самому себе, потомку Раши и Ицхака Лурии, как и сотням других, которые «пели на земле чужой», служа другим культурам и забывая о Боге, об Иерусалиме:

На берегах вавилонских мы сидели усталые.
«Пойте! – кричали нам стражники –
Пойте и живо
Сиона песнь ратную и ревностный гимн к Ягве.
Пусть усладят наш слух песни порабощенных!»

Мы пели бы –
когда б песнь наша была ядом!
Мы пели бы –
когда б слово ее было стилетом!
Мы пели бы –
когда б пение наше было проклятьем –
а не радостью, не свободой, не благословением!
Что знают о Ягве Вааловы слуги
и что – о сладкой плоти песен Сионских!

Но нашлись среди нас певшие чуждым.
И губы их поразил проказой Всевышний,
арфы их сломаны, светильники втоптаны в прах
и дома их преданы мерзости запустения
(*Перевод Валерия Булгакова*).

«Если я забуду тебя, Иерусалим…» – эта строка Псалма стали символом невозможности забыть самое святое, самое дорогое, символом верности Богу, родине, вечным ценностям. Так, в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (10-я книга) капитан Снегирев, теряя самое дорогое, цитирует Псалом: « – Не хочу хорошего мальчика! не хочу другого мальчика! – прошептал он диким шепотом, скрежеща зубами, – аще забуду тебе, Иерусалиме, да прильпнет…» И Алеша Карамазов поясняет: «Это из Библии: “Аще

забуду тебе, Иерусалиме", – то есть если забуду все, что есть самого у меня драгоценного, если променяю на что, то да поразит…» Этот же библейский стих стал названием романа Уильяма Фолкнера «Если я забуду тебя, Иерусалим» (1939), и он же, слегка видоизмененный, – заглавием повести Артура Кларка «Если я забуду Тебя, о Земля».

Знаменитый Псалом оставил большой след в музыкальной культуре. Среди тех, кто обращался к нему, – выдающийся итальянский композитор Джованни Пьерлуиджи Палестрина (1526–1594), крупнейший полифонист эпохи позднего Ренессанса и начинающихся маньеризма и барокко, автор вокальной полифонической музыки (месс, мотетов, духовных мадригалов, литаний), в том числе – «Super Flumina Babylonis» («Над реками вавилонскими»); выдающийся немецкий композитор эпохи барокко, основоположник немецкой оперной школы Генрих Шюц («"An den Wassern zu Babel" (Psalm 137)» – «На реках Вавилона (Псалом 137)», выдающийся австрийско-венгерский композитор-романтик Франц (Ференц) Лист («An der Wasser zu Babylon» – «На реках Вавилона»). Великий итальянский композитор Джузеппе Верди посвятил свою оперу «Набукко» (1842) событиям Вавилонского плена. Ее называют «драмой для хора» или «хоральной фреской», столь большую роль в ней играет хор. Одним из самых знаменитых фрагментов оперы «Набукко» является хор из третьего акта «Набукко» – «Va, pensiero» («Лети, мысль»), который исполняют пленные иудеи, оплакивающие свою поруганную, но все равно прекрасную родину, разрушенные Иерусалим и Первый Храм. Этот хор представляет собой парафраз (стихи Темистокле Солера, автора либретто) Псалма 137/136-го:

Va, pensiero, sull'ali dorate;
Va, ti posa sui clivi, sui colli,
Ove olezzano tepide e molli
L'aure dolci del suolo natal!

Del Giordano le rive saluta,
Di Sionne le torri atterrate…
Oh mia patria sì bella e perduta!
Oh membranza sì cara e fatal!

(Лети, мысль, на золотых крыльях; / лети, отдыхая на горах и холмах, / туда, где воздух напоен теплом и нежностью, / сладостным ароматом родной земли! // Поприветствуй берега Иордана, / разрушенные башни Сиона… / О, прекрасная утраченная родина! / Дорогие, роковые воспоминания! // Золотая арфа древних пророков, / почему, немая, ты висишь на вербе? / Пробуди память в сердце, / расскажи о былом времени! // Пусть прозвучит твой стон, / столь же горький, как судьба Иерусалима, / пусть Господь внушит тебе мелодию, / которая даст нам силы страдать!)

Хор пленных иудеев из «Набукко» стал одним из гимнов Рисорджименто, вторым национальным гимном Италии. Его пел народ на похоронах Верди и Тосканини, именно он звучал при открытии отстроенного заново после Второй мировой войны театра Ла Скала. В 1990-е гг. «Va, pensiero» был предложен в качестве альтернативы излишне политизированному гимну «Fratelli d'Italia» («Братья Италии»), который с 1946 г. считался «временным». Тем не менее в 2005 г. песня «Fratelli d'Italia» обрела статус официального гимна, но неофициальным остается «Va, pensiero». Слова к этому знаменитому номеру существуют и на русском языке – «Ты прекрасна, о Родина наша…» Но в русском тексте нет никаких упоминаний ни о Сионе, ни об Иерусалиме, а скорее звучат аллюзии, связанные с Россией: «И цветами покрыты луга, / Полноводны могучие реки…»

Псалом 137/136-й оказал влияние и на массовую музыкальную культуру (это как раз тот случай, которой выявляет ее позитивную роль). В 1970 г. Брент Доу и Тревор Мак-Нафтон, музыканты из ямайской регги-группы «Melodians», написали песню «Rivers of Babylon» («Реки Вавилона»), являющуюся парафразом начальных стихов Псалма:

By the rivers of Babylon, there we sat down,
Ye-eah we wept, when we remembered Zion.
By the rivers of Babylon, there we sat down,
Ye-eah we wept, when we remembered Zion.
Then the wicked carried us away in captivity,
Required from us a song.
Now how shall we sing the Lord's song
In a strange land?

(У рек Вавилона, там мы сидели, / Да-да, мы плакали, когда вспоминали Сион. / У рек Вавилона, там мы сидели, / Да-да, мы плакали, когда вспоминали Сион. / Потом злодеи, уведшие нас в плен, / Потребовали от нас песню. / Как можем мы теперь петь песню Господню / В чужой стране? – *Подстрочный перевод наш. – Г. С.*).

Эта песня получила особую популярность в 1978 г. в исполнении поп-группы «Boney M.» и вошла в десятку самых больших бестселлеров XX в. Когда в 1979 г. Папа Иоанн Павел II впервые посетил Ирландию, более миллиона паломников приветствовали его песней «Rivers of Babylon». Это вошло в историю как самое массовое исполнение поп-хита. Показательно, что во время гастролей группы «Boney M.» в июле 2010 г. в Рамалле, столице палестинской автономии, песню запретили к исполнению, что вызвало международный скандал. Запрет палестинских властей абсолютно понятен: песня, как и Псалом, говорит о Палестине как о древней родине евреев.

В 1971 г. песню «Babylon» («Вавилон»), являющуюся вариацией начальных строк Псалма 137/136-го, написал известный американский певец и исполнитель собственных песен Дон Маклин (Маклейн; род. 1945). Эта песня в стиле канон, исполняемая в сопровождении банджо, вошла в его самый знаменитый альбом – «American Pie»:

By the waters, the waters of Babylon
We lay down and wept, and wept, for thee Zion.
We remember thee, remember thee, remember thee Zion
By the waters, the waters of Babylon…

(У вод, вод Вавилона / Мы лежали ниц и плакали, плакали о тебе, Сион. / Мы вспоминали тебя, вспоминали тебя, вспоминали тебя, Сион / У вод Вавилона, вод Вавилона…? – *Подстрочный перевод наш. – Г. С.*).

В различных вариантах эту песню исполняли Олег Погудин, Елена Камбурова, Юлий Ким.

Юлий Ким в 1993–1994 гг. создал свою вариацию на тему Псалма 137/136-го, работая с режиссером Михаилом Левитиным над мюзиклом по роману Лиона Фейхтвангера «Иудейская война». Музыку к тексту Ю. Кима написал Владимир Дашкевич. Ю. Ким вспоминает: «"Еврей Апелла" – это небольшое либретто для мюзикла, оно возникло благодаря Мише Левитину, который собирался ставить "Иудейскую войну" по Фейхтвангеру. Для него я написал несколько музыкальных произведений, в том числе перевод знаменитого псалма "На реках Вавилонских", положенный на музыку Дашкевичем. Он звучит в одной из постановок Левитина. Я думал, что я первый перевожу этот Псалом на русский, а оказалось – восьмой или десятый…» [10]. И хотя Ю. Ким говорит

о переводе, на самом деле его стихотворение, как и у многих других русских поэтов, является переложением Псалма:

Там, возле рек вавилонских,
Как мы сидели и плакали.
К нам приходили смеяться:
«Что вы сидите и плачете?
О! О! О!

Ерушалаим, сердце моё!
Что я спою вдали от тебя?
Что я увижу вдали от тебя
Глазами, полными слёз?

Там, возле рек вавилонских,
Нет нам покоя и радости.
Там, под плакучею ивой,
Арфы свои изломали мы,
Струны свои изодрали мы.
О! О! О!

Там, возле рек вавилонских,
Жив я единственной памятью.
Пусть задохнусь и ослепну,
Если забуду когда-нибудь
Камни, объятые пламенем,
Белые камни твои.

Ерушалаим, счастье моё!
Что я спою вдали от тебя?
Что я увижу вдали от тебя
Глазами, полными слёз?.. [10]

В этой песне, ставшей центральной темой мюзикла, органично соединились стихи Ю. Кима, музыка В. Дашкевича и голос Е. Камбуровой. В финале Е. Камбурова слегка изменила текст:

Зачем мне жить вдали от тебя?
На что смотреть вдали от тебя
Глазами, полными слёз?.. [10].

Таким образом, Псалом 137/136-й, пожалуй, как ни один текст из великой Книги Псалмов, оставил глубокий след в мировой культуре – в религиозной и светской поэзии, в музыке, также религиозной и светской, в том числе и массовой музыке. Все это произошло, вероятно, потому что знаменитый Псалом с большой силой выразил широкую гамму чувств, близких сердцу каждого человека: скорбь и тоска по утраченной родине, поруганным святыням, верность Богу, родной культуре и святой поэзии, святому искусству, которое невозможно профанировать на пиру нечестивых. Эти чувства и сейчас находят отклик в душах миллионов людей, чем и можно объяснить столь важную архетекстуальную роль Псалма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9 т. – М. : Наука, 1983. – Т. 1. – С. 271–302.*
2. *Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / вступ. пер. с древнеевр. С. С. Аверинцева // Иностр. лит. – 1988. – № 6. – С. 189–195.*
3. *Багдановіч, М. Поўны збор твораў : у 3 т. / М. Багдановіч; рэдкал. : В. В. Зуёнак, В. А. Каваленка, А. А. Лойка [і інш]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – Т. 1. – 752 с.*
4. *Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические : Синодальный перевод.*
5. *Ват, А. Стихи / пер. с польского и вступл. Н. Афанасьевой // Иностр. лит. – 1996. – № 11. – URL:* http://magazines.russ.ru/inostran/1996/11/vat.html (дата обращения – 4.12.2018).
6. *Гейне, Г. Стихотворения; поэмы / Г. Гейне; под общ. ред. А. Дмитриева, А. Карельского, Е. Книпович. – М. : Худож. лит., 1981. – Т. 2. – 526 с.*
7. *Иегуда Галеви. Сердце мое на Востоке / Иегуда Галеви; пер. с иврита Л. Пеньковского и А. Гинзаи; вступ. ст., общ. ред. и коммент. И. Белова (А. Ротмана). – Иерусалим : Библиотека-Алия, 1990. – 136 с.*
8. *Камоэнс, Л де. Лузиады; Сонеты : пер. с португ. / Л. де Камоэнс; редкол. : Н. Балашов, Ю. Виппер, К. Долгов [и др.]; вступ. ст. и коммент. О. Овчаренко. – М. : Худож. лит., 1988. – 503 с.*
9. *Кетувим = Писания : на иврите и рус. яз. / пер. под ред. Д. Йосифона. – Иерусалим : Мосад арав Кук, 1978. – [394] с.*
10. *Ким, Ю. Там, возле рек вавилонских… / Ю. Ким // URL:* http://www.vilavi.ru/pod/140406/140406.shtml *(дата обращения – 7.11.2018).*
11. *Книга Псалмов (Псалтирь) / пер. в стихах Н. Гребнева; предисл. и примеч. Ш. Маркиша; послесл. С. С. Аверинцева. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН ; Школа-Пресс, 1994. – 256 с.*
12. *Книга Хвалений / пер. с древнеевр. А. Ротмана. – Кирьят-Арба : [Б. и.], 2013. – 309 с.*
13. *Маркиш, Ш. «Господь – сила моя и песнь…» / Ш. Маркиш // Книга Псалмов (Псалтирь) / пер. в стихах Н. Гребнева; предисл. и примеч. Ш. Маркиша; послесл. С. С. Аверинцева. – М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН ; Школа-Пресс, 1994. – С. 5–16.*
14. *Псалтирь в переложении русских поэтов. – М. : Лествица ; Артос-Медиа, 2006. – 527 с.*
15. *Сапгир, Г. В. Избранные стихи / Г. В. Сапгир; вступ. А. Битова. – М. ; Париж ; Нью-Йорк : Третья волна, 1993. – 256 с.*
16. *Симеон Полоцкий. Псалтирь царя Давида, художеством рифмотворным равномерно слога и согласоконечно, по различным стихом родом переложенная (поэтические тексты псалмов Симеона Полоцкого из ранней нотной рукописи) / Симеон Полоцкий; подгот. текста Л. Н. Сидорович // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом : спец. вып. к № 4/200 : Псалтирь и ее рецепции в культуре / Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. – М. : РАГС, 2009. – С. 274–314.*
17. *Сумароков А. П. Духовныя стихотворения, или Преложение Псалмов / А. П. Сумароков; подгот. текста В. В. Шмидта // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом : спец. вып. к № 4/2009 : Псалтирь и ее рецепции в культуре Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. – М. : РАГС, 2009. – С. 315–377.*
18. *Heine, H. Das Glück auf Erden: Ausgewählte Gedichte; Deutschland. Ein Wintermärchen / H. Heine. – M. : Progress, 1980. – 639 S.*

ДУХОВНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В. А. Салеев
Белорусская государственная академия искусств
Минск, Беларусь
E-mail: vas@telegraf.by

XXI век предложил новую систему бытия человеческого сообщества.

Ныне мы живём в эпоху глобализированного общества, одновременно подпадающего под определения – «сетевое общество» (М. Кастельс) и, особенно, «информационное общество» (М. Порат, Й. Масуда).

Начало XXI века отмечено ростом стремительно изменяющимся (в сторону ускорения) информационных технологий, последние же, как подчёркивает М. Кастельс, оказывают непосредственное воздействие на национальную экономику, впрямую влияют на состояние общества, прежде всего на уровень его материального развития: «Технологические революции с информационными технологиями в центре заново и ускоренными темпами формируют материальную основу общества» [1].

Эта материальная основа становится основополагающей не только в экономическом ракурсе (что естественно), но и переносится на взаимоотношения людей, влияет существенным образом на культуру, подрывает духовные основания жизни общества.

Конец XX столетия закрепил за постиндустриальными странами в качестве основополагающей характеристики наименование: «общество потребления». Многие мыслители XX века, отмечая всё большую коммерциализацию человеческого бытия, достаточно точно связывали деградацию человека (и, прежде всего человеческих качеств), с всё усиливающимся «валом потребительства». Достаточно вспомнить Герберта Маркузе с его концепцией «одномерного человека», сформированного в системе удовлетворения потребностей, выработанной господствующим классом. И, разумеется, эти манипуляции напрямую направлены на изменение внутреннего мира человека, на понижение его духовного потенциала.

«Установка на бесчеловечность и несправедливость порождается рационально организованной бюрократией, жизненный центр которой, однако, скрыт от взора. Душе оставлено немного таких тайн, которые нельзя было бы хладнокровно обсудить, проанализировать и вынести на голосование. Одиночество, важнейшее условие способности индивида противостоять обществу, ускользая из-под его власти, становится практически невозможным» [2]. Глобализация многократно усиливает процессы потребительской направленности развития общества. Являясь, в начале XXI века определяющим направлением развития экономической, политической, коммуникативно-информационной систем, глобализация всё более отчётливо сказывается и на развитии культуры, как в необходимых локальных системах её бытия (культура этноса, национальная культура), так и в наиболее обобщающих региональных культурных центрах (культура славянства, европейская культура) – и, наконец, на культуре представленной в своём максимальном выражении – общечеловеческая, мировая культура.

Как известно, понятие «культура» обладает повышенной многосложностью. По мнению исследователей, уже к концу XX века насчитывалось около 300 дефиниций этого многосложного феномена.

С нашей точки зрения, в сферу культуры должно быть включено, всё то, что несёт в себе непосредственное проявление (или выражение) духовного начала, всего того, что не связано с утилитарными основаниями человеческого бытия.

«Культура являет собой совокупность духовных ценностей, процесс их создания, освоения и оценки, как обществом, так и отдельным человеком (личностью)» [3].

Соответственно, под национальной культурой (культурой этноса), мы понимаем совокупность духовных ценностей, выработанных (заимствованных) этносом, на долгом историческом пути его социокультурного развития.

Культура «как живое существо высшего порядка» (О. Шпенглер) зачастую лишь механически прикладывается к современному цивилизационному развитию, хотя и является внутренним стержнем цивилизации; так или иначе, она активно участвует в развитии последней, поскольку духовные ценности не могут не быть востребованы даже в искажённом виде той или иной цивилизацией.

Более того, Самуэль Хантингтон, создатель концепции многополюсного полицивилизационного мира, подчёркивает значимость культуры в современном глобализационном столкновении цивилизаций.

«Политические границы всё чаще корректируются, чтобы совпасть с культурными: этническими, религиозными и цивилизационными. Культурные сообщества приходят на смену блокам времен холодной войны, и линии разлома между цивилизациями становятся центральными линиями конфликтов в глобальной политике» [4].

Итак, культурные ценности не только служат маркером, различающим различные цивилизации, они направляют движение человеческих сообществ, являются определяющим фактором в развитии человеческих индивидуальностей, необходимым условием процесса превращения индивидов в личность.

Но, как отмечалось выше, ценности культуры, это, преимущественно, духовные ценности.

И здесь возникает основополагающая проблема – понимание природы духовности. Разумеется, исторически понятие духовности связано с верой, с религиозным мировоззрением. Само понятие «духовный» самосознание восточнославянских народов традиционно относит к сфере религии, церкви. (Сравнить с понятием – «духовное лицо», как человека, так или иначе внедренного в церковную жизнь).

«Дух – находим в кратком церковнославянском словаре» – принимается в различных значениях: 1) Дух Святый, Дух Владычный – третье лицо Пресвятой Троицы 2) Душа – существо духовное и разумное, сердце человека, дух 3) Ветер» [5].

В предыдущей своей работе [6], мы предприняли попытку в плане анализа сверхсложной проблемы понимания духовности «перевести» универсальные категории, которыми обычно руководствуется религиозное сознание, в регистр современного научного видения. И в этом плане – понятие «духовное» – это всё то, что основано на ценностях культуры и порождено, главным образом, разумом (интеллектом).

В теософском понимании, именно исходящее из Духа, есть основание Божьего замысла и божественного творения.

Не только мир сотворен Богом, но и сам человек. Это творение Бога, созданное по божьему замыслу, из двух различных элементов: его тело – из земли, но оно одухотворено божественным дыханием жизни (Быт. 2.7).

Философская трактовка духовного также прошла эволюционный путь развития.

Платон, один из ярчайших представителей классической древнегреческой философии, постулировал идею, как феномен сверхчувственного объекта.

Понятия, благодаря которым открывается познание сверхчувственного мира, по Платону, являются отражением идей.

В то же время согласно Платону, мир идей детерминируется духом; проникая в этот мир, душа становится бессмертной. Это очень близко с признанием в духе демиургического начала; но идею соединения его, с понятием единого Бога, на наш взгляд, у Платона, как и у неоплатоников ещё нет. К этому понятию близок Плотин, которого можно считать предтечей Христианского мировоззрения и, одновременно, продолжателем идей Платона. У Плотина (III в. н.э.) Мировой дух (нус) порождает мировую душу, чувственный мир есть лишь иллюзорное отражение мира идей. Эти искания завершает грандиозная доктрина Г.

В. Ф. Гегеля, в которой абсолютный дух не имеет материальных земных оснований, практически он тождественен божественному духу.

Если интерпретировать эти искания в современном ключе, то можно отметить, что мы имеем дело с личностной и объективной (всеобщей) духовностью. Причём, личностная духовность, всё более проявляется через социально-психологические факторы (духовная жизнедеятельность «души»), хотя и подпитывается объективным духом (духом народа – этноса, шире – человечества).

Однако, в данной проблематике, в течение XVI–XVIII веков, произошли существенные изменения: появилась доктрина светского гуманизма, которая предложила иную систему трактовки духовного. Эта система опиралась на достижения науки, и строилась (мировоззренчески) на материалистической трактовке картины мира.

К концу XVIII в. наука всерьёз стала доминировать в сфере познания (в плане интерпретации истины), и в общем понятии духовности религия всё больше стала опираться на духовно-нравственную сферу человеческого бытия.

«Религия – отмечает современный философ – воплощённая духовность, наука…– интеллектуальное начало в чистом виде. С момента возникновения наука и сосуществовала с религией и противостояла ей. Религия и отвергала положение науки, противоречащие её догмам, пытаясь подчинить себе науку, и стремилась снять противоречия между ними путём интерпретации их положений» [7]. Философ далее утверждает, что эти взаимоотношения продолжаются до сих пор. Это не совсем так: в советскую эпоху доминирование науки не вызывало сомнения; в постсоветский период – период частичного «религиозного ренессанса», маятник, в общественном сознании, во многом, качнулись в обратную сторону. Меж тем, позиция И. Канта, что мир знания и мир веры не пересекаются, а каждый дополняет друг друга, придавая полноценность культуре общества, представляется нам конструктивной [7].

Однако мировоззрение светского гуманизма, преобладающее в подавляющем большинстве учебных заведений в мире [8], наряду с марксизмом и модернистской (постмодернистской) философией не только противостоит религиозному (библейскому) мышлению, но и формирует иное понимание духовности.

В XIX веке очень трудно опираться на «целостность миросозерцания» (Н. Бердяев), развитие различных отраслей человеческой жизнедеятельности: науки, политики, информационных технологий, искусства достигло, кажется, максимума. Это касается и гуманитарного знания. Исходная точка духовности, лучше всего в христианской традиции выраженная апостолом Павлом, «искуплённое существование, заново возникшее от духа Святого» [9], т.е. из предположения живой и всеобъятной Веры на фоне глобализационно-информационных процессов, захвативших мир, размывается. Понятие духовности, в отличие от классической интерпретации, теряя в цельности, приобретает (в том числе и в плане гуманитарной эволюции, особенно интенсивной в последние 3 столетия), новое, более объёмное измерение.

Ныне духовность может определятся как социокультурный феномен, присущий обществу в целом и отдельному индивиду в частности.

Содержание этого феномена составляют, на наш взгляд, четыре основные сферы (они же критериальные компоненты), связанные с Верой (реальной, или понимаемой другими людьми, одним из важнейших исторических факторов проявления и организации культуры), Истиной (в её научной интерпретации), Добром (т.е. нравственной культуры) и Красотой (т.е. эстетической культуры).

С нашей точки зрения эти понятийные системы составляют вечное ядро культуры [10], сферы её постоянного, многовекового развития.

Целостность внутреннего духовного мира индивида предполагает и наличие внутренней свободы и развитого эмоционального мира личности, поскольку чувства и переживания порой выступают мотивационно-смысловыми регуляторами её жизнедеятельности.

В заключение подчеркнем, что все эти соображения имеют тот высший смысл, поскольку альтернативы, в век глобализации и потребления, понятию «духовности» – нет.

Если мы хотим сохранить высший смысл пребывания человечества на планете Земля.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кастельс, М. Информационная эпоха. Экономика общества и культура – М., 2000, с. 25.*
2. *Маркузе Герберт. Одномерный Человек. Пер. с англ. – М.: Изд.АСт, изд. «Ермак», 2003, с. 105.*
3. *Салеев, В. А. Введение в культурологию. В 2-х ч.: ч. I – Мозырь, 2004, с. 31.*
4. *Хантингтон, Самуэль. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. – М.: Изд. АСт, 2016, с. 199.*
5. *«Краткий церковнославянский словарь» – Мн.: Воскресн. школа. Свято-Петро-Павловский собор, 1997, с. 28.*
6. *Салеев, В. А. Духовность: ретроспективное и современное становление понятия // «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей». Мат-лы Межд. Научно-практ. конференции.*
7. *Келле, В. Ж. Духовность и интеллектуальное начало культуры // В перспективе культурологии: Повседневность, язык, общество – М.: Академ. проект; РИК, 2005, с. 130–131.*
8. *Ноубель Дэвид. Осмысливая современность. Пер. с англ.– Киев, с. 13–15.*
9. *Гудини Романо. Господь-Брюссель, Изд. «Жизнь с Богом», 1995, с. 653.*
10. *Салеев, В. А. Введение в культурологию. В 2 ч. ч. I, Мозырь 2004, с. 46–53.*

ФЕНОМЕН МАЛОЙ РОДИНЫ: АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ

М. А. Можейко
Белорусский государственный университет культуры и искусств
Минск, Беларусь
E-mail: marina-mojeiko@yandex.by

В год малой родины данной феномен подвергался осмыслению в различных направлениях гуманитарных наук и в самых разных аспектах. Среди наиболее разработанных и наиболее перспективных аспектов этого осмысления можно выделить следующие.

Философский аспект.

В рамках социальной философии понятие малой родины обретает сегодня особую актуальность в контексте концепции современной цивилизационного поворота. Данная концепция предполагает ориентацию общества на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного социоприродного комплекса, основанного на принципе этнокультурного полицентризма. Это означает, что если при моделировании системы хозяйства этой цивилизации данная концепция опирается на универсальные принципы рыночной экономики, а при моделировании ее политической организации – на универсальные принципы демократии, то при моделировании культурного процесса подобный унификационный подход отвергается в принципе. Современная модель гуманной глобализации основана на презумпции необходимости культурного разнообразия, защита которого не только объявлена Всеобщей декларацией ЮНЕСКО о культурном разнообразии «этическим императивом» современности, но и обозначена как важнейший инструмент «гуманизации глобализации» [1]. С самого начала XXI в. усилия ЮНЕСКО активно направлены на сохранение разнообразия культурного наследия человечества: так, специальная Конвенция «Об охране нематериального культурного наследия» нацелена на осуществление конкретных практических мер по поддержанию живого, реализующего себя в наличных культурных практиках разнообразия нематериальной культуры [5].

Необходимость сохранения разнообразия культурного наследия существенно актуализируется в настоящий момент, так как на современном этапе глобализации остро встала проблема сохранения национальной идентичности как условия полноценного развития национальных государств и национальных культур. Это вызвало к жизни тенденцию регионализации как встречный по отношению к глобализации вектор, противостоящий стиранию региональных культурных различий (например, программа возвращения в Азию в индустриальной и вестернизированной Японии). По определению Э. Гидденса, «локальное» – это в данном случае своего рода противовес унификационным тенденциям глобализации, ответ «глобальным силам» [2]. Тенденция глокализации проявляет себя как непосредственно в возрождении интереса к национальной истории и национальным традициям, актуализации национальных и региональных праздников, развитии традиционных местных промыслов, введении в повседневный оборот национальных элементов в одежде (мода на этностиль), расширение сферы использования национальных языков и даже диалектов и т.п. В этом контексте феномен малой родины обретает новое звучание и новую актуальность.

Культурологический аспект.

В контексте современной культурологии понятие малой родины обретает сегодня особую актуальность с точки зрения осмысления статуса данного феномена. С одной

стороны, речь нередко идет о малой родине как художественном образе, характерном для пейзажной лирики, который предполагает отнесение к месту рождения субъекта (персонажа, героя произведения), – образ, согретый воспоминаниями детства и отмеченный дорогими его сердцу событиями трогательной ранней юности. Такой подход к трактовке феномена малой родины представляется недостаточным и узким. С другой стороны, говоря о малой родине, нередко приписывают этому выражению статус научного понятия, что тоже, в свою очередь, является суженной его трактовкой. Это достаточно остро ставит проблему статуса представлений о малой родине в системе культуры.

Представления о малой родине – феномен чрезвычайно древний, оформившийся в те времена, когда ни искусство, ни тем более наука еще не конституировались как формы бытия культуры, и в этом плане говорить о малой родине в качестве художественного образа или научного понятия – значит существенно сужать его содержание и относить этот феномен к гораздо более поздним явлениям культуры, чем это есть на самом деле. Задолго до того, как люди стали защищать свою родовую честь, отстаивать религиозные идеи и бороться за политические идеалы, защита родной земли уже была базовой ценностью любого человеческого сообщества. В этом плане представление о малой родине уходит своими корнями в далекое прошлое, возникая в истории культуры задолго до того, как оформилось само понятие родины, выраженное в слове «родина».

Таким образом, представление о малой родине относится к числу базовых, довербальных представлений, лежащих в основании культуры. В этом плане его с полным основанием можно отнести к разряду фундаментальных мировоззренческих универсалий культуры.

Под мировоззренческими универсалиями понимают обобщенные представления о мире, человеке и месте человека в мире, имплицитно формирующиеся у каждого индивида в процессе социализации. Важнейшим моментом этого процесса выступает освоение индивидом тех программ деятельности и сценариев поведения, которые приняты в соответствующей культурной традиции в качестве типовых. Овладевая характерными для того или иного общества программами деятельности с предметами внешнего мира и поведения с другими людьми, ребенок, не отдавая себе в этом отчета, осваивает и базовые для соответствующего общества представления о мире, человеке и месте человека в мире – универсалии культуры [8].

Эти универсалии задают в своем историческом варьировании культурное пространство как систему координат, в рамках которой человек воспринимает явления действительности, дает им оценку и сводит их в своем сознании воедино. Именно универсалии культуры задают интерпретационные рамки для протекающих в контексте той или иной культуры познавательных процессов. Набор культурных универсалий достаточно стабилен, а их содержание варьируется в различных традициях, что и приводит к спецификации этнонациональных и историко-временн***ы***х версий культурного пространства. Данные универсалии как базовые элементы культурного пространства не только играют – наряду с чувственным опытом – фундаментальную роль в когнитивных процедурах (Б. Рассел трактует их в качестве «полных комплексов ощущений» [9]), но и выступают, как полагает А. Лавджой, инструментарием чувственно артикулированных мировосприятия и миропредставления [6].

Именно семантические рамки распространения мировоззренческих универсалий культуры очерчивают границы культурного пространства, характерного для того или иного социума. Таким образом, культурное пространство обладает не только и даже не столько пространственной размерностью, сколько размерностью ценностно-семантической и отчасти, как ни парадоксально, – временн***о***й (например, культурное пространство Ренессанса в отличие от культурного пространства Средневековья).

В системе фундаментальных универсалий культуры универсалия *малая родина* занимает особое место. В ряду мировоззренческих универсалий выделяют универсалии объектного ряда, которые отражают представления человека о мире, характерные для той

или иной культуры (*мир, изменение, движение, пространство, время, причина, следствие, часть, целое* и т.п.), универсалии субъектного ряда, отражающие представления о человеке (*человек, государство, справедливость, честь, долг, любовь, счасть*е и т.п.) и универсалии субъект-объектного ряда (*деятельность, познание, истина* и т.п.). Последние обладают особым статусом, поскольку выражают принципиально важное и системообразующее для любой культуры представление о месте человека в мире. Именно к этим универсалиям субъект-объектного ряда и относится представление о малой родине.

Универсалии культуры далеко не всегда имеют вербальное выражение (например, ребенок может говорить *«я устал, потому что долго бежал»*, то есть у него есть представление о причинно-следственной связи между явлениями, однако он не оперирует вербально оформленным понятием причинности). Подобные аналогии можно обнаружить не только применительно к детству индивида, но и к детству человечества (филогенез, как известно, повторяет общие этапы онтогенеза): на ранних этапах разворачивания истории люди имели представления о том, какие события произошли давно, какие – недавно, а что еще только ожидается, но понятие времени (именно в качестве понятия) оформляется значительно позже.

В сложившемся своем состоянии культурная традиция обеспечивает стабильность аксиологических шкал и интерпретационных матриц, что позволяет индивидуальному сознанию функционировать на основе устоявшихся мировоззренческих универсалий и обеспеченных ими интегральных представлениях о мире, человеке и месте человека в мире, не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному осмыслению. Нарушение обрисованного (равновесного) состояния культурного пространства (предваряющее переход к новому этапу его развития) разрушает эту идиллию, заключающуюся в том, что человек может позволить себе полагать, что мир устроен именно так, как он о нем думает. Происходит рефлексия над мировоззренческими универсалиями культуры, осознание как самого их наличия и конкретного их содержания, так и возможных направлений развития (уточнения или расширения) последнего. В этих условиях соответствующие универсалии эксплицируются из фонда культуры, выражаясь в явном виде и обретая вербальную форму существования. Таким образом, исходно представления о малой родине оформляются в истории культуры как фундаментальные довербальные представления, получая свое словесное выражение значительно позже.

Политологический аспект.

С возникновением государства представления о малой родине и представления о Родине как государственно оформленном образовании существенно дифференцируются. Так, если понятие Родины предполагает гражданское самосознание, политическое сознание и патриотизм, то понятие малой родины, как правило, внеполитично (за исключением тех случаев, когда именно топографический локос малой родины оказывается завоеванным в межгосударственных войнах).

С течением времени представления о большой Родине могут обретать новый масштаб: так, в античной Греции принадлежность к полису во время Греко-Персидских войн переосмысливается как принадлежность к ойкумене, греческому миру в целом – в противоположность персам. Одновременно с этим представления о большой Родине проблематизируются: имперское сознание может приходить в противоречие с национальным самосознанием и национальным патриотизмом. Для представлений о малой родине это не характерно: любовь к родному краю, к уголку, где родился и вырос, реализуется вне подобных дихотомий. Также с феноменом малой родины не связаны негативные тенденции проявлений шовинизма и ксенофобии.

Социально-психологический аспект.

Важной особенностью представлений о малой родине является их сенсорно-чувственная окрашенность («*Мой родны кут, як ты мне* мілы!.. / Забыць цябе не маю сілы!»

у Якуба Коласа [3, с. 7]) и в силу этого предельная конкретность: «Вось як цяпер, перада мною / Ўстае куточак той прыгожа, / Крынічкі вузенькае ложа / І елка ў пары з хваіною, / Абняўшысь цесна над вадою...» [3, с. 7–8]. Клайв Стейплз Льюис определяет исходное состояние патриотизма именно в этом ключе – как «любовь к дому: к месту, где мы выросли...; к старым друзьям, знакомым лицам, знакомым видам, запахам и звукам» [7, с. 569].

Эмоциональная окрашенность представлений о Родине (как большой Родине – стране и государству) и о малой родине различны в социально-психологическом плане. Патриотизм предполагает гордость за свою страну, за ее достижения в социальной и культурной сферах, готовность на жертвы во имя ее процветания. Неслучайно синонимом слова «Родина» (большая Родина, которая пишется именно с большой буквы) является слово «Отечество», в содержании которого звучит гордость за деяния предков. Что же касается эмоций, связанных с представлениями о малой родине, то они существенно мягче и предполагают любовь как привязанность, аналогичную любви ребенка к матери, стремление приникнуть к истокам, из которых можно черпать новые силы: как пишет Якуб Колас, обращаясь к своей малой родине, которую он очень ёмко обозначает как «родны кут», «Не раз, утомлены дарогай, / Жыццём вясны мае убогай, / К табе я ў думках залятаю. / І там душою спачываю...» [3, с. 7].

Экологический аспект.

Необходимо отметить, что феномен малой родины имеет также экологический потенциал: любовь к родной земле, воплощенной в конкретном локосе (микроландшафтной зоне), предполагает восприятие земли и природы этой микроландшафтной зоны как ценности. Собственность на землю, возможность передать ее в наследство детям (не просто абстрактным потомкам, а конкретным сыновьям) задает этому и экономическую размерность. В имперских условиях происходит не только масштабирование представлений о родной земле, уводящее от конкретной микроландшафтной зоны к абстрактным *просторам*, но и неизбежная централизация сельскохозяйственных практик – как в темпоральном, так и в технологическом планах (например, централизованные сроки посевной в Советском Союзе, нормативное культивирование полюбившейся Н. С. Хрущёву кукурузы, независимо от его целесообразности в том или ином конкретном регионе и т.п.). В перспективе это чревато экологическими проблемами, – неслучайно первые локальные экологические кризисы возникают в период становления индустриального общества, когда сельское хозяйство начинает восприниматься как отрасль индустрии и оформляется экологическое сознание, оторванное от конкретных микроландшафтных зон.

Духовно-нравственный (личностно-идентификационный) аспект.

Важно отметить, что феномен малой родины может пониматься далеко не только в топографическом плане, но и в плане духовном: как место (культуроный локос), где (в семантическом пространстве которого) индивид впервые осознал себя собою, сопрягая свои мировоззренческие ориентиры с той или иной сложившейся в культуре системой ценностей и шкалой оценок – нравственных, религиозных или иных. Человек переживает такую интериоризацию ценностей как формирование своего самосознания, становление себя как личности – фактически как второе, духовное рождение. Таким образом, человек переживает свое духовное начало как идущее не просто от места рождения как природного топоса, но – главным образом – от тех культурных традиций, которые связаны с ним: «Ад роднае зямлі, ад гоману бароў, / Ад казак вечароў, ад песень дудароў/ … Ад шолахаў начэй, / Ад тысячы ніцей, / З якіх аснована і выткана жыццё / І злучана быццё і небыццё...» [4, с. 283]. По оценке К. С. Льюиса, с «любовью к родным местам связана любовь к укладу жизни – к пиву, чаю, камину, безоружным полисменам, купе с отдельным входом и многим другим вещам», в том числе «к местному говору» [7, с. 569].

Такое (духовное) понимание малой родины имеет одну важную особенность: если малая родина в ее традиционном значении объединяет земляков, то духовная малая родина объединяет людей по критерию единства взглядов и ценностей. Так, христиане Беларуси, Греции, Сербии, Австралии и т.д. равно чувствуют себя братьями: где бы ни родились они физически, их духовное рождение объединяет их духовное братство.

Таким образом среди семантических аспектов осмысления понятия малой родины в рамках современной гуманитаристики в качестве наиболее актуальных на сегодняшний день и в то же время наиболее перспективных можно выделить такие аспекты, как философский, культурологический, политологический, социально-психологический, экологический и духовно-нравственный (личностно-идентификационный) аспекты.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001 г.) [Электронный ресурс] // Организация Объединенных наций. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml. – Дата доступа: 04.09.2018.*
2. *Гидденс Э. ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. – 120 с.*
3. *Колас, Я. Новая зямля // Збор твораў у 14 т-х. – Т. 6 / Рэд. Тома М. Мушынскі; патрыхтоўка тэкстаў і каментарыі В. Дэконскай і У. Ларчанкі. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1974. – С. 5–280.*
4. *Колас, Я. Сымон-музыка // Збор твораў у 14 т-х. – Т. 6 / Рэд. Тома М. Мушынскі; патрыхтоўка тэкстаў і каментарыі В. Дэконскай і У. Ларчанкі. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1974. – С. 281–472.*
5. *Конвенция ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия (2003 г.) [Электронный ресурс] // Организация Объединенных наций. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv.shtml. – Дата доступа: 04.09.2018.*
6. *Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антомони. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.*
7. *Льюис, К. С. Любовь // Философия любви в 2-х ч-х. – Ч. 2. Антология любви. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 565–574.*
8. *Можейко, М. А. Социализация // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 980–982.*
9. *Рассел, Б. История Западной философии. – М. : Академический проект, 2009, 1008 с.*

СЕКЦИЯ 1
ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

ТЕОЛОГИЯ В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ПОЗИЦИЯ ПРОФЕССОРА П. Я. СВЕТЛОВА)

А. Г. Иценко
Барановичский государственный университет
Барановичи, Беларусь
E-Mail: alex_its81@mail.ru

Со времени крушения советской системы образования во всех постсоветских государствах до сих пор происходят сложные трансформационные процессы, прежде всего в системе университетского образования. Основной вопрос, стоящий перед педагогами высшей школы: какой путь, парадигму взять как базис высшего образования – западный образец (если так, то какой именно?), адаптация советской школы к современным условиям или возврат к «советской модели» и т.д. В контексте этих дискуссий и размышлений особым вопросом стоит место в системе высшего образования такой области знаний как теология[1]. До недавнего времени остается проблемным полем отсутствие баланса между юридическим и фактическим положением дел в этой области: de-facto, богословие уже функционирует в системе высшего образования (в Беларуси долгое время успешно работает Институт теологии в структуре главного университета страны – БГУ), de-jure, до сих пор в номенклатуру ВАК РБ не введена отдельная специальность «теология/богословие». Проблемой интерполяции теологического знания в структуру университета занимались много современных исследователей, как конфессиональных теологов, так и представителей светских наук, прежде всего, философов и религиоведов: А. В. Кураев, Н. Емельянов, М. О. Шахов, А. М. Прилуцкий, Е. С. Элбакян, Н. Ю. Сухова, Н. Ю. Налётова, В. К. Шохин и др. И хотя официальные структуры, например, России и Украины уже ввели официально теологию в номенклатуру научных специальностей, однако, дискуссии по этой тематике не перестают быть менее острыми (см. дискуссию, в связи с защитой диссертации прот. П. В. Хондзинского) и др. [1].

Так сложилось исторически, что, в отличии от европейского опыта, где каждый университет имел теологический факультет, в образовательном пространстве Российской империи теология сосредотачивалась в православных духовных учебных учреждениях – семинариях и академиях. Показательным является известный факт, когда организовывался Московский университет, теологический факультет не был туда включен именно потому, что богословие относилось в сфере ведения Синода и Церкви в целом.

[1] В данной работе мы будем исходить из тождества понятий «теология» и «богословие». Не совсем понятна логика мышления некоторых религиоведов (например, проф. Е. С. Элбакян), которые эти понятия разводят и нагружают дополнительными семантическими коннотациями. Здесь, как представляется, должна автоматически срабатывать «бритва Оккама», поскольку, «богословие» есть прямой и буквальный русский перевод, калька греческой лексемы «θεολογία», так он всегда и понимался в русскоязычной теологической традиции.

В этом контексте для исследователей небезынтересным является позиции мыслителей прошлого: как они рассматривали эту проблему, какие стратегии выхода предлагали, что историей было принято, что отброшено, какие альтернативы сработали и как они себя проявили практически? В этой связи, интересной представляется и размышления, и личность в целом протоиерея Павла Яковлевича Светлова (1861–1941/45 гг.) – доктора богословия, профессора Императорского университета Св. Владимира в Киеве, известного либерального богослова Русской православной церкви, активного религиозного мыслителя, оставившего после себя огромный творческое наследие, до конца еще не осмысленное и неизученное. Богословское образование П. Светлов получил в Рязанской семинарии, а потом и в Московской духовной академии. Преподавал теологические дисциплины в Тифлисской семинарии, в Нежинском историко-филологическом институте и Киевском университете.

В 80-х гг. XIX в. велись острые дискуссии по поводу «Проекта общего устава Императорских российских университетов» (1884 г.), инициированного консерватором М. Н. Катковым и министром народного просвещения И. Д. Деляновым, с целью внесения корректив в Устав 1863 г., отличавшегося либеральными нововведениями. Как утверждает историк русского богословия проф. Г. Флоровский, уже с 1870-х гг. ситуация становится всё более закрытой для богословия, это выразилось в том, что «университеты были практически закрыты для семинаристов» [7, с. 609]. Представители консерваторов полагали, что причиной упадка богословского образования были революционные брожения, оторванность богословия от церковного начала, отрыв от иерархичности [3, с. 117].

П. Светлов, как представитель либерального профессорского крыла, не стоял в стороне от этих процессов. В сентябре 1897 г. темой одной из своих вступительных лекций в Киевском университете Св. Владимира профессор П. Я. Светлов выбрал как раз проблему инклюзии теологии в университетскую систему образования. Позже, в 1906 г., уже на волне первой Российской революции с её либеральной направленностью, П. Светлов издает свои размышление на эту же тему уже отдельной работой. По итогам её разбора Совет Киевского университета посчитал целесообразным открытие богословских факультетов в университетах [5]. Также небезынтересны прения на Предсоборном присутствии 1906 г., где в ходе живой и острой дискуссии проф. П. Светлова и его оппонентов, в присутствии представителя церкви решался вопрос будущего российской теологии. Были и другие работы П. Светлова, посвященные этой тематике: «Почему духовные академии должны быть заменены богословскими факультетами?», «О реформе духовного образования в России». Но наиболее репрезентативными являются два вышеуказанных труда. Позиция Светлова сразу же не осталась незамеченной, специальный отзыв на неё пишет еще один, не менее авторитетный теолог проф. И. В. Попов, который разделял позиции Светлова, но его видение было менее радикально относительно ликвидации академий [4].

Проф. Светлов исходит из позиции, по которой сам принцип университета, как «universitas scientiarum», где ключевой категорией выступает понятие «universus», по определению не может игнорировать такой огромный пласт гуманитаристики как знание о религии в её теологической парадигме: «Каких бы взглядов мы ни держались на религию и религиозное знание вообще сравнительно с научным знанием, мы не можем зачеркнуть того явного факта, что всегда и всюду религиозное знание входило и входит важнейшею и крупнейшею составною частью в человеческое знание самой высокой ценности». Отказ от богословских знаний, как представляющих знания о религии, профессор называет «искажением и насилием действительности», поскольку, как считает мыслитель, объектом познания являются «Бог, мир и человек», где под «Богом» богослов понимал и все пространство сакрального в целом [6, с. 322].

Среди проблем существования университетского богословия, Светлов отмечает отсутствия унифицированного и внятного представления самих преподавателей теологии, что под ней понимать, как под университетской категорией и её задачах? И сам отвечая на

этот вопрос пишет: «Богословие по этому взгляду имеет целью своею обоснование или утверждение в учащейся молодежи христианских религиозных и нравственных убеждении посредством углубления и расширения религиозных познаний, полученных ею в средней школе». Теология поможет студенту в процессе самообразования выработать навык к «исканию истины», к нахождению ответов на сложные мировоззренческие вопросы, расширению своего «миросозерцания». А поскольку целью университетского образования является «познание истины, приобретение цельного мировоззрения», что невозможно только с помощью естествознания, то и место теологии здесь определяется однозначно, как университетское, поскольку она здесь выполняет функцию своеобразной метафизики, даже если её понимать, как «философскую подкладку» к естествознанию [6, с. 324–327]. Справедливости ради проф. Светлов эту мировоззренческую функцию закрепляет не только за богословием, но оно является в этой связи «одним из необходимых моментов». При этом, миросозерцание, построенное на одном лишь естествознании, является «крайне узким и односторонним», что показал, по мнению мыслителя, позитивизм, приведший к примитивному материализму [6, с. 328].

Профессор также рассматривает соотношение университетского философского курса и богословия, и приходит к выводу, что философский подход не совсем оправдывает себя, если принять во внимание, что государство ориентируется на христианскую религиозную систему и её этос. Ведь философский подход исходит из принципиального неприятия единой модели видения мира, воспринимая христианство наряду с другими концепциями и учениями, как одно из многих, что для христиански ориентированного общества не может быть приемлемо. Да и понять целостность христианского мировоззрения без глубоких теологических познаний невозможно «как в логическом, так и в психологическом отношениях». По мнению мыслителя, даже если человек был воспитан в определенных мировоззренческих установках, на определенном этапе своего развития (а по его мнению, это как раз период обучения в университете) он должен для себя их обосновать рационально и этически [6, с. 328–330].

В контексте рассматриваемой проблемы автор поднимает проблему соотношения разума и веры, приводя точку зрения Канта, Спенсера, Гердера, Конта, Руссо и др., по которой эти области человеческой экзистенции несовместимы, поскольку признается «абсолютная невозможность рассудочного познания сверхчувственного, выходящего за пределы нашего опыта», ибо «религия есть область чувства, а не рассудка». Но для Светлова здесь нет противоречий, поскольку, по его мнению, «богословие, в известной постановке, есть наука в полном и точном смысле этого слова, такая же действительная наука, как и всякая из точных наук…». Справедливость вышеуказанных философов было бы верно, пишет богослов, если бы христианство было системой идей, но оно является живым духовным опытом, построенной на системе исторических событий, связанных с личностью Христа, что вполне доступно эмпирическому изучению, особенно, если этим изучением занимается человек, обладающий подобным духовным опытом (как «факт психологический и внутренне-субъективный процесс») [6, с. 331–333]. «Христианское знание, – резюмирует П. Светлов, – имеет совершенно эмпирический характер, и делает не только возможным, но даже необходимым эмпирическое построение богословия, соответствующее существу христианства. Но в таком построении богословие становится наукою в точном значении этого слова» [6, с. 335]. И даже богословские догматы, по мнению Светлова, в основе своей опираются на исторические факты жизни и деятельности основателя христианства. При этом, наука тоже опирается на некие недоказуемые исходные позиции «представляют собою ряд гипотез, явно боящихся прикосновения критической мысли». Подытоживая сказанное, мыслитель фиксирует: «Ни в христианской религии и богословии, ни даже в механизме или строе самого университетского образования нет препятствий к принятию богословия в семью университетских наук» [6, с. 337–338].

На дискуссионной площадке вышеупомянутого Предсоборного присутствия, проф. Светлов лапидарно изложил свои тезисы, касательно развития теологии в

образовательном пространстве Российской империи, исходной позицией которых был полный перенос богословия в университеты: «Сосредоточение высшего духовного просвещения в академиях отзывается на самой богословской науке – сужением богословской мысли и разобщенностью с жизнью, духовные академии являются оплотом кастового богословского образования, благоприятные условия для развития богословской науки в академиях отсутствуют: здесь нет свободы для науки и не будет… С открытием доступа семинаристам в университеты светские науки в академиях не нужны, потому что семинаристы пойдут изучать эти науки скорее в университеты...» [2, с. 789]. Светлов ориентировался на западную модель функционирования теологического образования, он даже прямо пишет, что западная модель университета показала: «без богословия университет не может быть университетом» [6, с. 322]. Концепцию связи церковной институции и университетских теологических факультетов, по мнению П. Светлова, можно взять из опыта Германии [2, с. 794].

Разницу между университетским подходом и духовно-академическим Светлов так понимал следующим образом: «Академии обслуживают практические нужды Церкви, в университетах же постановка преподавания прежде всего научная, и сами профессоры идут против утилитарного направления науки, служения ее со вне навязываемой ей правительственной политикой программе» [2, с. 790].

Принципиальным противником позиции Светлова был его коллега, известный историк проф. С. Т. Голубев, который настаивал на конфессиональной направленности богословия и невозможности элиминации экклезиоцентризма, поскольку только в парадигме православного дискурса возможно релевантное изучение теологических дисциплин. На стороне сохранения академий был и авторитетный богослов проф. Н.Н Глубоковский [1, с. 12–13]. По итогам дискуссии на Предсоборном присутствии за сохранение академий проголосовали все, кроме Светлова, при этом, например, проф. Глубоковский отметил, что если он ранее и поддерживал идею богословских факультетов, что теперь «отрекается от подобного ее применения» [2, с. 794].

Как видим, позиция проф. П. Я. Светлова была по-своему достаточно логичной, хоть и опиралась на принятие определенных исходных принципов, прежде всего, ориентацию на общество с ярко выраженной направленностью в сторону православной духовно-культурной традиции. Мыслитель и внутренне концептуально, и внешне технически делал попытку обосновать необходимость внедрения теологического образования в университетскую среду, поскольку именно она давала бы почву, прежде всего, внутреннюю свободу исследователя, дальше развивать богословскую науку, чего не могла дать духовно-академическая среда, со всех сторон ограничивающая свободу движения богословской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Емельянов, Н., прот. Богословие в системе научного знания (по материалам дискуссии о высшем духовном образовании в 1905–1906 гг.) / прот. Н. Емельянов // Вестник ПСТГУ. – II: История. История Русской Православной Церкви. – 2012. – Вып. 2 (45). – С. 7–19.*
2. *Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.): в 4-х тт. – Том 3 / Ред колл.: Э. Бринер [и др.]. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. – 1057 с.*
3. *Налётова, Н. Ю. К вопросу о реформировании высшего богословского образования в России начала XX века / Н. Ю. Налётова // Ярославский педагогический вестник. – 2009. – № 2(59). – С. 115–118.*
4. *Попов, И. В. Богословские факультеты [Рец. на: Светлов, П. Я., проф. О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906] // Богословский вестник. – 1906. – Т. 1. – №2. – С. 392 – 401.*
5. *Светлов, П. Я. О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России / П. Я. Светлов. – К.: Типография Н. А. Гирик, 1906. – 30 с.*
6. *Светлов, П. Я. Место богословия в семье университетских наук / П. Я. Светлов // Христианское чтение. – 1897. – № 11. – С. 320 – 338.*
7. *Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский; Отв. ред. О. Платонов. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. – 848 с.*

Деятельность Международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» по развитию сотрудничества Белорусской Православной Церкви с Министерством образования Республики Беларусь

священник Святослав Рогальский
председатель МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», кандидат богословия, аспирант НМУ "Национальный институт образования Министерства образования Республики Беларусь"
sviatoslavr@mail.ru

Международное общественное объединение "Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла" является общественной организацией, созданной в 1997 году по инициативе Белорусской Православной Церкви с целью реализации совместных образовательных, научных, культурных и социальных проектов, направленных на укрепление традиционных христианских духовно-нравственных ценностей в современном обществе, а также содействие межрелигиозному и межконфессиональному диалогу в Республике Беларусь, основанному на позициях взаимного уважения и роли религиозных организаций в общественной жизни страны.

В рамках своей деятельности Христианский образовательный центр осуществляет взаимодействие различных структурных подразделений Белорусской Православной Церкви с государственными и общественными организациями как в Республике Беларусь, так и за ее пределами.

Республика Беларусь является сегодня пространством, на котором успешно проводятся международные переговоры мирового уровня, и представляет собой также уникальную восточно-европейскую платформу, где могут встречаться представители христианских Церквей и мировых религий для осуществления совместного диалога и поддержания межрелигиозного мира как в самой Республике, так в странах СНГ и Европы.

Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью, которая хронологически является первой из подписанных документов о сотрудничестве между Церковью и государством (1994 г.), открывает сегодня широкие перспективы для успешной реализации совместных проектов в сфере духовно-нравственного воспитания личности.

В рамках данного сообщения мы остановимся на основных проектах Христианского образовательного центра, которые уже проверены временем и отражают направления деятельности центра в рамках Программы сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью:

- Развитие и поддержка высшего теологического образования в Республике Беларусь;
- Взаимодействие с учреждениями общего среднего образования на базе ресурсных центров по воспитательной работе;
- Волонтерская и благотворительная деятельность учащихся и студентов;
- Издательские программы.

Развитие теологического образования осуществляется посредством поддержки научных и образовательных мероприятий Института теологии БГУ, а также и других учреждений высшего образования.

Самым долгосрочным проектом в этом направлении являются Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры (ПС на 2015-2020 гг., п. 5.6). Начиная с 1995 года Чтения стали форумом, вокруг которого стали объединяться представители научной и культурной общественности, руководители научно-методических и образовательных учреждений, преподаватели, аспиранты и студенты государственных и церковных учреждений образования, представители духовенства. Ежегодно Чтения собирают более 200 участников из стран СНГ и дальнего зарубежья. В мае 2019 года состоятся уже Юбилейные, XXV Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения.

Среди конференций, проводимых один раз в два года в Институте теологии БГУ совместно с Христианским образовательным центром, следует отметить серию международных научно-практических конференций, посвященных религиоведческой тематике и собирающих ведущих специалистов в области религиоведения. В 2019 году запланировано проведение Шестой конференции из этого цикла на тему: "Религия и коммуникация"

Христианский образовательный центр является соорганизатором ежегодной студенческой конференции «Христианские ценности в культуре современной молодежи», участниками которой являются студенты республиканских учреждений высшего образования. Последние два года, с профориентационной целью, к участию в данной конференции приглашаются и учащиеся 10-11 классов средних школ. По результатам конференции издается сборник материалов.

С целью приобщения учащихся к духовным традициям белорусского народа, в Институте теологии уже более десяти лет проводится конкурс творческих литературных и исследовательских работ "Свет Православия". Каждый год в нем принимает участие порядка 300 работ учащихся школ, лицеев, колледжей Республики. Церемония награждения победителей конкурса традиционно проходит в Национальной академии наук Беларуси.

Более тесное взаимодействие с учреждениями общего среднего образования осуществляется Христианским образовательным центром на базе существующих столичных ресурсных центров на основании Договора о сотрудничестве с ГУО "Минский городской институт развития образования".

Одним из первых в г. Минске получил статус ресурсного центра духовно-образовательный проект ЛОГОС, реализуемый в столичной Гимназии №11 с 2005 года. За время работы проекта была разработана и утверждена на республиканском уровне программа курса по выбору "Культура и религия" для учащихся 10-11 классов. Гимназия является постоянной площадкой для педагогической практики студентов Института теологии БГУ. Помимо факультативных занятий в гимназии проводится ряд мероприятий, среди которых наиболее ярким является Рождественский вечер, учащиеся активно участвуют в благотворительных акциях.

В учреждении динамично развивается музейное дело. В 2018 году совместно с Христианским образовательным центром была осуществлена реконструкция народного гимназического музея «Освобождение Беларуси», который был освящен 3 мая 2018 года митрополитом Минским и Заславским Павлом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси. В церемонии открытия принимал участие Чрезвычайный и Полномочный Посол Российской Федерации в Республике Беларусь Суриков А. А.

Привлечение учащихся и студентов к волонтерской и благотворительной деятельности является важной составляющей духовно-нравственного воспитания. При участии МОО «Христианский образовательный центр им. свв. Мефодия и Кирилла» регулярно организовываются и проводятся благотворительные акции с привлечением учащихся гимназии и студентов Института теологии – «Ангел Рождества» и «Пасхальный ангел», а также акция к началу учебного года "Радость знаний". Учащиеся сами формируют подарки для воспитанников центров коррекционного образования и развития,

образовательных и лечебных учреждений, готовят концертную программу.

Большой популярностью у воспитанников и учащихся пользуются выступления студенческой театра-студии "Батлейка" Христианского образовательного центра. По приглашению учащихся, родителей и педагогов, театр-студия представляет спектакли с глубоким нравственным содержанием, облеченным в традиционную белорусскую форму батлеечного выступления.

В завершение данного сообщения необходимо кратко остановиться на издательских программах Христианского образовательного центра. Среди публикаций центра - сборники научных докладов Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений и других конференций, научные монографии, издания, посвященные церковной истории.

Среди них хотелось бы особо отметить готовящуюся к выпуску в издательстве Христианского образовательного центра книгу, посвященную белорусским новомученикам "Новомученики Слуцко-Солигорской епархии", а также первый выпуск серии "Теология в университетах" - сборник докладов V Международного восточноевропейского симпозиума исследователей Нового Завета (SNTS) *«Евангельский образ Господа Иисуса Христа в церковной традиции и библейской науке»* выходящего в свет в рамках совместного издательского проекта с Белорусским государственным университетом.

Отметим, что проекты, обозначенные в данном докладе, являются лишь частью деятельности Христианского образовательного центра. Мы будем благодарны за все предложения и новые формы взаимодействия, которые сделают наше сотрудничество более эффективным и плодотворным.

ДУХОВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ СОТРУДНИЧЕСТВА СЕМЬИ, УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ЦЕРКВИ

А. Н. Котко
Белорусский государственный педагогический университет им. Максима Танка
Минск, Беларусь
E-Mail: borodavko_alla@mail.ru

Если внимательно наблюдать за детьми, то можно выявить, что уже с ранних лет в них обнаруживается не только недостаток опыта, но и беспорядочные желания, склонность к зависти и другие нежелательные наклонности. Это происходит потому, что ребенок уже рождается с ростками зла. Эти ростки очень скоро размножатся, если им постоянно не противодействовать. Хотя наклонность к плохому в разных людях видоизменяется от многих причин, но тенденция остается неизменной. Очевидно, сами свойства природы ребенка свидетельствуют об объективной необходимости в совершенствовании. При таком состоянии детской природы родители и педагоги призваны выдвигать на первое место в душе ребенка силы и наклонности добрые, отодвигая, и, по возможности, подавляя злые.

Поэтому сфера образования имеет самое непосредственное отношение к происходящим в мире событиям, в том числе и к тем негативным тенденциям, которые все более явственно дают о себе знать. Их причиной в конечном счете является сам человек, утративший способность активно противостоять злу, лишившийся жизненных ориентиров, потерявший веру в нравственные, духовные ценности мира и смысл человеческой жизни.

Проблема духовности, внутренней саморегуляции человека, исходя из приверженности его к нравственным, эстетическим, религиозным, политическим и другим идеалам, ставшими убеждениями человека, его духовными потребностями, мотивами поведения – основная проблема, стоящая перед системой образования и обществом. Философская основа рассмотрения проблемы воспитания духовности связана с идеями экзистенциального подхода к пониманию духовности личности, ее деятельностной природы, а также идеи антропологического и антропософского человековедения, определившие взгляд на детей как на субъектов собственной воли, творчества, способности к духовному саморазвитию. Понятию «духовность», возрождающемуся в нашем материалистически озабоченном мире, суждено преобразить этот мир, противопоставить низшим ценностям (чувству собственности, индивидуализма, алчности, культу наживы и т. д.) высшие, такие, как вера в возвышенное, любовь к ближнему, совесть, служение добру.

Как психолого-педагогическое явление проблема духовности нами рассматривается с позиции потребностного подхода: потребности личности к познанию и социально-альтруистическому действию; в самоактуализации и стремлении жить по совести; в духовном общении, творчестве, красоте; в человеческом участии, сочувствии, сопереживании.

В этой связи разработана программа сотрудничества семьи, учреждения образования, церкви по проблеме духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. В ней определены цели, задачи, темы и формы работы, участники мероприятий, ответственные за их организацию, сроки проведения занятий, а так же предполагаемые результаты взаимодействия. Все составляющие программы обсуждались, а в дальнейшем утверждались настоятелем прихода храма святой праведной Софии Слуцкой, начальником управления образования администрации Октябрьского района г. Минска, руководителями учреждений дошкольного, общего среднего образования Октябрьского района г. Минска, УО «Минский государственный колледж электроники», УО «Минский государственный

механико-технологический колледж». За две-три недели до начала занятий (тренингов, круглых столов, диспутов, семинаров и др.) разрабатывается их содержание и технология, что, как показывает практика, повышает эффективность и степень удовлетворенности участников взаимодействия. Мероприятия проходят ежемесячно как на базе учреждений образования, так и в помещениях храма.

Анализ показывает, что духовно-просветительская работа помогает педагогам учреждений образования повысить уровень профессиональной компетентности, позволяет проникнуть в конкретную, неповторимую личность, помочь ей. И есть только один путь приближения к тайне души человека – путь любви к нему. Наше общение с воспитанником лишь тогда педагогически плодотворно, когда оно регулируется любовью к нему и верой в него на пути выявления индивидуальности, неповторимого внутреннего мира растущего ребенка [1, с. 10]. Данное положение подтверждается концепцией, согласно которой духовность человека проявляется в его потребности и способности познавать мир, других людей, самого себя и свое место в этом мире, в стремлении создавать новые формы общественной жизни в соответствии с позитивными законами человеческой природы.

Классическая педагогика основана, прежде всего, на духовных началах. Начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть некая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души, и тела) и определяющая новое «качество» жизни. Начало духовности есть поэтому начало цельности и органической иерархичности в человеке. Эта иерархичность состоит в примате духовного начала, т. е. в действенной соотнесенности всей жизни человека с его духовным началом. Все в человеке потому и личностно, что все соотнесено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен. Эта духовность не «самосуща», она загадочно сочетается с психикой и телесной сферой, но все же она есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр («реальное я»), основа индивидуальности человека, метафизическое его ядро. Примат духовного начала, конечно, не подавляет психофизической нашей жизни, не устраняет даже ее собственной закономерности. Из того, что психика и телесная сфера служат проводником и выражением духовного начала, не следует, конечно, что у них нет своей собственной жизни. Эта собственная жизнь взрослеющего ребенка не только соотнесена всегда к началу духовности, но она может и подчинять его себе [2, с. 64].

Практика подтверждает, что духовно-просветительская работа с семьей, педагогами и учащимися школ, колледжей создает предпосылки для осознания того, что люди во все времена стремились создавать счастливое пространство для себя и выражали это в устройстве роскошного быта, отодвигая порой на второй план отношения и саму любовь, забывая, что любовь представляет собой основополагающий принцип законов природы, да и самой жизни. Об этом участникам взаимодействия напоминают следующие суждения: ум без любви делает человека хитрым; вера без любви делает человека фанатиком; богатство без любви делает человека жадным; воспитание без любви делает человека двуликим; правда без любви делает человека критиканом; власть без любви делает человека насильником; справедливость без любви делает человека жестоким; честь без любви делает человека высокомерным; приветливость без любви делает человека лицемерным; обязанность без любви делает человека раздражительным; компетентность без любви делает человека неуступчивым; ответственность без любви делает человека бесцеремонным. С этой целью организуются разные виды семинарских занятий: семинары-диспуты, семинары-исследования, семинары-аукционы, семинары-брифинги и др. Также проводится семинар – открытый микрофон. Каждый обучающийся имеет возможность высказать мнение, аргументировать свою позицию, подтвердить или опровергнуть существующие суждения.

На последующих мероприятиях предлагается осуществить презентацию конкретного закона любви. Например, любовь долготерпит, любовь милосердствует, любовь не завидует, любовь самоукоряет, любовь защищает свободу безнасильственными средствами, любовь не гордится, любовь – это подвиг, любовь ответственна, любовь не

раздражается, любовь не мыслит зла, любовь не радуется неправде, любовь сорадуется истине, любовь все покрывает, любовь всему верит, любовь смиренномудра, любовь все переносит, любовь щедра, любовь делает человека сильным, любовь эстетически выражает себя, истинный педагог.

В дальнейшем на семинарских занятиях участники пишут мини-сочинения по духовно-нравственной теме с последующим обсуждением творческого продукта. Выбор текста осуществляется как со стороны педагога, так и со стороны временно созданной творческой учащихся. Приведем текст мини-сочинения Марины П. на тему «Любовь не мыслит зла»: «Важно научиться забывать обиды, жестокие слова. Категорически нельзя лелеять свою ненависть, постоянно освежая в памяти неприятные воспоминания. Истинная любовь учит прощать и забывать. Этой способностью забывать ненужное и малозначительное надо учиться у матерей. Ребенок, взрослый сын (дочь), может сто раз не соответствовать ожиданиям матери, но она все равно на вопрос, кого больше всего любит, ответит: «Сына (дочь)». Она не помнит, что было. Забыла, а вот детей, которых она любит, помнит без напоминаний».

Духовно-просветительская работа с родителями воспитанников учреждений дошкольного образования, в основе которой лежит анализ успешного семейного воспитания позволяет определить базовые подходы, формирующие у ребенка позитивные отношения к миру, людям и себе: 1. Ты особенный. Расскажите им, какими удивительными различными создал Бог людей. Расскажите детям, что каждый человек особенный и имеет свой характер. Научите определять характеры окружающих людей. Это очень полезные навыки, за которые дети в будущем скажут вам "спасибо". 2. Читай «запоминалки» малышу. С детьми раннего дошкольного возраста, как показывает практика семейного воспитания, эффективным средством духовно-нравственного воспитания являются «Запоминалки малышу» Алексея Рымова: «Как с кроватки свесим ногу, сразу скажем: «Слава Богу!»… «Перед тем, как подкрепиться, надо Богу помолиться»… «Перед делом говори: «Господи, благослови!»… «Чтобы Бог прибавил силы, скажем: «Господи, помилуй!»… «Если будешь уступать, будет Ангел помогать. Ангел – это вестник Божий, тот, кто нам в добре поможет»… «Если страшно, то проси: «Матерь Божия, спаси!»… «Чтобы страх напасть не мог, скажем: «Да воскреснет Бог!»… «Перед сном произнесем: «Слава Боженька за все!». 3. Прости. Признавайте свои ошибки и извиняйтесь перед своими детьми. Вы подаёте хороший пример, показывая, что нужно уступать и прощать своего ближнего. 4. Я люблю тебя. Говорите это вслух каждый день. Они должны знать, что ваша родительская любовь всегда с ними! 5. Я помню и молюсь о тебе. Молитесь с детьми вместе в церкви и дома. Помните, что важна ваша искренняя и сердечная молитва о своих детях к Богу, Божьей Матери, святым угодникам. Народная мудрость гласит: "Молитва родителей созидает дома детей", "Молитва матери со дна моря достанет". 6. Учись доброму, так и худое на ум не придет. Пусть дети стремятся к «взращиванию», развитию в себе таких добродетелей как: честность, благородство, вежливость, смирение, милосердие, бережливость, уважение, кротость, чуткость, доброта, правдивость, прилежание, скромность. 7. Замечай душевные неполадки. Объясните подрастающим детям, как важно избавляться от вредных привычек, которые непосильной тяжестью ложатся на душу, отягощая её и ухудшая взаимоотношения с окружающими людьми. Хвастовство, жадность, капризность, эгоизм, гневливость, трусость, обида, зависть, заносчивость, ложь, грубость, неряшливость, лень, злоба, лукавство, клевета, сквернословие – страсти, которые необходимо вытеснять из своей жизни! 8. Распознавай в себе гордость. Как? Говорите сыну (дочери): «Чтобы понять, ощутить её, замечай, как ты будешь себя чувствовать, когда окружающие тебя сделают что-либо не по-твоему, вопреки твоей воле. Если в тебе рождается прежде всего не мысль кротко исправить ошибку, другими допущенную, а неудовольствие и гневливость, то знай, что ты горд и горд глубоко. Если и малейшие неуспехи в твоих делах тебя опечаливают и наводят скуку и тягость, так что и мысль о Промысле Божьем, участвующем в делах наших, тебя не веселит, то знай, что ты горд и

горд глубоко. Если ты горяч к собственным нуждам и холоден к нуждам других, то знай, что ты горд и горд глубоко. Если при виде неблагополучия других, хотя б то врагов твоих, тебе весело, а при виде неожиданного счастья ближних твоих грустно, то знай, что ты горд и горд глубоко. Если для тебя оскорбительны и скромные замечания о твоих недостатках, а похвалы о небывалых в тебе достоинствах для приятны, восхитительны, то знай, что ты горд и горд глубоко» (Иаков, архиепископ Нижегородский).

Вместе с тем, духовно-просветительская работа, которая ведется через постоянно действующий консультационный пункт, созданный при читальном зале библиотеки прихода, по проблемам духовно-нравственного развития человека подтверждает: в реальном Я ребенка детский эгоцентризм не обозначает культ личности. В детях нет ничего искусственного, намеренного, ребенок живет, прежде всего, своей жизнью, следует своим впечатлениям и чувствам, и как раз благодаря этому детство полно настоящей духовной свободы. Чувство ответственности у ребенка глубже и шире эмпирической личности, в нем есть метафизическая глубина, и ростки этого чувства восходят в душе робкими движениями стыда и совести. Преимущественное развитие эмоциональной сферы, которое определяет двойственность реального и эмпирического центра личности, создает необычайную целостность и красоту детства.

Параллельно ведется духовное просвещение прихожан храма, которое вызывает огромный интерес, так как мероприятие проводится с участием настоятеля. В процессе открытого диалога, непринужденной беседы за круглым столом происходит понимание того, что духовность придает смысл жизни отдельному человеку, в нем человек ищет и находит ответы на вопросы: зачем он живет? каково его назначение в жизни? что есть добро и зло? истина и заблуждение? красивое и безобразное? и т. п. Духовность имеет свое энергетическое ядро, которое в состоянии мотивировать личность и устремить ее к свершениям Добра по законам Любви и Совести. Тайна совести заключается в том, что она есть в людях, а здоровое общество – это такое общество, которое поддерживает в человеке данный феномен [1, с. 246–248].

Таким образом, духовность следует рассматривать как важнейшую основу личности, как генетически и социально обусловленное интегрированное образование в ее структуре, в основе которой лежат развитые рефлексивные, альтруистические, нравственно-эстетические и коммуникативные качества, потребности и способности. Усилиями церкви и учреждениями образования, нашими усилиями, нашей собственной жизнью и тем, что мы сами восприняли от наших учителей, родителей, создается определенное миросозерцание и отношение к жизни, под влиянием которых будет расти и духовно развиваться личность. Человек, выросший в семье, с ярко выраженной духовной составляющей, станет он взрослым, семьянином и, наконец, стариком, всю жизнь несет на себе ее отпечаток.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Котко, А. Н. Духовность личности. Педагогика развития: монография / А. Н. Котко. – Минск: Медисонт, 2017. – 268 с.*
2. *Зеньковский, В. В. Психология детства: учебное пособие / В. В.Зеньковский. – М., 1996. – 347 с.*

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА «СУТЬ МЕЧЬ ОБОЮДООСТРЫЙ». ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ О НАУКЕ И СВЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ[1]

Г. Е. Боков
Санкт-Петербургский государственный университет
Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: bokovg@gmail.com

Вопрос об отношении православного богословия в современной России к науке и светскому образованию может быть назван принципиальным. С одной стороны, речь идет о мировоззрении, с другой – широко обсуждается целый пласт проблем, касающихся места и роли Русской Православной Церкви Московского Патриархата (РПЦ МП) в российском социально-политическом пространстве. Светская либеральная общественность выступает категорически против какого-либо вмешательства Церкви в сферу науки и светского образования. Еще в 2007 г., в открытом письме президенту Российской Федерации «Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны?», авторами которого были десять академиков, членов Российской Академии Наук, выражалось негативное отношение к «растущей клерикализации российского общества», то есть к «проникновению церкви во все сферы общественной жизни» [8]. В этом письме подчеркивалось, что «наука и религия должны избегать друг друга» и «никакой альтернативы» научному знанию «не существует» [8].

РПЦ МП изначально придерживалась противоположной позиции. Согласно официальному документу «Основы социальной концепции РПЦ», принятому в августе 2000-го г. на Юбилейном архиерейском Соборе РПЦ МП, наука явилась результатом развития христианской мысли. В параграфе XIV.1 этого документа говорится, что христианство, «преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовав возникновению научного естествознания» [7]. Однако «несмотря на изначальное воздействие христианства на становление научной деятельности», развитие науки и техники в Новое время происходило «под влиянием секулярных идеологий» [7]. Результатом явилась утверждающаяся в XVIII в. вера «во всемогущество научного знания», следствием чего стало ошибочное противопоставление науки и религии некоторыми «атеистически настроенными» мыслителями [7]. Отмечается, что и сегодня значительное число людей разделяет эту позицию, которую РПЦ называет «ложным принципом». В документе говорится, что «если наука не будет связана этическими, философскими и религиозными обязательствами», то это может привести к глобальной катастрофе [7].

Таким образом, РПЦ призывает к сотрудничеству между религией и наукой «во имя спасения жизни и ее должного устроения», при этом современные научные достижения понимаются как «меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь» [7]. РПЦ ратует за «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» и противостоит «подмене науки идеологией» [7]. В связи с этим в православной среде возникают попытки создать т.н. «христианскую науку» как «одно из средств познания Бога». Однако в XX в. они были более характерны для западно-христианской теологии, тогда как РПЦ в советский период вынуждена была решать задачи, связанные с элементарным выживанием. Однако нужно ли сегодня православному богословию не просто налаживать диалог с существующей академической наукой, о чем говорится в официальном документе РПЦ, но и создавать некую «альтернативную» науке как таковой (светской науке) «христианскую науку»,

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук) научного проекта № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России».

понимаемую совершенно различно – от святоотеческого богословия до самых последних версий научного креационизма?

В России, в современной православной культуре, можно выделить несколько позиций, существующих в отношении светской науки – от ее полного игнорирования, до признания необходимости с ней считаться. Можно говорить, с одной стороны, о буквализме в понимании Св. Писания, и выводах, повторяющих содержание переводных популярных и, зачастую, примитивных брошюр и буклетов протестантских фундаменталистов и креационистов. С другой, есть неоднородная либеральная, а также и модернистская линия православного богословия. Она также может быть сопоставима с огромным пластом изданий протестантских теологов, многие из которых первоначально были учеными-естественниками. В этой среде говорится исключительно о равноправном диалоге религии и науки, при этом зачастую это приводит к необходимости теологического обоснования таких теорий, как тот же эволюционизм. При этом следует особо отметить, что официальной позиции РПЦ МП по этому вопросу не существует, есть лишь отдельные взгляды современных православных авторов, как богословов, так и верующих ученых.

Ярким примером крайности буквализма является среда т.н. современных «православных маргиналов», зачастую очень плохо разбирающихся в науке. Их представления о мироздании и происхождении жизни часто почерпнуты из таких работ как «Летопись Начала» [10] священника Даниила (Сысоева), который был непримиримым критиком эволюционизма (другим таким автором является, например, прот. Константин (Буфеев) [1]. Уже после его смерти, в марте 2013 г., группа православных молодых людей выступила с т.н. «флэш-моб акцией» против теории эволюции в Государственном Дарвиновском музее в Москве. На их листовках были слова о том, что мир создан Богом 7522 года назад и требование ввести «Закон Божий» в каждой школе. Интересно то, что на одной из листовок было написано, что теория эволюции – это реальная угроза и псевдонаучный миф, которым руководствовались Троцкий и Гитлер «оправдывая убийства миллионов людей» [9].

Такая акция, очень напоминающая выступления протестантских креационистов, разумеется, не получила никакой поддержки РПЦ МП. Некоторые представители духовенства и вовсе ее открыто осудили, например, известный и влиятельный современный православный богослов отец Андрей (Кураев). В своем Интернет-блоге он отметил, что «группа хулиганов», которых он характеризует как «навязчивые, скандальные и самоуверенные» верующие, «присвоила себе скромное название “Божья Воля”». По его словам, «за одно такое посягательство этих кощунников стоило бы отлучить до покаяния» [3]. Кроме того, в своих богословских публикациях отец Андрей (Кураев) писал, что «в православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма», и, следовательно, нет оснований отрицать, что «Творец создал материю способной к благому развитию» [4]. Вместе с тем, он же известен и своей критикой либеральной линии в православной среде, к которой можно отнести, например, последователей знаменитого православного богослова отца Александра (Меня). Много внимания он уделял вопросам науки и научного знания, в его высказываниях, иногда довольно смелых, угадывалось и следование христианскому эволюционизму. Продолжением его богословских начинаний стала, например, деятельность Библейско-Богословского Института (ББИ) Св. Апостола Андрея, известного своей просветительской и издательской деятельностью, в частности, изданием большого количества современных серьезных западно-христианских теологических трудов в серии «Богословие и наука».

Примером «практической реализации» (без лишних «богословских мудрствований») сказанного в «Основах социальной концепции РПЦ» о выстраивании диалога со светской наукой может быть «Объединение православных ученых», созданное в 2012 г. по инициативе прот. Геннадия (Заридзе) [6]. На сегодняшний день это «межрегиональная просветительская общественная организация», возникшая в Воронежской области, целью которой является «привнесение православных ценностей в российскую науку и образование» [6]. На сайте этого объединения, которое проводит большое количество

просветительских мероприятий, в том числе и среди школьников, а также международные конференции, как в России, так и за рубежом (Греция, Польша, Белоруссия, Сербия), приводится «концепция», содержание которой представляет собой сокращенную версию параграфа XIV. 1 «Основ социальной концепции РПЦ» «Светские наука, культура, образование» [6].

Другим интересным примером налаживания сотрудничества между религией и наукой на сегодняшний день является «Научно-богословский центр междисциплинарных исследований» при Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ) [5], который возглавляет прот. Кирилл (Копейкин). Там проходят регулярные встречи, циклы лекций, конференции и семинары, посвященные истории и современному состоянию отношений науки и религии. Они объединяют ученых СПбГУ, являющихся православными верующими, а также представителей студенчества. Будучи по первой специализации кандидатом физико-математических наук, а затем – кандидатом теологии, прот. Кирилл (Копейкин) выступает с оригинальной богословской концепцией «новой онтологии». Он пишет, что сегодня востребована «идея универсальности знания», то есть синтез естественнонаучного, гуманитарного и богословского опыта. По его словам, возникает новая парадигма, при которой выстраивается новое, «более целостное видение мира, человека и Бога – в перспективе времени и в перспективе вечности» [2].

Таким образом, в современной России тема взаимоотношений науки и религии в последние десятилетия является широко обсуждаемой как в самой православной, так и в светской академической среде, а также в публичных дискуссиях. С одной стороны, значимость научных открытий христианской православной теологией, за исключением маргинальных групп, практически не оспаривается. Однако с другой, РПЦ МП выступает против «монополии материалистического взгляда на мир» и его господства в системе образования, наставая на связи православного воспитания и нравственности. Это порождает не только полемику о науке и образовании между РПЦ и светским академическим сообществом, но и дискуссии в самой православной среде, ведущиеся по вопросу о том, что сегодня может представлять собой т.н. «христианская наука».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Буфеев, К., свящ. Ересь эволюционизма [Электронный ресурс] // URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html (дата обращения 20.05.2018)*
2. *Копейкин, К., прот. Наука и религия на рубеже III тысячелетия: [электронная версия]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/487713.html (дата обращения: 20.05.2018)*
3. *Кураев, А., диакон. Как хорошо в Вавилоне! [электронная версия]. URL: http://diak-kuraev.livejournal.com/455521.html?page=3 (дата обращения: 20.05.2018)*
4. *Кураев, А., диакон. Православие и эволюция [электронная версия]. URL: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3407_kuraev-pravoslaviya_i_evolyuciya.php (дата обращения: 20.05.2018)*
5. *Научно-богословский центр междисциплинарных исследований при Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ) [официальный сайт]. URL: http://scitheol.spbu.ru/ (дата обращения: 20.05.2018)*
6. *Объединение православных ученых: [официальный сайт]. URL: http://www.ortsci.ru/ru (дата обращения: 20. 05. 2018)*
7. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование: [электронная версия]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html (дата обращения: 20.05.2018)*
8. *Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны? Открытое письмо президенту Российской Федерации В. В. Путину: [электронная версия]. URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 20.05.2018)*
9. *Православные активисты нахулиганили в Музее Дарвина: [электронная версия]. URL: https://www.ridus.ru/news/73497.html (дата обращения: 20.05.2018)*
10. *Сысоев, Д., свящ. Летопись начала. М: Аксиос, 2003.*

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСТВО И ДУХОВНОСТЬ В ОБРАЗОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

В. П. Старжинский
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: VStarzhinckij@yandex.ru

Современная эдукология утверждает, что система образования, кроме просветительской функции, должна обладать креативной функцией созидания человека, где духовность является основой и сущностью его самотворения. При этом секуляризованная наука стыдливо уходит от вопроса об образе и подобии человека – Боге. Даже великий И. Кант, утверждая, что основной смысл философии состоит в ответе на вопрос «Каким надо быть, чтобы быть Человеком», не говорит об идеале – Абсолюте. И уж совсем нельзя понять Ф. Бэкона: «Истинная и законная цель всех наук состоит в том, чтобы наделять жизнь человеческую новыми изобретениями и богатствами», если не включить в богатства – духовность и сакральность. Именно поэтому, ограниченность сциентистской, материально-потребительской модели человека, неизбежно приводит исследователя к необходимости ответа на вопросы о природе Творчества и Человека. Даже, более широкий культурологический подход к науке о человеке и его культуротворческой функции не спасает ситуацию, ибо неизбежно сталкивается с тайной Творчества и Смысла и в научно-когнитивном и в сакральном аспекте.

Рассмотрим более пристально деятельность и бытие человека, как творца культуры в виде культурных артефактов и одновременно результат этого творения на этапе замысла – проектирования. Первый вопрос, на который нет однозначного ответа – как создаются культурные артефакты. Для того, чтобы продвинуться в этом направлении, можно сформулировать определенные презумпции Проектирования культурных феноменов (артефактов): культуротворчество – способ созидания культуры и самого человека; культуротворчество можно рассматривать как Проектирование инноваций; методология культуротворчества может быть обозначена как конструктивная.

Культура и культуротворчество. Основным предметом исследований и разработок в настоящее время в постнеклассической науке является проблема культуротворчества. Речь идет не просто о культуре в ее классическом понимании как результате созидательной человеческой деятельности и ее тотальном функционировании в социуме в модусе реального времени. Культуротворчество – это процесс порождения культуры, использование потенциальных возможностей бытия, основанное на ресурсах, как правило, ограниченных актуальным пространственно-временным существованием того, что мы называем реальным миром.

От квантовой механики к культурологии. В процессе исследования специфики квантово-механической теории выяснилось, что квантовая механика характеризуется двумя особенностями: ее объекты имеют проектно-конструктивную природу, а теория описывает не актуальное (наличное) существование микромира, а потенциальное бытие квантовомеханической реальности. Реализует возможности потенциального существования микрообъектов, человек, экспериментатор. В силу этого объекты микромира можно рассматривать как феномены культуры. Они имеют естественно-искусственную природу и являются «гибридом» природы и проектно-конструктивной деятельности экспериментатора. Таким образом, квантовая механика изменила картину мира и наше понимание культуры со статики-синхронии – «самотождественного мира объектов» на мир культуротворчества как Проектирования.

Методология науки и культуротворчества. Проектирование и конструирование, как совокупность методов создания искусственных объектов, наиболее полно разработано в

рамках инженерных наук. Экстраполяция этих методов на другие сферы человеческой деятельности – бизнес, образование, медицину, привело к идентификации конструктивной методологии (КМ) и осознанию ее философского статуса. Для различения проектирования как инженерной процедуры и Проектирования в философско-культурологическом смысле стали обозначать последнее с большой буквы. Нами еще 25 лет назад была предложена идея провести подобное различение прежде всего в методологии: методологию Проектирования и конструирования, в отличие от когнитивной, обозначить как конструктивную. В самом деле, КМ регламентирует не только когнитивные процессы, но и проектно-конструктивную деятельность в различных сферах культуры – культуротворчество. Когнитивная методология регламентирует познавательный процесс, конструктивная – созидательный, где рождаются материальные и духовные ценности-артефакты, составляющие суть культуры. Заметим, что дифференциация методологий относительна. Аналогия – естественное и искусственное, познание и проектирование.

Структура конструктивной методологии. КМ строится на основе моделирования. Модель понимается в расширительном смысле – это схема, репрезентация и материального и ментального мира. При этом, модель всегда когнитивный артефакт поскольку это схема, аналог, имитатор, виртуальная реальность. КМ предусматривает построение двух видов моделей – концептуальной и инструментальной. Концептуальная модель отвечает на вопрос: что собой представляет проблема как объект Проектирования-созидания и какова основная идея как способ разрешения проблемной ситуации. Устройство концептуальной модели: совокупность понятий (концептов), связанных сеткой отношений в конкретном проблемном поле. Проблемное поле моделируется по бинарному принципу; выражает два модуса существования – сущее (то, что есть в наличной реальности) и должное – то, что должно быть по замыслу проектанта. Как правило зазор между сущим и должным описывается в виде недостатков.

Вторая модель, инструментальная – совокупность инструментов, методов и ресурсов, которая позволяет перейти от сущего к должному. При этом, концептуальная и инструментальная модели – взаимодополнительные. Одна не может существовать без другой, ибо теряют смысл- функцию в регламентации деятельности. Несколько примеров. В конструктивной математике объект существует, если задан способ его построения. В теории изобретательства, изобретение как частный случай новации есть результат инженерного проектирования, который описывает способы и ресурсы построения нового объекта. Патент подтверждает новизну и защищает авторские права.

Зачем нужно вводить КМ? Практическая ориентированность науки и ее антропоцентризм. Отрефлексируем ситуацию. Зачем нам две спаренные модели – концептуальная и инструментальная? Чтобы отсечь в науке описание «вечных двигателей» и прочий информационный шум. Чтобы прекратить в науке бесплодные призывы типа: «Следует обратить особое внимание на …, необходимо приступить к …» и прочие бесплодные призывы, ибо они не конструктивны. Данные рекомендации оставляют без ответа вопросы, кому они адресованы, кто это будет осуществлять, какие финансовые, материально-вещественные, человеческие и др. ресурсы будут использоваться? С введением КМ у нас появляется критерий конструктивности. Если нельзя создать инструментальную модель (в принципе, как, например, с «вечным» двигателем), или ее создание не предусматривается, то концептуальные изыски – это, зачастую, – имитация науки, симулякры, бесплодный анализ понятий (за исключением дидактических целей), схоластическое теоретизирование и прочие ареалы вненаучной рациональности. Кроме того, с введением КМ наука становится «человеко-центрированной», так как направлена на удовлетворение потребностей человека и общества.

Культуротворчество как феномен постнеклассической науки. Культурологический подход к науке, то есть рассмотрение науки как культурного феномена – саморазвивающейся человеко-центрированной системы позволяет предположить, что постнеклассическая наука является основным способом моделирования инновационного

развития как в материальной, так и духовной сфере. Другими словами, предметом регламентации КМ является культуротворчество, которое включает в себя: 1) производство артефактов материальной культуры; 2) продуцирование духовных ценностей (что составляет классическое понимание предмета культурологии); 3) конструирование социальных систем и технологий; 4) самосозидание (самообразование) личности в творческом процессе; 5) проектирование и конструирование мира искусственной рациональности (искусственного интеллекта) на основе когнитивистики (психолингвистики как основы).

Проектирование мира культуры и антропоцентризм. Культурологическое видение динамики науки позволяет с единых позиций – парадигмы культуротворчества – увидеть единство фундаментальных (квантовомеханическое конструирование) и прикладных (конструктивно-технологических по своей природе) наук. Естественно, что Проектирование играет роль генома, транслируя свою методологию на весь ареал культуры, порождая совокупность инструментально-конструктивных феноменов культуры, которые включают в себя технологии, а также артефакты различной онтологии в качестве результата культуротворчества. Было бы существенно не полным общее видение динамики науки, переход ее в постнеклассическую стадию как Проектирование мира культуры без определения феномена образования как взаимосопряженного, с одной стороны, с наукой, с другой – с производством (бизнесом). В современной педагогической науке осуществляется реконструкция образования на основе культурологической парадигмы с целью достижения ситуации самообразования и формирования креативной личности. Проектирование и КМ стали использоваться как мощный инструмент для решения практико-ориентированных проблем в различных сферах как материальной, так и духовной культуры, включая конструирование социальных технологий и ИКТ как предтечи искусственного интеллекта.

На наших глазах происходит, предсказанный классиком антропоцентризм – методологическое слияние всех наук в единую науку о человеке. Основа этого процесса Культуротворчество, ведущее к интерференции и последующей гармонизация технонауки и бизнес-производства, конструированию социальных и интеллектуальных технологий, а также самообразование. Таковы основные культурные маркеры общества инноваций.

Гуманистическая профилактика технократизма в современной культуре. Цивилизация и культура. Однако не следует обольщаться, инновации и технологии не ведут человечество к счастью и гармонии. Антоний Кэмпиньский утверждал, что «Цивилизация – это власть над миром; Культура – любовь к миру». Методология культуротворчества остается главной стратегической установкой проектирования инновационных процессов. А именно: инновационное развитие как культуротворчество означает процесс создания материальных и духовных ценностей посредством интеллектуального, технологического и социально-организационного ресурса, ограниченного пространством финансовых и нормативно-правовых условий. Тем не менее, данный подход к науке как культуротворчеству вне Духовности не ведет к образованию Человека. Более того, в современной постмодернистской культуре наблюдаются феномены «гибридности», когда добро и зло не противостоят друг другу, а странным образом сосуществуют в одном человеке. Говоря философским языком, построение социально-культурной онтологии имеет дихотомическую природу «технократизм – гуманизм». Именно поэтому следует, наряду с разработкой социально-гуманитарных технологий и систем культуротворчества, применять конструктивные методы для сохранения духовности и гармоничности человека, утверждения базисных православных ценностей через проектирование гуманистической и анти-технократической среды. В условиях тотального господства НБИК-технологий в современной культуре, именно Церковь должна выполнять функцию создания защитного барьера против духовной эрозии и технократически-меркантильной деградации молодого поколения. Такой подход не закрывает возможности для разработки социально-культурных

технологий в решении ряда злободневных проблем социокультурного развития страны и гуманистической профилактики технократизма в современной культуре. Следует манифестировать социокультурную реальность как реализацию принципа справедливости в конструировании социальных отношений и противостоять антигуманным феноменам («Буллинг», «Дедовщина»). Необходимо учитывать влияние способов формирования языковых и культурных универсалий на систему ценностных ориентаций, составляющих культурную матрицу личности. («Ненормативная лексика», «Гражданские браки», «Культура общения и разводы» и др.) Для блокирования механизмов, порождающих деструктивное поведение, следует широко использовать визуальную культуру ТВ, социальные сети и др. Разрабатывать и реализовывать проекты – сценарии популярных телепередач для молодежи. Однако основное средство формирования духовности и Человека – религиозное просвещение и приобщение подрастающего поколения к сакральным и абсолютным ценностям Человечества.

ПРАВОСЛАВНОЕ ХРИСТИАНСТВО И НАЧАЛЬНЫЕ ОПЫТЫ РАЗВИТИЯ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В ОСЕТИИ

З. Б. Цаллагова
Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: sozieva@mail.ru

После присоединения Осетии к России в 1774 г. православная вера, пришедшая в упадок после татаро-монгольского нашествия, стала активно возрождаться. Повсеместно строились храмы, открывались церковно-приходские школы, в которых дети получали начальное образование. На осетинский язык переводились богослужебные книги, составлялись учебные тексты. Священный Синод, изучивший возможности миссионерской деятельности в Северной Осетии, в 1774 г. создал особую организацию – Осетинскую духовную комиссию, просуществовавшую до 1860 г., в недрах которой зародилась осетинская система образования; именно при ней и была создана миссионерская школа – первое осетинское учебное заведение. Дело христианского просвещения горцев было высоко оценено Екатериной II: «Нет лучшего способа по обстоятельствам осетинцев… учинить их прямыми христианами, к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей» [7, с. 4]. Священный синод и представители царской администрации на Кавказе рассчитывали в будущем использовать выпускников школы в качестве православных проповедников и проводников политики российского правительства среди своего народа. Некоторые ученики церковно-приходских школ продолжили учебу в духовной семинарии и стали священниками [6].

Начальные опыты просвещения в Осетии относятся ко второй половине XVIII – началу XIX вв. В этот период происходит развитие школьного образования через просветительско-миссионерские организации и лиц духовного звания. В противовес влиянию ислама, активно насаждаемого в этот период противниками укрепления позиций России в Осетии, православное духовенство помимо идеологических активно выполняло просветительские функции. Постепенно создавалась широкая сеть церковно-приходских школ, функционировавших везде, где только имелись православные приходы. В эти учебные заведения принимались дети всех сословий, впервые беднейшие слои населения получили возможность получить образование.

Первой печатной осетинской книгой с параллельными русским и национальным текстами был краткий катехизис «Начальное учение человекам, хотящим учитися книг Божественного Писания», изданный в 1798 г. осетинским священником Павлом Генцауровым и ставший основной учебной книгой в школах Осетии. В течение первой четверти XIX века сеть приходских школ в крае продолжала расти. Кавказская администрация и церковь уделяли внимание подготовке «образованных священнослужителей» из среды коренных жителей. В 1836 г. открылось специальное духовное училище во Владикавказе. Оно должно было готовить священников для приходов Осетии, которые смогли бы стать и учителями в училищах (школах), создаваемых при приходских церквях. Владикавказское духовное училище просуществовало до 1863 года. Несмотря на столь короткое время существования, оно сыграло значимую роль в развитии культуры осетинского народа. Из его стен выходили не только церковнослужители, но и учителя, которые сыграли большую роль в просвещении своего народа и распространении в его среде элементов русской культуры. Среди них были такие видные деятели осетинской культуры, как А. Колиев, В. Цораев, А. Гассиев, Г. Кантемиров и др. [1, с. 165–166].

С завершением Кавказской войны царская администрация предпринимает усилия по активизации православного миссионерства. В 1860 было создано «Общество

восстановления православного христианства на Кавказе», призванное восстановить христианскую веру среди той части населения Кавказа, где она уже угасала. В круг обязанностей «Общества» входило сооружение церквей и открытие церковно-приходских школ, а также подготовка миссионеров и перевод церковной и учебной литературы на горские языки. В ведении «Общества» находились Осетинская духовная комиссия и приходские школы этой комиссии. О деятельности организации говорит статистика: если в конце 50-х годов XIX в. в осетинских сельских школах насчитывалось всего 107 учащихся, то к середине 70-х годов в Северной Осетии уже функционировала 21 мужская и женская школа. Всех учащихся в мужских школах к этому времени было 570 человек; в женских – 158 [4, с. 59].

Дальнейшее развитие православного образования в Осетии связано с деятельностью «Общества восстановления православного христианства на Кавказе», открытого 2 июня 1960 года после утверждения его устава императором Александром II. Одним из инициаторов создания этой организации был наместник Кавказа этого периода (1856–1862) князь Александр Иванович Барятинский, писавший: «Создать Общество восстановления православного христианства на Кавказе есть долг православного государства. Дело идет о вопросах, к которым Россия не может оставаться равнодушной, – о религиозном просвещении ее меньших братьев, ежедневно отрываемых от лона Святой Церкви Христовой, – о величии России, которая должна разрушить на Кавказе препятствие, противопоставленное ей воплощением мусульманской ненависти в мюридизме» [4, с. 156]. Деятельность «Общества…» не ограничивалась только открытием церквей и школ, а была направлена и на создание специальных учебных заведений, в которых осуществлялась подготовка пастырей и школьных учителей. С этой целью им были учреждены: в 1866 году – Александровская учительская школа в Тифлисе, преобразованная в 1872 году в учительский институт Владикавказское духовное училище – в 1887 году преобразованное в 1896 году в миссионерскую духовную семинарию, а в 1909 году – в обычную духовную семинарию.

Огромную роль в истории просвещении осетинского и других народов Кавказа сыграла Александровская миссионерская духовная семинария, которая открылась в с. Ардон Северной Осетии в 1887 году. Ее открытие благословил Святейший Синод, наименование «Александровское» было присвоено с разрешения императора Александра III. За свое сравнительно непродолжительное существование (около 23 лет) она стала настоящей кузницей кадров национальной интеллигенции, сыграла немалую роль и в духовно-нравственном воспитании населения. Семинария готовила духовных лиц и учителей церковно-приходских школ.

Среди тех, кто прошел через Александровскую духовную семинарию, были многие известные осетинские писатели, видные религиозные и общественные деятели, ученые и педагоги. В том числе: Иван Джанаев (Нигер), Гино Бараков, Цоцко Амбалов, Андрей Гулуев, Георгий Малиев, Василий Тогузов (Арнигон), Гиго Дзасохов, Харлампий Цомаев, Георгий Бекоев, Андрей Езеев, Михаил Гатуев, Георгий Цаголов, Михаил Гарданов и многие другие. Завершив свое образование в высших учебных заведениях крупнейших российских городов, выпускники семинарии, как правило, возвращались в Осетию и служили своему народу. Уже в конце XIX – начале XX в. в школах Осетии преимущественно учительствовали выпускники Александровской семинарии. Работали они также и за пределами Осетинского округа [8, с. 76–79].

Следует отметить, что именно в системе духовных учебных заведений впервые (начиная со второй половины XIX в.) было введено обучение на родном языке по системе известного российского педагога Николая Ивановича Ильминского (1822–1891), считавшего, что успеху миссионерских православных школ будет способствовать первоначальное обучение учащихся на их родном языке с одновременным изучением ими языка русского, после усвоения которого, преподавание полностью переводилось на этот язык. Осетинский просветитель А. А. Гассиев по этому поводу писал, что система

Н. И. Ильминского «… представляет довольно стройное целое, могущее быть дополняемо, применяемо и видоизменяемо… Система стремится к тому, чтобы не заглушить в детях свойственной им любознательности, заохотить их к учению, а не оттолкнуть штудрой на неведомом языке» Он считал, что организация всех «…школ по педагогической системе, сходной с системой профессора Ильминского – школьное дело между туземцами кавказского края пошло бы быстрее и правильнее» [2, с. 268].

До 70-х годов XIX в. в Осетии культурно-просветительная деятельность велась в основном представителями духовенства. Огромную роль в деле развития народного просвещения в Северной Осетии сыграл сын церковного старосты протоиерей Аксо (Алексей) Бесаевич (Виссарионович) Колиев (1822–1866). Он первым из осетин закончил Тифлисскую духовную семинарию в 1845 г. и после ее окончания работал инспектором и учителем Владикавказского духовного училища, совмещая ее с обязанностями священника церкви во имя Рождества Пресвятой Богородицы г. Владикавказа. В 1847 году 23-летний А. В. Колиев, выполняя поручение экзарха Грузии, встретился и в течение месяца сотрудничал с бывшим декабристом В. С. Толстым, который еще до перевода на Кавказ, находясь в сибирской ссылке, предпринял попытку оказать содействие распространению грамотности среди малых народов России, обучая в своем доме детей бурят грамоте. Уезжая на Кавказ, он подарил купленный им дом Тункинскому инородческому училищу. Через несколько лет после встречи с В. С. Толстым, в 1862 г. А. В. Колиев на свои средства открыл у себя на дому начальную школу для девочек-осетинок [5, с. 22].

На Северном Кавказе А. В. Колиев стал основателем женского образования, которое он считал необходимым условием народного просвещения. В 1866 г. школа, основанная А. В. Колиевым и получившая название «Ольгинской», была преобразована в осетинскую трёхклассную школу-приют и принята на содержание «Обществом по восстановлению православного христианства на Кавказе». В истории образования Осетии стало программным его высказывание «Чтобы правильно воспитать новое поколение, для этого требуется образованная и передовая семья, а для создания такой семьи нужна, прежде всего, образованная и передовая женщина» [5, с. 17].

Выдающийся осетинский поэт и просветитель К. Л. Хетагуров, подчеркивая роль и значение Ольгинской школы в развитии культуры осетинского народа, писал: «Школа эта, находясь во Владикавказе, умственном и административном центре Осетии, оказала самое благотворное влияние на положение женщины в Осетии. Из стен этого заведения, одного из лучших светочей христианского просвещения среди горских племен Кавказа вышли десятки интеллигентных осетинок, примерных тружениц – матерей семейств и народных учительниц» [9, с. 268].

Большой вклад в становление и развитие просвещения и основ образования в Осетии внес выдающийся представитель Православной Церкви на Кавказе епископ Владикавказский Иосиф (Иван Иванович Чепиговский) (1821–1890), получивший по окончании Киевской духовной академии степень кандидата богословских и словесных наук. Владыка Иосиф свободно владел осетинским языком; именно ему экзарх Грузии, в ведении которого были северокавказские приходы, поручил руководство православными приходами Северной Осетии. Владыка Иосиф, ставя своей целью православное просвещение осетин, для нужд духовных учебных заведений, а также для проповеднической деятельности, осуществил с помощью молодых осетинских священников переводы на осетинский язык богослужебных книг. Им было переведено восемь книг, а также составлены краткая параллельная грамматика русского и осетинского языка и русско-осетинский словарь. Издаваемые епархией его еженедельные проповеди на осетинском языке считаются первыми опытами осетинской периодики

Деятельность А. Колиева и И. Чепиговского по созданию в Северной Осетии школ для детей горцев находила со стороны народа, а позже и со стороны представителей формировавшейся национальной интеллигенции, одобрение и поддержку. Овладение родной грамотой и русским языком, открывало перед осетинами широкие возможности для

восприятия русской культуры и получения дальнейшего образования Тяга осетин к религиозному православному просвещению росла несмотря на то, что против церковных сельских школ, с момента их появления в Осетии вели борьбу мусульманские священнослужители.

В 20–30-е годы XX века Русская Православная Церковь, не имея государственной поддержки, усиливает в Северной Осетии проповедническую деятельность, поясняя религиозные догматы и необходимость исполнения обрядов православной церкви. Однако, уже начиная со второй половины 30-х годов XX в. на православное духовенство обрушиваются репрессии, по всей Осетии разрушаются церкви, в г. Владикавказе функционирует единственный православный храм (до революции их было более тридцати), десятки осетинских священников были подвергнуты репрессиям [3].

Прервавшийся в начале XX века опыт отношений Православной Церкви и осетинского просвещения возобновлен в начале XXI века: государственные органы образования РСО-Алания всячески поддерживают открытие и функционирование православных школ и гимназий, планируется открытие и духовной семинарии. Именно в Осетии в 2002 году была открыта и успешно действует первая в новой истории Северного Кавказа православная школа при Владикавказском центре православного просвещения и культуры «Покров».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Беляев, И. Русские миссии на окраинах. СПб, 1900.*
2. *Гассиев, А. А. Избранные произведения. Владикавказ, 1992.*
3. *Гостиева, Л. К. Православие в Осетии. Владикавказ, 2014.*
4. *История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1981.*
5. *Колиев, А. Сборник статей. Владикавказ, 1998.*
6. *Мерденов, Х.-М. Ю. Роль православной церкви в становлении и развитии русско-осетинских политических и культурных связей. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1990.*
7. *Письмо Екатерины II астраханскому губернатору 1771 г. // Материалы по истории Осетии. Дзауджикау, 1950, Т. 2.*
8. *Сланов, И. А. Ардонская духовная семинария (к 100-летию основания). Владикавказ, 1999*
9. *Хетагуров, К. Л. Развитие школ в Осетии. Собр. соч. в 5 т. М., 1960. т.4.*

ЕДИНСТВО ОНТОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ И ЭТИКИ В КУРСЕ «РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА» В УНИВЕРСИТЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

О. Е. Дороненко
Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Россия
E-Mail: olgodoronenko@gmail.com

Кафедра философии департамента философии Уральского федерального университета осуществляет подготовку и выпуск студентов по специальности «Прикладная этика» (всего в России подготовка по данной специальности осуществляется на четырех кафедрах). Направление подготовки предполагает как углубленное теоретическое освоение текстов, источников, методологической культуры, так и «практические проекции» теоретического материала, освоение практически ориентированного опыта культуры, социальной жизни, этических практик. В программе подготовки наших студентов присутствует курс «Религиозная этика», 4 часа в неделю в течение одного семестра на третьем курсе. Курс читается по авторской программе, разработанной автором предлагаемого материала. Чтение курса обнаруживает как болевые и даже кризисные точки современного светского образования, так и проблемы религиозного *просвещения в контексте светского образования.* Последнее для автора особо актуально.

Свое краткое изложение начну с сугубо практических и методических проблем. При составлении и утверждении программы, естественно, возникла проблема методического обеспечения, в том числе, составления списка рекомендуемой литературы, основной и дополнительной. Учебная литература для высшей школы, да еще для профессиональной подготовки с прямым названием «Религиозная этика» отсутствует. Курс «Нравственное богословие» для духовных учебных заведений или теологических специальностей здесь не подходит, по дипломатическим соображениям в среде светского образования такие названия вообще лучше не упоминать. На момент утверждения программы мною были найдены ряд книг и монографии, в названии которых присутствовали, по крайней мере, понятия «христианская этика», «христианская нравственность», в том числе работа, белорусского автора – игумена Петра Бирюкова «Основы христианской нравственности» [1]. Далее мной, позволю себе самооценку, достаточно тщательно были отобраны авторитетные работы, проецирующие смысл христианской нравственности на антропологическое содержание, вплоть до повседневности, от Феофана Затворника, рассуждающего, в том числе, о началах «нравственной жизни вообще» до Иоанна Крестьянкина, который в своем «Опыте построения исповеди» толкует заповеди, как на уровне жития Дмитрия Донского, так и применительно к правилам проезда в общественном транспорте [3]. Вряд ли студенты специальности «прикладная этика» найдут где-либо больше «прикладного» смысла, чем у отца Иоанна, хотя само название брошюры вроде бы далеко не светское. Всего библиографический список включал в себя более сорока источников. Программа была утверждена. Но при подготовке университета к аккредитации многоступенчатый контроль потребовал удалить все источники, которых нет в электронных библиотечных системах университета (ЭБС). Применительно к программе «Религиозная этика» это означало удаление **всех** источников, включая Священное писание. Никакие уверения о том, что абсолютно все предложенные работы оцифрованы, без труда открываются на многих (далеко не на одном) сайтах, при подготовке к государственной аккредитации не действуют. Мы вынуждены были включить лишь учебники по религиоведению, которые оказались зарегистрированными в электронных библиотечных системах, доступных (закупленных) в университете. Итак, согласно электронным библиотечным ресурсам, представленным в УрФУ, студентов можно обучать без

Священного Писания, святоотеческого наследия, трудов подвижников благочестия в России и «прочих там иереев» – мне примерно так и было сказано. Для многих очевидно, что подобный изъян затрагивает все специальности, поскольку мировоззренческий модуль входит в подготовку всех специальностей, а не только этиков, религиоведов, историков, филологов и т.п. Еще в 60-е годы XX века, в условиях коммунистической Югославии святитель Николай Сербский писал «Чему учат детей в школах?... Чему, чему? – дьяволу! Чтобы попирал он все Божие, все Христово. Этого и хочет дьявол, чтобы…не было Бога в человеческом сердце. Чтобы этот мір был…сумасшедшим домом…» [5, с. 387]. Работу по отвержению божьих начал в человеке совершали и продолжают совершать, в том числе, носители светской культуры, самоуверенные в своей самодостаточной культурности, не нуждающиеся в трудах «каких-то там иереев».

Что вообще означает конфликт в понимании значения того или иного текста, произведения в системе образования: в освоении курса, написании курсовой работы и т.п.? Для носителей религиозного миропонимания указание в имени автора «святой», «святитель», «старец» означает соприкосновение с духоносным опытом, понимание «божьего присутствия» в словах подвижников. Именно в силу этого данные труды, являясь божьими по происхождению, открываются как глубоко человеческие по содержанию, раскрывают эталон человечности, который светская культура тщетно искала, а затем признала утраченным. Для сугубо светского сознания наименование «святой», а уж тем более просто «святитель», указывает лишь на формально церковную принадлежность и иногда может свидетельствовать о моральных достоинствах (которые лучше проверить и перепроверить). Сознание в плену «человеческого, слишком человеческого». Такое сознание буквально находится в пропасти секуляризации, валяется подобно пресмыкающимся и не в состоянии подняться. Подтверждение этому – практически единодушное признание антропологического и этического кризиса в современной философии, этике, антропологии, практически во всех сферах наук о человеке.

В связи с обозначенными выше локально методическими, но, одновременно, принципиально мировоззренческими проблемами постараемся кратко обозначить интегрирующую, синтетическую роль курса религиозной этики в светском образовании. Первоначально, при составлении и обсуждении планов подготовки студентов по вновь вводимой специальности «прикладная этика», возникла обоснованная мысль о необходимости религиоведческой подготовки будущих специалистов, в том числе, для решения межконфессиональных и межрелигиозных проблем в коллективе. В дальнейшем, в окончательном варианте программы подготовки курс религиоведения «превратился» в «религиозную этику»: по чисто методическим причинам надо было как можно больше различных видов этики. Эта замена оказалась более чем перспективной. Преподавание религиоведения как этики отражает саму суть религиозного опыта. Христианство – опытная наука. Эта истина присутствует во множестве самых выдающихся богословских трудов, только ссылки на которые превзошли бы объем краткой статьи. Одновременно, изложение, а главное – понимание нравственного законодательства требует понимания его не только антропологических, но и онтологических оснований. Опытно-прикладной характер религиозной этики не противоречит ее теоретической глубине, фундаментальной обоснованности, превосходящей всякую светскую этику.

Именно на этом мне бы хотелось остановиться. Понимание *единства этики, антропологии и онтологии* составляет саму суть религиозной этики, ее принципиальное отличие от всех форм светской этики, даже в ее лучших образцах: аристотелевской, кантовской, шеллеровской. Данное преимущество в изложении самой религиозной этики может быть утрачено (скрыто), если изложение проблем религиозно-нравственного законотворчества начинать с восхождения пророка Моисея на гору Синай, т.е. с изложения Декалога, содержания, смысла и происхождения заповедей. Содержание в этом случае до известных пределов сохранится, а происхождение и смысл будут утрачены. Необходимость раскрыть происхождение и смысл приведет нас даже не ко второй главе Книги Бытия

(сотворение человека), а к первой (сотворение мира). В основополагающем для христианской мысли труде свт. Григория Нисского «Человек как образ и подобие Божие» место человека в последовательности процесса творения является важным аргументом в пользу подобия Богу как Царю – «венец творения», господин всей прочей твари [4, с. 17, 22]. Свт. Феофан Затворник предлагает исключительно нравственно-богословское истолкование первых глав Книги Бытия в чтениях Великого поста: «Свет, который просветит твою душу, твердь, которая утвердит твою душу… При правильном устроении душа начнет произрастать – сначала злаки, потом деревья…плоды, а потом живые твари – совершенные и богоугодные дела, а потом на основе этого в тебе будет восстановлен образ Божий» [8]. Одновременно необходимость нравственного законодательства раскрывается в глубине падения человека: от братоубийства Каина, от продажи братьями Иосифа до современной хроники преступлений и нравов «на зоне». Вне этих печальных и тяжелых для разговора «кейсов» актуальность нравственной проблематики Нового Завета не раскрывается, а смысл исполнения нравственного законодательства «порядочными людьми» сводится к фарисейству.

Проблема исполняемости – неисполняемости ветхозаветного нравственного законодательства, актуально поставленная в работе протоиерея Владислава Свешникова [6, с. 290–307], не может быть сведена к указанию на известное «несовершенство», «ограничения» самого законодательства. Также как и смысл Нагорной проповеди может быть превращен истолкователями (проповедниками, преподавателями) в абстрактно-назидательный, но неисполнимый, если излагается вне антропологической проблематики. Кульминация Нагорной проповеди – призыв к совершенству: «Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48) – по существу, призыв к восстановлению образа Божия в падшем человеческом естестве, что никакими усилиями самого человека невозможно. Путь исполнения Декалога раскрывается в заповедях блаженства, а стремление следовать заповедям блаженства обращает к онтологическим смыслам проблем богочеловечности (очищение себя покаянием и восприятие тела и крови Христовой в таинстве святого причащения). Здесь сталкиваются смыслы религиозной и светской этики, здесь компромисс невозможен и мировоззренческий конфликт, который теоретически (но не практически) неразрешим.

И светская этика, и антропология, как научная и философская дисциплина, игнорируют принципиальное для богословия, религиозного сознания и религиозного опыта *различие трех состояний человека по отношению к добру и злу:* до грехопадения, после грехопадения и после искупительной жертвы Христа [2, с. 128–182]. Игнорирование или смешение этих состояний искажает понимание онтологической необходимости нравственного законодательства и превращает само его содержание в фарисейское: императив, но не преобразование природы человека.

Светская этика может предлагать блестящие формулировки императивов, хотя для всех и всегда очевидно, что даже в чисто литературном плане выше Нагорной проповеди нет ничего. Императив может быть прекрасен и возвышен, но практически неисполним. Этические построения в новоевропейской и современной культуре сознательно деонтологизируются, отказываются от признания принципа обратимости бытия и блага. Подобная, хотя и скрытая, деонтологизация может присутствовать в изложении – истолковании религиозных заповедей, особенно при их изложении в учебных курсах. Это происходит при чрезмерных акцентах на императивность, проще говоря, при подаче материала в форме «человек должен», «мы должны», «женщины должны», «мужчины должны» и т.п. Светское сознание такие «призывы» отвергает, и, на наш взгляд, совершенно справедливо. Давление императивом далеко не лучший, если не тупиковый путь в миссионерской работе. Понимание глубинной онтологической природы заповедей раскрывает их подлинную религиозность (восстановление связи с Богом), их необходимость для восстановления поврежденной человеческой природы, для исцеления человека. Один из самых последовательных критиков морального сознания Ф.Ницше

считал мораль лживой маской. Вполне точная диагностика фарисейской морали и гуманистических трансформаций протестантской этики. А потому для изложения актуальности и смысла религиозного нравственного законодательства следует, на наш взгляд, как можно чаще демонстрировать применение принципа обратимости бытия и блага, говорить не на языке долга, а на языке пользы, ибо «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит» (Мк. 8: 36).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Петр (Бирюков), игумен. Основы христианской нравственности. – Мн.: Братство в честь Святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2007. – 143 с.*
2. *Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. Избранные творения. СПб, 2008. – 720 с.*
3. *Иоанн (Крестьянкин), архимандрит. Опыт построения исповеди. Сретенский монастырь, 2005 г. – 253 с.*
4. *Григорий Нисский. Человек как образ и подобие Божие. Об устроении человека. – СПб.: Аксиома, МИФРЛ, 1995. – 176 с.*
5. *Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): в 4 т. М.: Паломник, 2004. Т.1. 435 С.*
6. *Свешников, В. В. Очерки христианской этики / протоиерей Владислав Свешников. – М.: Лепта Книга, 2010. – 784 с.*
7. *Феофан Затворник, святитель. О христианской жизни и деятельности. Собрание писем. – М.: Правило веры, 2011. – 464 с.*
8. *Феофан затворник, святитель. Мысли на каждый день года. 20 февраля (7 февраля ст. ст.), вторник. URL: http://pravoslavie.by/inf/feofan/2018-02-20*

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ДЕТЕЙ, ПЕДАГОГА И РОДИТЕЛЕЙ

И. П. Зимницкая
Средняя школа №10 имени В. М. Азина г. Полоцка
Полоцк, Беларусь
E-Mail: i.zimnickaya@mail.ru

«Для воспитания детей нужен не великий ум, а большое сердце – способность к общению, к признанию равенства душ».
С. Л. Соловейчик.

В Концепции непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи указывается, что воспитание – целенаправленный процесс формирования духовно-нравственной и эмоционально ценностной сферы личности обучающегося [3, с. 1]. Младший школьный возраст – это период, наиболее благоприятный для духовно-нравственного становления личности, период интенсивного развития эмоциональной сферы, когда чистые странички детской души открыты для восприятия окружающего мира.

Как же заложить у младшего школьника основы человечности – сопереживания, щедрости, доброты, умения и желания прийти на помощь? Всем известно: каким вырастет человек, зависит от того, какие морально-нравственные установки он получил в детстве. Важно помнить высказывание В. Ф. Одоевского: «Не спешите преждевременно сделать вашего ученика ботаником, зоологом, приучите его прежде всего быть человеком».

Несомненно, трудно научить любви, милосердию, кротости, благости, миротворчеству, прощению – все это есть плод духовный, для достижения которого душе необходимо сделать гигантский шаг. Митрополит Антоний Сурожский, которого наши современники называют «апостолом любви», утверждал, что этому шагу души «должны предшествовать малые шаги – шаги соприсутствия, содействия, сопричастия, вчуствование в сокровенное, которое есть в людях, в природе, в произведениях искусства и даже в вещах и утвари… Совершая такие шаги, впадая в понимание мира другого человека, произведения искусства, самой себя, душа будет расти и крепнуть» [2, с. 18].

Воспитание детей часто сравнивают с трудом садовника, возделывающего свой сад. В связи с этим вспоминается евангельская притча, в которой говорится о сеятеле семян: одно семя попадает на дорогу, другое – на каменистую почву, третье – в тернии и лишь четвертое упало на добрую, плодородную землю и принесло плод «сторичный». Почва по притче – сердце (душа), семена – слово, «всеваемое» – в сердце.

Педагогический смысл данной притчи вижу в том, чтобы ответить на вопросы: забочусь ли я, как педагог, о плодах своей работы? Да, несомненно! Должна ли я «сеять знания в «почву», которая не даст плодов? Нет, не должна! Обязана ли я знать состояние «почвы», которую собираюсь засаживать семенами? Обязана! Иначе зачем я пытаюсь «сеять разумное, доброе, вечное»? Разве не возникает необходимость изучить «почву» – сердце и подготовить ее к принятию «семян»? Безусловно, такая необходимость возникает.

Важно, какой след оставят наши дети в жизни. Будет ли след только следом на асфальте, или же своими добрыми делами и достижениями оставят наши дети след в истории, – зависит от нас, педагогов и родителей. Кем окажемся мы, взрослые, на этом духовном пути маленького человека? Проводниками или камнями преткновения? От этого выбора зависит, кем будут наши дети, будут ли они духовно развиты.

По мнению большинства исследователей в области педагогики, ни одна из задач воспитания не будет решена до тех пор, пока не удастся решить главную – возрождение

духовности. Идеальную формулу успеха в деле возрождения духовности, на мой взгляд, дает доктор педагогических наук В. А. Караковский:

Без памяти – нет истории,
Без истории – нет культуры,
Без культуры – нет духовности,
Без духовности – нет воспитания,
Без воспитания – нет Человека,
Без человека – нет Народа.

Значит, вопрос духовно-нравственного воспитания детей становится главной задачей современной системы образования.

Все мы родом из нашего отчего дома, все мы вышли из наших семей, связаны с ними, как дерево связано с почвой, на которой выросло. «Семья – это уникальный сад. И очень важна его духовная почва. Что же вырастет: буйные сорняки бездушия и глупости или добрые соцветия мудрости и милосердия? Задумайтесь!», – призывал Антуан де Сент-Экзюпери [1, с. 348]. Если ребенка сравнить с молодым деревцем, то семья – это та почва, на которой оно растет, и тот ландшафт, который его формирует. Значит, семья – «живая лаборатория человеческих судеб». Итогом «опытов», проводимых в ней, становится душа ребенка, являющаяся «символом ее семейственного духа». Семья и ребёнок – зеркальное отражение друг друга. «Дети, которых растили в добре, честности, справедливости, творчестве, любви, детство которых было счастливым, – эти дети вырастают сильными духом», – утверждает педагог С. Л. Соловейчик. Он убежден, что «воспитание ребенка – это питание его личности, его духа правдой», такое «воспитание духовности – это всё воспитание» [4, с. 290].

Социологические исследования показывают, что на воспитание ребёнка влияют: семья (50%), СМИ, телевидение (30%), школа (10%), улица (10%).

Семья – это первая инстанция на пути ребёнка в жизнь. Родители являются образцами, на которые ребёнок ориентируется ежедневно. Личности родителей играют существеннейшую роль в жизни каждого человека. Цель и мотив воспитания ребёнка – это счастливая, полноценная, творческая, полезная людям, нравственно богатая жизнь этого ребёнка. На созидание такой жизни и должно быть направлено семейное воспитание. К сожалению, сейчас «семья» не всегда «папа, мама, я» – это радость, доброта, счастье. Отмечается рост неполных семей, формально-благополучных, применяющих неправильные методы воспитания, растут «проблемные семьи» с постоянной конфликтной атмосферой, аморальные, криминогенные семьи, где царят алкоголизм, скандалы, драки. Многим родителям не хватает педагогической грамотности, знания того, что именно они несут ответственность за воспитание детей, им недостает житейской мудрости и опыта (умение принять, понять, признать ребенка), чтобы понять: наше общество переживает духовно-нравственный кризис, поскольку кризис в обществе порожден кризисом в семье. К сожалению, сегодня дети находятся рядом, но не внутри нашего мира, ребенок чувствует себя ненужным для массы взрослых, равнодушных к нему.

Возникает вопрос: как помочь родителям стать духовно ближе к детям?

Известный педагог В. А. Сухомлинский писал: «Школа в воспитательном отношении должна быть не кем иным, как хранительницей семейного очага. Таким образом, учитель должен быть доверенной и надежной личностью, которая свою воспитательную деятельность должна согласовать с семейным воспитанием, которое родители дают своим детям» [5, с. 116]. Свою задачу как педагога вижу в том, чтобы объяснить любящим родителям, что их педагогическая грамотность зависит прежде всего от них самих, от их желания разобраться в сложном и трудном процессе духовного становления и развития личности ребенка, указать пути и условия формирования его нравственности. Воспитывать детей, не воспитываясь самим, невозможно... Убеждена: проблема многих родителей состоит в том, что они пытаются воспитывать в детях те качества, которыми сами не обладают. Курящий, пьющий родитель вряд ли убедит своего ребенка не делать того, что

делает сам. «Воспитание других включается в воспитание самих себя», – утверждал Л. Н. Толстой.

Во всех конфессиях считается, что самая лучшая проповедь – то, как живёшь ты сам. Тот дух, который царит в семье и школе, дух, которым живут родители и педагоги – люди, составляющие ближайшее социальное окружение ребенка, – оказывается определяющим в формировании внутреннего мира ребенка. Главным в этом единении является ребенок, его личность, его настоящее и будущее.

Рис.1 Главные институты воспитания

Значит, успешность процесса духовно-нравственного развития личности младшего школьника зависит от того, как складываются отношения в триаде «педагог – учащийся – родители». Отсюда, педагогу, по словам В. А. Сухомлинского, «необходимо заботиться о повышении педагогической культуры родителей, разъяснять им смысл воспитания и работать с ними в одном направлении» [5, с. 121]. Тот дух, который царит в семье и школе, дух которым живут родители и педагоги – люди, составляющие ближайшее социальное окружение ребенка, – оказывается определяющим в формировании внутреннего мира ребенка.

Основа моей воспитательной работы – союз педагога, родителей и ребенка. Любовь педагога и родителей к ребенку не должна быть основана на угнетении личности ребенка, она должна основываться на знании его интересов, стремлений, на умении оказать ему помощь, дать дружеский совет (это есть зона ближайшего развития ребенка). Ведь ребенок – субъект воспитания. Доброта и любовь – наилучшие инвестиции в будущее!

Возникает вопрос: какие создать условия, чтобы родителям воспитанников захотелось со мной сотрудничать? Как утверждает С. Л. Соловейчик, «сотрудничество – одно слово, но оно содержит в себе, если вдуматься, все высокие нравственные качества. Только в сотрудничестве и можно воспитать человека для человека» [4, с. 114]. Основные условия такого сотрудничества – взаимная заинтересованность сторон в реализации конкретных педагогических целей; открытость и взаимное доверие; взаимопомощь; совместные усилия в решении воспитательных проблем.

Считаю, что характер взаимодействия педагога с семьей должен быть дифференцированным. Не следует навязывать всем одинаковые формы взаимодействия, надо ориентироваться на потребности, запросы родителей, их уровень педагогической культуры, особенности семейного воспитания, терпеливо приобщая родителей к сотрудничеству. Опыт работы показал, что для формирования нравственного сознания (нравственных представлений, понятий, убеждений, системы оценочных суждений) воспитанников эффективно использовать следующие формы взаимодействия с родителями:

– совместное планирование деятельности;

– совместная подготовка и проведение праздников с участием родителей («Свет Рождественской звезды», «Масленица», «Светлое Христово Воскресение»);

– проведение родительских собраний («Как воспитывать трудолюбие у детей?», «Как организовать интересный и полезный досуг семьи?», «Как помочь ребёнку успешно учиться?», «Как сохранить и укрепить психическое здоровье ребёнка?», «Как преодолеть проявления агрессивности у ребёнка?»);

– организация круглых столов («Искусство воспитания», «Семья – это …»);

– анкетирование родителей и учащихся (опросник «Измерение родительских установок и реакций» для оценки специфики внутрисемейных отношений, методика «Рисунок семьи» для изучения особенностей межличностных отношений в семье с позиции восприятия ребенка, метод незаконченных предложений «Какой я родитель?», «Какой я воспитатель?» для выявления представлений родителей о воспитании детей, уровня собственной психологической культуры);

– индивидуальные и групповые консультации («Причины детской агрессии», «О доброте и милосердии», «Конфликты с собственным ребенком и пути их разрешения», «Детство без жестокости и насилия», «Роль семьи в воспитании у детей чувства доброты и отзывчивости», «Умение прощать»);

– родительские конференции («Ценности семьи в отечественной культурной традиции», «Мы – одна семья», «Семья как истинная школа нравственности», «Я + Я = счастливая и дружная, надежная и верная семья»);

– семейные домашние конкурсы (конкурс на лучший семейный кроссворд по определенной теме урока, конкурс знатоков по какой-либо проблеме);

– творческие домашние задания (оформление стенгазет, фотоальбомов, книжек-малышек, написание статей);

– участие родителей в проектной деятельности («Война в судьбе моей семьи», «Профессии моих родителей»); в конкурсах, выставках, посвященных празднику урожая, Рождества Христово, Пасхе; в акциях («Подари книгу детям», «Доставим радость всем», «Помоги братьям нашим меньшим!», «Подарок ветеранам»); в поездках (Хатынь, Беловежскую пущу, Брестскую крепость-герой и др.), в экскурсиях в музеи г. Полоцка (природно-экологический музей, музей белорусского книгопечатания, Софийский собор, детский музей, Спасо-Евфросиниевский монастырь).

Приятно осознавать, что родители уделяют внимание формированию духовного мира личности младшего школьника, понимая, что в будущем значительно снизятся риски трудного подросткового возраста. Любое дело, сделанное с душой, имеет в результате хороший продукт. Не бывает трудов без плодов. Уверена: посеянные сегодня зёрна доброты, нежности помогут учащимся в будущем стать не только успешными специалистами, но и счастливыми людьми.

Организация взаимодействия с семьей – работа трудная, не имеющая готовых технологий и рецептов, но если в работе педагог и родители достигли сотворчества – поверьте, это счастливейшее состояние духа! Именно в осознании этой истины сводится решение педагогической проблемы развития духовно-нравственной культуры учащихся. «Только вместе с родителями, общими усилиями учителя могут дать детям большое человеческое счастье. Дети – это счастье, созданное нашим трудом. Занятия, встречи с детьми, конечно, требуют душевных сил, времени, труда. Но ведь и мы счастливы тогда, когда счастливы наши дети, когда их глаза наполнены радостью» [5, с. 9]. Эти слова замечательного педагога В. А. Сухомлинского как нельзя лучше выражают мой главный воспитательный принцип работы. Что может быть важнее воспитания человека и обогащения его духовного мира?!

Мы, взрослые, просто обязаны
Идти по жизни рядом с детьми,
Идти вместе и дружно рука об руку,

Локоть к локтю, а главное – ум к уму
И доброта к доброте!
И тогда у нас все получится.
Просто не может не получиться!

ЛИТЕРАТУРА

1. *Байбородова, Л. В. Взаимодействие школы и семьи: учебно-методическое пособие / Л. В. Байбородова. – Ярославль: академия развития: академия холдинг, 2003. – 224 с.*
2. *Ильин, И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. М.: Республика, 1993. – 431 с.*
3. *Концепции непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи // Постановление Министерства образования Республики Беларусь от 15.06.2015 № 82. – С. 3.*
4. *Соловейчик, С. Л. Воспитание сотрудничеством // Педагогика для всех: Книга для будущих родителей. – М.: Детская литература, 1987. – 367 с.*
5. *Сухомлинский, В. А. Потребность человека в человеке / В. А. Сухомлинский.– М.: Советская Россия, 1981. – 13 с.*

ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПЕРИОД ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ РЕФОРМ ЕКАТЕРИНЫ II

С. Н. Даниленко
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
Могилев, Беларусь
E-Mail: sndanilenko@mail.ru

В последней четверти XVIII в. на территории Могилевской губернии большинство учебных заведений находилось в руках римско-католических орденов. Однако, сразу после включения белорусских земель в состав Российской империи, происходит активное вовлечение православного духовенства в дело просвещения населения края.

Прежде чем православное духовенство должно было заняться просвещением населения края, ему необходимо было получить необходимые для этого знания. Крупнейшим образовательным центром, который мог обеспечить такого рода подготовку, была Могилевская православная семинария.

Первая попытка открыть семинарию была предпринята епископом Иеронимом (Волчанским) еще в 1752 г. Однако, тогда удалось открыть лишь частную школу при Архиерейском доме. Главную роль в открытии Могилевской православной семинарии сыграл Георгий Конисский.

Георгий Конисский родился 20 ноября 1717 г. в г. Нежине. В 11 лет он поступил в Киевскую академию, где обучался в течение 15 лет «при отличных дарованиях, острой памяти и прилежании неутомимом, оказал превосходные успехи в науках» [3, с. 1]. По окончанию Киевской Академии в 1744 г. Г. Конисский был пострижен в монахи. В 1745 г. он был назначен учителем класса Поэзии в Киевской Академии. В 1747 г. Митрополит Тимофей Щербацкий назначил Георгия Конисского на должность префекта Академии. С 1751 г. Г. Конисский занимал должность ректора Киевской Академии и профессора богословия. В 1755 г. Георгий Конисский был назначен Святейшим Синодом Русской Православной Церкви епископом Мстиславским, Могилевским и Оршанским. Благодаря Г. Конисскому и была учреждена Могилевская православная семинария.

Из-за нехватки денег и подготовленных учителей на начальном этапе своей деятельности семинария имела курс двухклассной начальной школы. В марте 1758 г. Г. Конисский добился от Российского правительства ежегодно выплачиваемого пособия на содержание семинарии в размере 400 рублей, что было закреплено специальным правительственным указом [5, с. 39].

С включением территории будущей Могилевской губернии в состав Российской империи в 1772 г. начинается новый этап в развитии семинарии. В 1774 г. императрица Екатерина II поручила отпускать на содержание Могилевской семинарии такие же суммы, какие получали и прочие семинарии России [1, с. 53]. С 1780 г. семинария получала 1600 рублей ежегодно, что позволило возвести двухэтажный учебный корпус, а в 1795 г. двухэтажное жилое здание для преподавателей и семинаристов.

В 1780 г. во время посещения г. Могилева Екатерина II приказала передать в распоряжение Г. Конисского 2100 р. «на школы». В 1781 г. Г. Конисский передал эти деньги городскому и местечковому духовенству Могилевской губернии на создание школ «для обучения малолетних отроков российской грамоте» [1, с. 54]. С этого времени начинается создание православных школ на территории всей Могилевской губернии. Среди первых таких учебных заведений следует выделить православные школы в Гомеле, Старом Быхове и Чечерске. Гомельская школа, которая в простонародье именовалась «гимназией»,

была основана в 1781 году. Первым учителем этого ученого заведения был Иосиф Бекаревич. С 1802 г. директором гимназии был назначен местный протоирей И. Григорович. Какого-либо установленного бюджета «гимназия» в Гомеле не имела. Учитель получал плату от учеников, а также жалование от Могилевской семинарии в размере 25–50 рублей в год и 50 рублей от владельца Гомеля Н. П. Румянцева. В начале своей работы «гимназия» в Гомеле имела задачу готовить детей православного духовенства к поступлению в Могилевскую духовную семинарию. Изначально численность учеников в этом учебном заведении была небольшой. Однако, после издания Белорусской духовной консисторией специального указа, который угрожал штрафом «за непредставление духовенством детей в школу» она стала пополняться и к 1798 г. их число возросло до 65 человек [2, с. 30]. Со временем владелец Гомеля Николай Петрович Румянцев пожелал, чтобы в этой школе обучались и дети его крестьян. В 1803 г. в ней обучалось 40 мальчиков: 22 детей духовенства и 18 детей крестьян Н. П. Румянцева [4, с. 795]. Учителем в Гомельской «гимназии» был выпускник Могилевской духовной семинарии Гавриил Цитович. В учебный курс Гомельской школы входило: чистописание, чтение гражданских и церковных книг, изучение грамматики, арифметики, катехизиса и правил для учащихся. Дети православного духовенства дополнительно изучали латинский язык.

Важную роль православное духовенство сыграло во время создания первых светских учебных заведений на территории Могилевской губернии – народных училищ. Указ о создании данного типа учебных заведений был подписан российской императрицей Екатериной II в 1786 году. Главным препятствием на пути их открытия была острая нехватка подготовленных кандидатов на занятие учительских должностей. Эта проблема была решена за счет специальной подготовки воспитанников Могилевской духовной семинарии в главном народном училище.

В конце XVIII – начале XIX века численность православных учебных заведений на территории Могилевской губернии значительно увеличилась. Так, были открыты училища в Хотимске и Костюковичах (Климовичский уезд), Стюденце (Чериковский уезд), сразу три школы в Дубровно (Оршанский уезд), Лядах и Герасименках (Бабиновичский уезд). В данных учебных заведениях учительские должности занимали главным образом низшие клирики (дьячки или пономари), которые не имели специального образования, а за свою работу получали вознаграждение от родителей учеников. Например, преподававший в Хотимске дьячок за обучение одного воспитанника получал от 50 копеек до 3 рублей, а «сверх того доставляются ему пища и дрова от родителей обучающихся учеников» [4, с. 795]. В 1804 г. директор народных училищ Могилевской губернии С. В. Цветковский сделал следующий отзыв о деятельности школ такого рода: «Состоящие при церквах школы никакого над собой надзирания не имеют. Церковные дьячки или пономари, обучением детей занимающиеся, большей частью ни учившиеся в семинарии, ни в народных училищах; посему и сами правильно читать, а тем более писать не умеют. Способа учебного и школьного порядка, предписанного для училищ публичных не знают» [1, с. 55]. Кроме указанных школ существовали еще школы при православных монастырях: мужских – для мальчиков и женских – для девочек.

Таким образом, после включения белорусских земель в состав Российской империи, происходит активное вовлечение местного православного духовенства в дело просвещения населения края. Крупнейшим образовательным центром, действовавшим на территории Могилевской губернии в рассматриваемый период, была Могилевская духовная семинария. Определяющую роль в ее открытии и развитии сыграл Георгий Конисский. С начала 1780-х гг. православные школы начали открываться на территории всей Могилевской губернии (Быхове, Чечерске, Гомеле, Хотимске, Костюковичах и др.). В этих учебных заведениях учительские должности чаще всего занимали низшие клирики (дьячки или пономари), которые получали за свою работу материальное вознаграждение от родителей учеников.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белецкий, А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования, 1803–1832 гг.: В 3 ч. Ч.1, отд. 3: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803–1832 гг. Вильно: Тип. А. Г. Сыркина, 1908. – 147 с.*
2. *Город Гомель (Могилевской губ.) с. 68 автотипиями. / сост. Ф. А. Жудро, И. А. Сербов, Д. И. Довгялло – Вильно: Типография А. Г. Сыркина, 1911. – 61 с.*
3. *Григорович, И. И. Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского: с портретом его и жизнеописанием / составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. – Санкт–Петербург : в Типографии Э. Веймара, 1861. – 298 с.*
4. *Сведения об учебных заведениях Могилевской губернии, подведомых Белорусской духовной консистории // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного просвещения. Т. 2: Учебные заведения в западных губерниях, 1802–1804 / введение И. Корнилова, 1897. – С. 794–799.*
5. *Столетие существования Могилевской духовной семинарии, 1785–1885. – Могилев на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1885. – 65 с.*

ИЗУЧЕНИЕ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО КНИЖНОГО НАСЛЕДИЯ ЧЕРЕЗ ИНТЕРАКТИВНЫЕ ЗАНЯТИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ В МУЗЕЕ КНИГИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ БЕЛАРУСИ

Е. В. Полонейчик
Национальная библиотека Беларуси
Минск, Беларусь
E-Mail: katarinissa@gmail.com

При изучении истории книги рассматриваются проблемы создания, распространения, использования книг и образования крупных книжных собраний. Причем, эти темы могут быть интересны не только ученым-книговедам, но и маленьким посетителям библиотек и музеев при правильной подаче материала.

Так, для развития интереса к книге и чтению среди детской аудитории в 2016 г. на базе Музея книги Национальной библиотеки Беларуси был создан культурно-просветительский проект «В гости к книгам». Новаторство данного проекта заключается в разработке методов познания книжного наследия, которые позволяют детям быть не просто слушателями или наблюдателями, но активными участниками процесса. Приоритетами интерактивного педагогического процесса являются такие характеристики, как общение, диалог, возможность самовыражения для участников, творчество, рефлексия и др.

На сегодняшний день проект «В гости к книгам» включает четыре серии занятий: «Клуб книжных профессоров», «Уроки в музее», «Музейные чтения» и «Тайны православной книги».

Серия «Тайны православной книги» рассказывает про историю и традиции православной рукописной и печатной книги, способствует через книгу усвоению православной культуры. То есть на музейных занятиях дети не просто получают информацию об истории книги, но также рассматривают ее, как проявление духовной культуры человеческого общества.

Фонд рукописной, старопечатной и редкой книги Национальной библиотеки Беларуси, весьма богатый на книгу религиозного содержания, открывает широкое поле для работы на данную тему. Сегодня серия «Тайны православной книги» предлагает следующие темы занятий: «Кто придумал глаголицу?», «По стопам преподобной Евфросинии Полоцкой» и «Печатных дел мастер».

Занятие «Кто придумал глаголицу?» предлагает детям погрузиться в те далекие времена, когда святые братья Кирилл и Мефодий вместе со своими учениками создавали славянскую азбуку и переводили первые книги на славянский язык. В ходе занятия дети узнают древние типы письма, как возникало славянское письмо и кто стоял у его истоков, описание жизни святых братьев Кирилла и Мефодия, какая азбука древнее: глаголица или кириллица, о чем были первые книги, переведенные на славянский язык. Также они знакомятся с глаголическим алфавитом и разбирают христианские символы, которые легли в основу некоторых букв. В качестве творческого задания дети получают надпись на глаголице для дешифровки, а также сами составляют послания на глаголице. Для усвоения материала в ходе лекции-беседы музейный педагог задает детям вопросы, проводит викторину и дает задания по экспозиции.

Занятие «По стопам преподобной Евфросинии Полоцкой» предлагает детям заглянуть в древний скрипторий. Ребята знакомятся с условиями организации мастерской переписчика и о писчих материалах, которые он использовал, а также пробуют себя в роли писцов. В продолжение занятия дети узнают о просветительской деятельности преподобной игуменьи полоцкой Евфросинии и смотрят факсимильные издания первых

рукописных Евангелий на белорусских землях: Туровское, Слуцкое, Полоцкое. На примере факсимильных Евангелий объясняется разница между Евангелием-тетр, где текст организован в каноническом порядке и Евангелие-апракос, где текст расположен календарно, согласно с недельными церковными чтениями. Также детям рассказывается о традициях оформления рукописных книг в древности, об изографах, которые украшали рукопись буквицами и миниатюрами. На творческом задании дети перевоплощаются в художников и на фрагменте из древнего Евангелия самостоятельно рисуют заглавную буквицу. Данный фрагмент после занятия дети забирают домой.

В День православной книги 14 марта проходит занятие «Печатных дел мастер», посвященное деятельности Ивана Федорова и изданию «Апостола» 1564 г. На занятии дети знакомятся с оригинальными книжными памятниками, выпущенными Иваном Федоровым, на примере которых разбирается состав библейского свода книг, т.е. что за книга «Апостол», о чем она и в какую часть Библии входит, какие другие библейские книги им известны и т.д. В продолжение занятия детям рассказывается о непростой судьбе первопечатника, о которой отрывочно музейный педагог вместе с детьми читают в послесловии из львовского издания «Апостола». В этом занятие делается акцент на личности Ивана Федорова, который через свое обращение к читателю раскрывается, как глубоко духовный человек, и занятие печатной деятельностью воспринимает, как «талант, от Бога ему дарованный», чтобы повсюду сеять «духовные семена». В ходе занятия дети также изучают технику книгопечатания на Руси в XVI в., а на творческом задании им предлагается своими руками изготовить поздравительную открытку с Днем православной книги и отправить своим близким.

Интерактивные методы, применяемые во время занятий, позволяют участникам проявить индивидуальные способности, закрепить новый материал и творчески взглянуть на объект познания. Благодаря разнообразию деятельности дети не устают и не теряют внимание, но наоборот активно участвуют во всех предложенных заданиях.

Занятия серии «Тайны православной книги» рекомендованы для учащихся воскресных школ и всех, интересующихся данной тематикой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кашлев, С. С. Интерактивные методы обучения: учебно-методическое пособие / С. С.Кашлев. – 2-е изд. – Минск: ТетраСистемс, 2013. – 222 с.
2. Сапега, Т. А. У госці да кніг. Асветніцкі праект / Таццяна Андрэеўна Сапега // Выхаванне і дадатковая адукацыя : навукова-метадычны, інфармацыйны часопіс / заснавальнік РУП "Выдавецтва "Пачатковая школа" Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь. – 2017. – № 2. – С. 33–35

ВОЗРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ

Р. В. Петрунникова
Минский городской педагогический колледж
Минск, Беларусь
E-Mail: pietrunnikova@bk.ru

Религия – восстановление, воссоединение связи с Богом. Возможно ли религиозное просвещение в современной школе? Возможно… Только в том случае: если преподаватель не будет бояться употреблять слово «Бог»; чётко и недвусмысленно будет выражать свою позицию, если он верующий человек, без фанатизма и с любовью к воспитаннику; если родитель воспитанника даст согласие на религиозное просвещение; если руководство учреждения образования будет готово к сотрудничеству с религиозными структурами; если министерство образования и отдел религиозного образования разработают и реализуют совместные программы по религиозному просвещению ребёнка.

Для того, чтобы религиозное просвещение стало возможным необходимо пересмотреть все учебные программы. Для изучения греческих богов выделены часы в программе, а о жизни и деятельности Иисуса Христа нет информации ни в одном учебнике. Изучаются многочисленные теории личности: З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера и т.д. Однако теорию личности Феофана Затворника, представленную в пятиярусной схеме лица, не изучают. Именно в этой теории наиболее полно представлена природа человека в тримерии: тело, душа, дух.

Педагогические и психологические дисциплины рассматривают человека как существо социальное, включённое в общественные отношения, цель которого самоактуализация и самореализация. Когда на педагогических конференциях заходит речь о духовном воспитании и образовании, то речь идёт больше о развитии интеллекта, получении знаний, используя новейшие технологии, о культуре, истории, традициях, праздничных мероприятиях и т.д., но не говорится о Боге. Понятие «духовность» размыто. Отношения: человек – Бог, подменены отношениями: человек – человек. Душевные человеческие отношения стали выше духовных. Сущностный (иконический) смысл духовности потерялся.

Как возродить духовно-нравственные ценности в образовательном процессе? В первую очередь стоит образовывать педагога, возвращать ценность профессии. Дать необходимую литературу, в которой понятия «духовность» и «нравственность» в правильной смысловой интерпретации, усилить значение духовности как связи с Богом. Выйти за рамки телесного восприятия человека, показав две другие части человеческой природы: душа – дух, их силы и свойства.

В самом слове «образование» заложен глубокий смысл и направление к Образу нравственности и чистоты. Поэтому задача педагога – формировать стремление к Образу Христа. Однако формировать может только тот педагог, который сам стремится к Образу Христа, который сам религиозен и воцерковлён.

Для того, чтобы светское образование приблизилось и стало духовно-нравственным необходимо добавить к известным педагогическим принципам основополагающие христианские принципы:

1. Принцип христоцентричности. Христоцентричность означает, что смысловым, символическим и образующим воспитание учащихся центром педагогического процесса является Христос. Христос есть основание, идеал и цель православной педагогики.

2. Принцип экклезиоцентричности. Приближение к Богу, единение с Ним возможно лишь через жизнь в лоне Церкви. Вовлеченность в живую жизнь Церкви позволяет верующему отсеять зерна от плевел – полезное знание от пагубного.

3. Принцип педоцентричности. Этот принцип гласит, что в центре педагогического процесса находится ребенок. Ребенок – это Божий дар родителям и поэтому должен быть воспитан в Господе и во славу Господню.

Принципы педагогической деятельности святого праведного Иоанна Кронштадтского:

Бог есть основа и источник всей жизни и всякого познания, цель и смысл человеческой жизни и деятельности.

Преподавание должно быть простым и цельным.

Преподавание должно быть неотделимым от воспитания, а воспитание должно иметь приоритет над обучением.

Без благодатной помощи христианской Церкви невозможно полноценное воспитание, прежде всего – сердца.

Педагогу нужно иметь дар любви к детям.

Педагог должен иметь воодушевление от Духа Святого и нести ответственность за свою деятельность перед Богом.

Методика преподавания должна быть проста, доступна и наглядна.

Крайне вредна погоня за обилием знаний.

Нужно вовремя замечать и всеми силами исцелять душевную порчу, не смешивая при этом человека со злом, которое в нем.

Нужно воспитывать детей примером своей жизни.

В настоящее время образование больше направлено на развитие умственных способностей, получение знаний, умений, навыков. Недостаточно внимания уделяется развитию сердечных способностей, умению рассуждать душою, используя сердечные категории: совесть, духовные переживания.

Стремясь вперёд к новым технологиям забываются свои исторические традиции. Замечательные темы сочинений, очень тонкие и трогательные, предлагались гимназистам начала XX века:

Для младших классов:

- О том, что видела птичка в дальних землях;
- История постройки дома и разведения при нем сада;
- Великаны и пигмеи лесного царства.

Для гимназистов 12–13 лет:

- Замирание нашего сада осенью;
- Река в лунную ночь;
- Встреча войска, возвратившегося из похода;
- Лес в лучшую свою пору;
- Пароходная пристань;
- Дедушкин садик;
- Прибытие поезда.

Для старших гимназистов:

- Слово как источник счастья;
- Почему жизнь сравнивают с путешествием;
- Родина и чужая сторона;
- О скоротечности жизни;
- Какие предметы составляют богатство России и почему;
- О высоком достоинстве человеческого слова и письма;
- О непрочности счастья, основанного исключительно на материальном богатстве;
- О проявлении нравственного начала в истории;
- На чем основывается духовная связь между предками и потомством?

От преподавателя многое зависит. Он может своим сердцем зажечь сердца детей любовью к Богу, показать им силу Божественной Любви.

Хочется завершить своё рассуждение авторским стихотворением:

Могучий дух, высокий слог,
Порой нам так необходимы,
Чтобы понять, что скажет Бог –
А скажет Он, что мы любимы.
Где наше око, где наш слух?
Мы одиночеством ранимы,
А рядом с нами дышит Бог –
И говорит, что мы любимы.
Мы в грех впадаем каждый раз,
Души родник не сберегли мы.
Господь средь сора поднял нас,
И вновь сказал, что мы любимы.
Любовь Господь свою даёт,
Чтоб ею мы были хранимы.
Душа со временем поймёт –
Что с нами Бог, и мы любимы!
(2016 г.)

Наши дети – наше будущее. Воспитать ребёнка, не нарушив связи с Богом, направляя к правде, истине, любви – наша задача.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ

Н. Ф. Гребень
Белорусский государственный педагогический университет имени М. Танка
Минск, Беларусь
E-Mail: strekosa@tut.by

За последние два десятилетия образовательная система претерпела ряд значимых изменений, которые непосредственно отразились на качестве и форме взаимоотношений между участниками образовательного процесса. Новые социально-экономические условия жизни, развитие информационных технологий, общедоступность высшего образования, доминирование ценностей престижа и материального достатка также по-новому определили и нравственную «атмосферу» образовательной среды. Ученые-гуманитарии считают, что современное поколение молодых людей отличается нигилистическими установками, отсутствием нравственных идеалов, разобщенностью, потребительским отношением к людям.

Ц. А. Шамликашвили и М. А. Хазанова в одной из своих работ отметили, что система образования в настоящее время утратила многие качества, которые испокон веков ставили ее в число наиболее уважаемой и почитаемой сферы деятельности. Из нее «вымывается» одна из важнейших ее составляющих – воспитательная функция, а участники образовательного процесса склонны рассматривать друг друга в качестве поставщиков и соответственно получателей услуг [7, с. 27].

Вместе с тем формирование духовно-нравственных ценностей реализуется преимущественно через процесс воспитания, который является неотъемлемой частью любой образовательной среды. Как говорил в свое время академик Д. С. Лихачёв: «Воспитание – хорошая прививка нравственности» [4, с. 5]. И с этим нельзя не согласиться, ибо воспитание – это целенаправленный процесс, в котором происходит формирование личности учащегося с учетом его персональных интересов, а также интересов общества и государства.

Одним из основных направлений государственной политики в сфере образования (в соответствии с Кодексом Республики Беларусь об образовании) является обеспечение деятельности учреждений образования по осуществлению воспитания, в том числе по формированию у учащихся гражданственности, патриотизма, ответственности, трудолюбия, духовно-нравственных ценностей, здорового образа жизни. Чем меньше возраст воспитанников, тем легче и проще реализовать данный процесс.

За последние двадцать лет в белорусской системе образования было реализовано три акции или программы по идеологическому и гражданско-патриотическому воспитанию молодежи: «Жыву ў Беларусі і тым ганаруся», «Я – грамадзянін Беларусі», «Спасибо солдатам Победы за то, что не знаем войны». С 2016 г. стартовал новый гражданско-патриотический проект «Собери Беларусь в своем сердце». Однако на разных уровнях образовательной системы по-прежнему имеются определенные проблемы, затрудняющие полноценную реализацию задач государственной политики в сфере образования и самого процесса воспитания. А результаты исследований позволяют говорить о невысокой эффективности реализуемых проектов.

Так, на уровне дошкольного образования ключевой проблемой является дефицит кадров. На сегодняшний день, профессия педагога дошкольного образования не является престижной. Это способствует тому, что в профессию приходят случайные люди, зачастую профессионально некомпетентные, что еще больше снижает статус и престиж данной профессии. Так, сравнительный анализ выраженности профессионально важных качеств педагогов дошкольного образования у самих же педагогов и работников других

специальностей показал, что такие профессионально важные качества воспитателей как доброжелательность, стремление прийти на помощь, терпеливость, способность к сопереживанию посредством идентификации, в большей степени выражены у работников других специальностей, чем у представителей данной профессии. Любопытно, что тенденция к доминированию, явно более характерна для воспитателей, по сравнению с контрольной группой [5]. И это при том, что воспитатель дошкольного учреждения – это первый педагог, с которым ребенок встречается в своей жизни. От того, как правильно воспитатель найдет подход к каждому ребенку, сумеет организовать жизнь детей в группе, зависит, будут ли дети здоровыми, спокойными, вежливыми, общительными, любящими Родину.

Духовно-нравственное воспитание напрямую связано с трансляцией национально-культурных ценностей старшего поколения младшему. Однако реализация этой задачи затруднена на уровне дошкольного образования тем, что у нас наблюдается дефицит качественной и адаптированной к возрасту дошкольников литературы на белорусском языке.

На уровне общего среднего образования проблеме воспитания уделяется более пристальное внимание. Воспитание учащихся реализуется не только в рамках учебных предметов, но и посредством разного рода мероприятий во внеурочное время. При этом основной акцент сделан на гражданско-патриотическом воспитании, нежели нравственном. Как известно, в белорусских школах практически не практикуется религиозное просвещение подрастающего поколения.

На наш взгляд, ключевая роль в нравственном воспитании закреплена за таким учебным предметом как литература. Именно литература, позволяет планомерно воздействовать на душу ученика под ответственным наблюдением учителя. Знакомство с литературными героями, размышления об их действиях и поступках формируют и воспитывают ученика, направляют его деятельность и развитие. Но на сегодняшний день многие литературные произведения и герои, представленные в школьной программе, не интересны ученикам, некоторые не соответствуют возрастным особенностям читателей. Выросло новое поколение с новыми запросами, а школьная программа осталась прежней. Но наибольшие опасения у нас вызывает изучение литературы с помощью рабочих тетрадей и тестов, в результате чего утрачивается столь важное интерактивное взаимодействие учителя и ученика, которое и определяет возможности нравственного развития школьников.

Что касается гражданско-патриотического воспитания, то ранее мы уже писали, что молодые люди плохо знают историю Беларуси, родной язык, национальных героев, для них актуально желание уехать жить и работать за пределами Родины, у них плохо развиты чувство национального достоинства, гражданского долга и прочее [3].

Весьма показательны в этом отношении результаты опроса учащихся старших классов об их восприятии гражданско-патриотического воспитания, реализуемого в рамках школы. Наиболее распространенными ассоциациями оказались «давление» и «обязаловка». Приведем и другие ответы, которые поясняют предыдущие ассоциации: «заставляют ходить на парады», «слишком много рассказывают о ВОВ», «добровольно принудительно заставляют вступать в общественные организации», «одни и те же фильмы показывают про Я. Купалу, Чернобыль», «неинтересно читают историю Беларуси», «для учителей это тоже «обязаловка»», «много экскурсий» и прочие. Понятно, что приведенные высказывания связаны с негативными эмоциями и естественной реакцией на оказываемое давление зачастую является протест, непринятие того, что навязывается.

Достаточно остро для среднего образования стоит сегодня проблема школьного насилия как на уровне самих сверстников, так и на уровне образовательного учреждения и учащихся. Не так давно белорусская общественность столкнулась со случаем физического насилия учащегося по отношению к учителю. Что касается психологического насилия, которое напрямую связано с подрывом нравственных ценностей, принижением чести и достоинства личности, то это явление куда более характерное для школы.

Проводимые нами исследования буллинга показали, что порядка 14 % учащихся подвергаются травле относительно регулярно и нуждаются в психологической помощи. Юноши-подростки по сравнению с девушками подростками больше подвержены изоляции со стороны сверстников и негативным переживаниям в связи с необходимостью посещать школу. В этом отношении показательно высказывание одного из наших респондентов мужского пола: «Одноклассники только и ищут любой повод, чтобы над кем-нибудь посмеяться». Вызывает определенное беспокойство и тот факт, что большинство подростков испытывают психологический дискомфорт от необходимости регулярно посещать школу [2].

Анализируя этические проблемы общего среднего образования Н. С. Пряжников отметил, что для еще неокрепшей души ребенка легче ориентироваться на упрощенную систему ценностей общественного признания (в частности, на шкалу престижа и высокого заработка), чем выстраивать для себя иные системы ценностей и смыслов. Пассивность педагогов и психологов в этом вопросе сама по себе может рассматриваться как одно из свидетельств их этической профессиональной несостоятельности [6, с. 85].

Свои проблемы имеются и в системе профессионального и высшего образования, часть из которых «переходит» из предыдущего образовательного уровня. При этом собственно нравственному воспитанию уделяется еще меньше внимания, нежели в рамках общего среднего образования.

Духовно-нравственное состояние среды во многом зависит от людей, которые ее наполняют. Сегодня часто можно слышать высказывания о неразвитости совести у молодых людей. В связи с чем, мы располагаем данными, касающимися развитости совестливости у студентов-психологов. Проведенное исследование показало, что у порядка 11 % обучающихся по специальности «Психология», зафиксирован высокий уровень развития совестливости, у 76 % – средний и у 13 % – низкий (Методика «Шкала совестливости»; n=70) и это при том, что опросник «не защищен» от установки человека на социальную желательность. Большее беспокойство вызывает тот факт, что столь невысокие показатели характерны для будущих психологов, для которых нравственность выступает как профессионально важное свойство.

Несмотря на то, что сегодня в вузах большое внимание уделяется разработке и реализации программ, направленных на идеологическое, гражданско-патриотическое воспитание молодежи, многое по-прежнему остается на бумаге, а реализуемое на практике не отличается эффективностью. Тем не менее, в отчетах можно прочитать, что современной состояние воспитательной системы вузов позволяет влиять на формирование интересов студентов, их духовности, нравственных основ, научных устремлений. Популярными в вузах являются структуры самоуправления, правда вовлечены в них, как правило, студенты, чей нравственный уровень развития часто оставляет желать лучшего. Это же касается и активистов доминирующих общественных организаций вузов.

Для профессионального образования на сегодняшний день достаточно остро стоит проблема девиантного поведения, которое напрямую связано с подрывом нравственных ценностей или же их несформированностью.

Надо отметить, что система высшего образования, где четко обозначена вертикаль власти, нередко ставит преподавателя перед нравственной дилеммой. К примеру, это касается выполнения обязательных задач, поручений, которые преподаватель не может качественно выполнить в силу недостаточной компетентности в тех или иных вопросах; системы контроля знаний, когда нужно оценивать знания студентов не объективно, а с ориентацией на заданные показатели или чтобы студент не был отчислен из вуза; во многих вузах отсутствует прозрачная система оплаты труда, отношения в педагогических коллективах выстраиваются по принципу долженствования, что зачастую порождает неблагоприятный психологический климат.

Еще одной злободневной проблемой вузов является подбор управленческих кадров. Как правило, на руководящие должности назначаются лица из профессорско-

преподавательского состава не имеющие соответствующего образования в области управления. Как правило, руководитель в сфере высшего образования совмещает параллельно и преподавательскую, и научно-исследовательскую деятельности, что само по себе не просто. Нередки случаи, когда и нравственный облик руководителя имеет изъяны.

Таким образом, на основании приведенных размышлений и результатов ряда исследований, смеем заключить, что актуальное духовно-нравственное состояние образовательной среды недостаточно благоприятное. Существующая образовательная система недостаточно эффективно реализует на практике воспитательную функцию подрастающего поколения. Во многом это обусловлено тем, что при реализации воспитательного процесса в системе образования используются старые методологические схемы, которые имеют низкий коэффициент полезного действия. Сегодня как никогда необходимо пересмотреть методы и методики воспитания, чтобы приобщение подрастающего поколения к ценностям человечества, народа и государства носило не принудительный, а гуманный характер.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абламейко, С. В. БГУ в стране и в мире. К 95-летию университета / С. В. Абламейко // Бел. думка. – 2016. – №10. – С. 3–11.
2. Гребень, Н. Ф. Буллинг среди белорусских подростков и возможности его диагностирования / Н. Ф. Гребень // Адук. і вых. – 2017. – №10. – С. 47–53.
3. Гребень, Н. Ф. Состояние национальной культуры и особенности этнической идентичности студенческой студенческой молодежи Беларуси / Н. Ф. Гребень // Традыцыі і сучасны стан культу-ры і мастацтваў : матэрыялы Міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 28–29 лістап. 2013 г.: у 2 ч. / Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ. НАН Беларусі; уклад: Н. С. Бункевіч [і інш.] ; гал. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск, 2014. – Ч. 2 – С. 68–71.
4. Лихачев, Д. С. Школа на Васильевском: кн. для учителя / Д. С. Лихачев, Н. В. Благов, Е. Б. Белодубровский. – М.: Просвещение, 1990. – 159 с.
5. Миранович, Е. П. Выраженность профессионально важных качеств у педагогов дошкольного образования: дипл. раб. / Е. П. Миранович. – Минск, 2016. – 68 с.
6. Пряжников, Н. С. Право на нравственность: этические проблемы практической психологии / Н. С. Пряжников // Психол. наука и образование. – 1999. – № 1. – С. 78–90.
7. Шамликашвили, Ц. А. Метод «школьная медиация» как способ создания безопасного пространства и его психологические механизмы / Ц. А. Шамликашвили, М. А. Хазанова // Психол. наука и обр. – 2014. – № 2. – С. 26–33.

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ

Э. Г. Власенко
Средняя школа №66 г. Минска
Минск, Беларусь
E-Mail: Ehllada@yandex.ru

Сегодня светское учреждение образования как никогда нуждается в религиозном просвещении в связи с происходящими изменениями в белорусском обществе, что тесным образом связано с общемировыми трансформационными процессами и сопряжены с проявлением разного рода социально-моральных рисков. В современном мире так не хватает добрых дел, слов, мыслей. Многие люди не понимают, что для жизни в нашем мире не нужно лжи, зависти и лести; необходимо понимать, что лишь добро, ответственность, взаимопомощь сделают нас счастливее.

В ноябре 2010 г. была принята Концепция национальной безопасности Республики Беларусь [1], где духовно-нравственная безопасность выделяется как одна из форм национальной безопасности. В качестве основных национальных интересов в социальной сфере определено «развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала общества, сохранение и приумножение его культурного наследия, укрепление духа патриотизма».

Улучшение ситуации в духовно-нравственной сфере подразумевает не только деятельность по преодолению различного рода социальных пороков, но и активизацию усилий по созданию благоприятных условий для духовно-нравственного развития человека.

Духовность и нравственность являются основой ценностной ориентации личности. Духовность – это устремление человека к тем или иным высшим ценностям, смыслам, идеалам. Нравственные ценности исторически и социально обусловлены теми социальными отношениями, в которых оказывается человек как личность и в которых протекает его жизнедеятельность. Базовые духовные ценности выражают смысл существования человека и его жизнедеятельности, могут быть мерилом степени демократизации, гуманизации общества, взаимной ответственности людей. Духовно-нравственное воспитание предполагает приобщение подрастающего поколения к гуманистическим общечеловеческим и национальным ценностям.

Национальные духовные ценности, утверждаемые и развиваемые в каждом обществе, являются предпосылкой формирования национального самосознания, национальной идеи. Белорусский народ вправе гордиться богатейшими истоками своей национальной культуры, где берет начало национальная идея самобытности белорусского народа, осознания его национальных интересов. Следовательно, учреждениям образования необходимо обратить особое внимание на религиозное просвещение учащихся, педагогов и родителей. Так как перед школой стоит сложная задача: формировать у учащихся ценностно-ориентированное мировоззрение, основанное на наших религиозных традициях, создавая такую интеллектуальную и духовную среду в обществе, которая способна уверенно противостоять любым негативным вызовам.

В соответствии с Программой сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015–2020 гг. [2], а также осознание важности религиозного просвещения привело наше учреждение к созданию в школе музыкального просветительского центра духовно-нравственного воспитания.

Целью деятельности центра является:

- повышение информированности общества о музыкальном, духовном наследии Республики Беларусь, формирование гармоничной духовно-нравственной личности учащихся;

- формирование ценностно-смысловых компетенций подрастающего поколения в рамках духовно-нравственного воспитания.

В музыкальном просветительском центре собрана уникальная коллекция книг конца 19 – начала 20 века, представленная Приходом храма Воскресения Христова, среди которой сказки, беседы о вере и нравственности. Собрана познавательная литература для учащихся и педагогов по духовно-нравственному воспитанию. Представлена коллекция музыкальных произведений и альбомы о великих композиторах.

Опыт работы учителей Государственного учреждения образования «Средняя школа № 66 г. Минска» по духовно-нравственному воспитанию, который представлен в центре, стал поддержкой для проведения воспитательных мероприятий для педагогов не только нашей школы, но района и города.

Презентацией деятельности центра является фотовыставка: Успенский собор в г. Витебске, Спасо-Евфросиниевский монастырь в г. Полоцке, Жировичский монастырь, памятник просветителю Кириллу Туровскому, фото Президента Республики Беларусь с Митрополитом Минским и Заславским Павлом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси как символ сотрудничества государства и Белорусской Православной Церкви. А в центре экспозиции РЕБЕНОК – символ духовности, добра, мира и будущего нашей страны.

Центр, в котором собраны многочисленные материалы, развивается и пополняется новыми экспонатами и наработками, а также стал любимым уголком учащихся, педагогов и родителей школы, располагающим к душевным разговорам, духовным беседам, центром всей внеклассной работы учреждений образования Советского района г. Минска. С 2017 года центр приобрел новый статус – городской ресурсный центр воспитательной направленности.

С целью религиозного просвещения и воспитания подрастающего поколения Государственное учреждение образования «Средняя школа №66 г. Минска» школа осуществляет сотрудничество с приходом храма Воскресения Христова в г. Минске и приходом храма святого равноапостольного князя Владимира в г. Минске.

С 2015/2016 учебного года для учащихся 1-11 классов в школе проводятся занятия по духовно-нравственному воспитанию. Учащимся предлагаются интегрированные занятия с изучением белорусской культуры, литературные чтения, искусство (музыка, живопись), литературные гостиные, гостевые уроки с участием священнослужителей.

Религиозное просвещение осуществляется через духовно-нравственное прочтение художественной литературы, через контекст литературного произведения, через изучение музыкальных произведений, проведение таких национальных праздников как «Рождество», «Колядки», «Масленица», «Пасхальная радость» объединяет учащихся, учит разбираться и ценить национальные традиции, воспитывает духовно-нравственные качества.

Традиционными в школе стали совместные занятия для детей и родителей, различные экскурсии, поездки, которые способствуют также развитию ученика как Гражданина, как Высоконравственной, Интеллигентной, Творческой личности.

Один раз в месяц в школе проводятся музыкальные родительские лектории «Воспитание духовно-нравственного человека посредством музыки», детско-взрослые музыкальные гостиные.

В учреждении работает творческая группа педагогов «От духовной музыки – к музыке души». Педагогами разрабатываются занятия, фестивали, литературно-музыкальные композиции. Учащиеся и педагоги совместно разрабатывают и создают экспозиции, ведется исследовательская работа.

Особое место в религиозном просвещении занимает деятельность Заслуженного любительского коллектива Республики Беларусь хора «Лира», основу репертуара которого составляет духовная музыка. Традиционным в учреждении образования стал концерт «От духовной музыки – к музыке души», который проводится в конце учебного года и собирает учащихся, педагогов, родителей. В мероприятии принимают участие представители Белорусской Православной Церкви, общественности. Данные концерты являются своего

рода культурно-просветительской программой и способствуют воспитанию духовно-нравственных качеств не только подрастающего поколения, но и взрослых.

Уверены, благодаря религиозному просвещению, мы направляем учащихся на настоящие нравственные духовные ценности, прививаем им уважительное отношение к людям и обществу в целом, научим понимать добро и зло, милосердие и покаяние, любовь к Родине и своему народу, способствуем формированию гармоничной духовно богатой и высоконравственной личности учащихся.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Об утверждении Концепции национальной безопасности Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями принятыми 30.12.2011 №621 и 24.01.2014 №49): Указ Президента Республики Беларусь от 9 ноября 2010 г. N575 – Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь, 2014 – 189 с.*
2. *Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015–2020 гг.: подписана 15 февраля 2015 года – Минск, 10 с.*
3. *Баранок, В. Н. Духовно-нравственное воспитание школьников: курс лекций / В. Н. Баранок. – Витебск: Издательство ВГУ, 2007. – 100 с.*
4. *Петрушин, В. Музыкальная психология: / В. И. Петрушин. – М.: ТОО «Пассим», 1994. – 304 с.*
5. *Суворова, Л. В. Православная школа сегодня: Книга для учащихся. / Л. В.Суворова. – Владимир: Изд-во Владимирской* епархиии, 1996 – 495 с.

НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА БЕЛОРУСОВ О ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ В СЕМЬЕ НА ТРАДИЦИЯХ ХРИСТИАНСТВА

В. В. Чечет
Институт повышения квалификации и переподготовки
Белорусского государственного педагогического университета имени М. Танка
Минск, Беларусь
E-Mail: fpkso_ipk@mail.ru

Прогрессивные традиции семейного воспитания в белорусском народе зарождались и бытовали под воздействием народной педагогики, основанной на традициях христианского воспитания в семье. Только тогда воспитание детей в семье будет эффективным, если семья сотрудничает и взаимодействует с учреждениями образования, структурами бизнеса, производства и социальной сферы. Сегодня, когда в Беларуси произошел активный процесс религиозного возрождения, семье и учреждениям образования следует активно взаимодействовать с церковью, использовать и обогащать накопленный за последнее десятилетие совместный опыт воспитания детей. Их положительные результаты заметны при решении таких задач: 1) воспитание общечеловеческих моральных ценностей; 2) обращение к внутреннему миру ребенка; 3) освоение истории религии; 4) осмысление Библии как литературного произведения и культурного памятника; 5) осуществление религиозного образования посредством факультативных занятий с детьми согласно их конфессиональной ориентации; 6) использование традиций внутрисемейных отношений в народной педагогике, которые определяют решающую роль в воспитании детей.

Народная мудрость белорусов о семье и семейном воспитании содержится в пословицах и поговорках, играх и праздниках, обычаях и преданиях, сказках и загадках, колыбельных песнях и забавах, считалках и потешках, легендах и мифах, песнях и танцах, приговорках и шутках, ритуалах и традициях.

На основе изучения исследований, этнографических сведений, опыта возрождения традиций народной семейной педагогики в белорусских семьях, систематизации пословиц и поговорок нами определены и представлены особенности внутрисемейных отношений, задачи, методы и средства семейного воспитания, критерии воспитанности детей [1; 2; 3, с. 69–81].

Внутрисемейные отношения – это отношения в семье между отцом и матерью, родителями и старшими членами семьи, родителями и родственниками, родителями и детьми, между детьми.

Заметно выделяются следующие особенности внутрисемейных отношений:

1. Авторитет бабушек и дедушек как начинателей рода, старших членов семьи, хранителей семейных традиций, привычек, моральных норм и правил (“Паважай старэйшых, бо сам стары будзеш”, “Падсадзі на печ дзядулю, і цябе ўнукі падсадзяць”). Авторитет бабушки и дедушки был обусловлен выполнением ими большой и почетной роли в воспитании детей с момента их рождения до взросления (присутствие бабушки при родах, первое купание и пеленание ребенка, формирование его морально-эмоционального мира в младшем возрасте, воспитание в повседневном труде посредством овладения мужскими и женскими ремеслами в подростковом возрасте и, наконец, помощь в окончательном самостоятельном трудовом и жизненном выборе в юношеском возрасте).

2. Чувство взаимной ответственности за материальное и моральное состояние семьи, за воспитание детей со стороны и отца, и матери, особенно за трудовое и моральное (“Умеў дзіця радзіць, умей і вывучыць”, “Дзе ў сям’і лад, там і дзеці добра гадуюцца”, “У добрых бацькоў і дзеці добрыя”). Отец воспитывал у детей трудолюбие и честность; у сыновей – ответственность, самостоятельность, заботливость о членах семьи как будущих хозяев и работников; у дочерей – честность, аккуратность, рассудительность, вежливость,

почтительность, сердечность, деликатность, гостеприимность. Особая роль в воспитании детей отводилась матери (“Якая матка, такое і дзіцятка”, “Не тая маці, што нарадзіла, а тая маці, што ўскарміла”, “У каго матка, у таго галоўка гладка”, “Дзеўка маткаю красна”, “Без маці і сонца не грэе”). В основу воспитания детей в белорусской семье положено материнское (женское) начало (традиционно у славянских народов защитницей человека была Матерь Божья – Богородица). Испокон веков женщина-мать выполняла не государственную, а семейную функцию, которая была связана с “возведением” фундамента в воспитании: дети в кратчайшее время неприметно и непосредственно с помощью матери осваивали родной язык, песни, сказки, принципы и нормы морали своего этноса, семейные традиции, обычаи и обряды, весь уклад семейной жизни. Одним из заметных действенных результатов материнского воспитания было то, что дети с уважением относились к матери на протяжении всей жизни: как требовала вековая народная традиция, дети почитали мать и старших женщин.

3. Устранение недоразумений и решение спорных вопросов осуществлялись в семье только между мужем и женой, хотя у последней было значительно меньше прав: по закону женщина не имела права получать в наследство семейное имущество. И тем не менее женщина в качестве матери была в доме полной хозяйкой, помощницей и советчицей мужа, воспитательницей детей.

4. Совместность постоянной и напряженной трудовой деятельности родителей и детей всех возрастов на лугу, в поле, огороде, подворье, доме (“Дзетачка спі, а дзельца помні”, “Хто замаладу працуе, той на старасці пануе”, “Праца не паганіць чалавека, а корміць, поіць і вучыць”). Уже в 10–12 лет дети выполняли многие нелегкие хозяйственные работы. Отец – сына, а мать – дочь начинают приучивать к работе, брать с собой и в поле, и лес, и на огород. До 18 лет и юноши, и девушки становились уже добросовестными и рачительными работниками [3, с. 72].

5. Доброжелательные и милосердные отношения всех членов семьи к детям родственников и соседским детям, которые по разным причинам оказались сиротами. Как отмечают исследователи истории, этнографии и фольклора белорусского народа М. В. Довнар-Запольский, Н. Я. Никифоровский, И. И. Носович, П. В. Шейн, П. М. Шпилевский и др., самыми характерными моральными качествами белорусов были добросовестность, трудолюбие, добродушие, уважительность, чуткость, доброта по отношению к людям, заботливость о старших и детях, детях-сиротах. Эти положительные качества содействовали созданию обычаев, нравов, традиций, в целом такого уклада жизни, который позволил белорусам сохранить и сегодня многие черты духовности и моральности. Народная семейная педагогика воспитывала так, что мать практически никогда не отказывалась от своего ребенка. В семьях бытовал высоконравственный милосердный обычай: если дети оставались без родителей, их брали на воспитание в свои семьи родственники, соседи, односельчане. Практически все жители села досматривали сиротинку, проявляли к нему сочувствие и заботливость, оказывали материальную и моральную поддержку и помощь [4, с. 10–12].

Основные задачи, методы, средства семейного воспитания и критерии воспитанности детей злободневны и в современных условиях при воспитании подрастающего поколения (см. таблицу).

Таблица. Задачи, методы, средства семейного воспитания на христианских традициях и критерии воспитанности детей в семье

Задачи семейного воспитания	Методы и средства семейного воспитания	Критерии воспитанности детей
Воспитание прилежного, умелого и	Методы: положительный пример (образец) отца, матери, старших членов семьи; внушение по	1. Отношение (готовность) к труду, включающее

добросовестного труженика. Воспитание преданного, мужественного и убежденного патриота родной земли и Отчизны. Воспитание ответственного, доброжелательного, заботливого и рассудительного семьянина.	отношению к маленьким детям посредством колыбельных песен, забав, сказок, песен, требований в сочетании с родительской любовью; включение детей в различные виды хозяйственно-трудовой деятельности; научение (приучивание); упражнение с целью закрепления умений и навыков; совет родителей при выборе детьми ответственных решений в жизни; беседа с целью выработки родственных и гуманистических чувств; наказ как отцовское и материнское наставление; предостережение родителей как способ упреждения возможных жизненных ошибок и просчетов; намек (прямой или косвенный) – корректный способ показа детям их недостатков и просчетов в поведении и деятельности; требование как способ стимулирования в выполнении детьми семейных правил и обязанностей; упрек – выражение родителями вербально и невербально неудовлетворенности поступками и поведением детей; благословение – родительские наставления, поучения, наказы и просьбы детям в ответственные периоды их жизни; поощрение с целью закрепления положительных моральных качеств детей; порицание; наказание с целью устранения отрицательных качеств и поступков. Средства: труд; игра; праздники и обряды; обычаи; белорусский фольклор; традиции и др.	старательность, прилежание, добросовестность, умелость (“Праца чалавека трымае і ўзбагачае”, “Без працы не будзе дзецям шчасця”). 1. Любовь и уважение к отцу и матери, их языку и вере, к своим соотечественникам, родному дому, краю, где родился, к своей Отчизне (“Дарагая тая хатка, дзе радзіла мяне матка”, “У сваім краі, як у раі”). 2. Умение и готовность создать свою будущую семейную жизнь, моральная и практическая подготовка к ней с целью выполнения функций мужа, хозяина, отца, воспитателя; жены, хозяйки, матери, воспитательницы детей (“Жонку бяры не на год, а на век”, “Замуж выйсці – трэба знаці: позна легчы, рана ўстаці”, “Умеў дзіця радіць, умей і выхаваць”).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арлова, Г. П. Беларуская народная педагогика / Г. П. Арлова. – Мінск: Нар.асвета, 1993. – 120 с.*
2. *Сярмяжка, Я. І. Бязмежна ты, мудрасць народа / Я. І. Сярмяжка // Адукацыя і выхаванне. – 1993. – № 12. – С. 96–102.*
3. *Чечет, В. В. Педагогика семейного воспитания: учеб. пособие / В. В. Чечет. – Мозырь: Белый Ветер, 2003. – 292 с.*
4. *Чэчат, В. У. Міласэрнасць у беларускіх сем’ях / В. У. Чэчат, Л. І. Смагіна // Пралеска (дашкольнае выхаванне). – 1992. – № 11. – С. 10–12.*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СЕМЬИ, УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ В ВОПРОСАХ ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Т. П. Лисовская
Средняя школа №66 г. Минска
Минск, Беларусь
E-Mail: tplisovskaya@gmail.com

«Самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка и указать ему истинные силы и утешения в его собственной душе».
И. А. Ильин

Семья занимает центральное место в воспитании ребенка, играет основную роль в формировании мировоззрения и нравственных норм поведения. Как же происходит воспитание ребенка в современной семье? Не может не поразить, на сколько далекой от нормы стала жизнь сейчас. Понятие авторитета и послушания, приличия и вежливости, поведения в обществе и в частной жизни – все резко изменилось, стало с ног на голову. С младенчества с современным ребенком обращаются как с семейным божком: его прихоти удовлетворяются, желания исполняются, он окружен игрушками, развлечениями, удобствами, его не учат и не воспитывают в соответствии со строгими принципами христианского поведения, а дают развиваться в том направлении, куда клонятся его желания... Став взрослым, такой человек, естественно, окружит себя тем же, к чему привык с детства: удобствами, развлечениями, игрушками для взрослых. Жизнь становится наполненной постоянным поиском развлечений. В наши дни нам важно осознать, что окружающий мир стремится полностью подчинить себе нашу душу. Повсюду слышится призыв: живи сегодняшним днем, наслаждайся, расслабься, чувствуй себя хорошо. Что же могут сделать родители, чтобы помочь детям устоять против искушений мира? Родители должны дать детям здоровое христианское воспитание. Все, что ребенок узнает в школе, должно проверяться и исправляться дома. Родители должны следить, чему учат их детей, и исправлять это дома, придерживаясь откровенной позиции и четко выделяя моральный аспект.

Родители должны знать, какую музыку слушают их дети, какие они смотрят фильмы (слушая или смотря с ними вместе, если это необходимо), какой язык они слышат и каким языком говорят сами. В тех домах, где недостает мужества выбросить телевизор в окно, его надо контролировать строго, стремясь избежать отравляющего воздействия, которое оказывает в самом доме на молодых людей этот главный проводник антихристианских идей и оценок. Именно родители, а затем уже и другие социальные институты общества должны говорить, каким правилам следовать ребенку, подростку, юноше и девушке. Но времена меняются, и родители постепенно передают эти функции другим – воспитателям, школе, религиозным организациям. Школа на данный момент является основным звеном в системе воспитания подрастающего поколения, а семья – ячейка школьного коллектива. Педагогическое взаимодействие школы и семьи состоит в создании благоприятных условий для личностного развития и роста детей. К чему же стремится семья и школа в воспитании подрастающего поколения? Конечно к тому, чтобы из ребенка получился всесторонне развитый человек, образованный, здоровый физически и нравственно, умеющий и любящий трудиться. Получается, семья и школа – это два социальных института, от согласованности действий которых, зависит эффективность процесса

воспитания ребенка. Старый школьный афоризм гласит: “Самое сложное в работе с детьми – это работа с их родителями”.

Основная задача педагога в организации взаимодействия с родителями – активизировать педагогическую воспитательную деятельность семьи, придать ей общественно значимый характер. Конечно, взаимодействие школы и семьи должно быть индивидуальным, необходимо учитывать, с кем проживает ребенок, какие условия его жизни, место проживания, социальный статус семьи и т.д. Успех во взаимодействии школы и семьи будет только тогда, когда обе стороны будут иметь полное представление о функциях и содержании деятельности друг друга. В личностном формировании ребенка должны участвовать обе стороны, при полном взаимопонимании и взаимопомощи друг другу. В функции школы входит информирование, поддержка учащихся и родителей, в свою очередь семья реагирует и помогает школе.

При общении с родителями педагог должен найти нужную тональность и верные слова, научить родителей находить в своем ребенке хорошее и индивидуальное, а не только говорить о том, что он непослушный и капризный, ведь именно в семье ребенок всегда должен получать утешение. Будь то тяжелая работа, трудности, заботы и даже горе – все теряет свою остроту, если дома будет понимание и нежная любовь родных. Итак, для успешного взаимодействия школы и семьи в воспитании ребенка необходимо:

*разработать содержание и методику педагогического просвещения родителей;

*пробудить у родителей интерес к процессу самообразования в области педагогических знаний и детской психологии;

*совершенствовать взаимоотношения родителей, класса, школы, классного руководителя, расширять сферу совместной деятельности (школьные собрания, индивидуальные консультации, беседы, лекции, посещение семей, музеев, выставок, экскурсий, спортивные праздники, хозяйственная помощь, выступления перед детьми

Но воспитание духовно-нравственного человека невозможно без церкви. Многие в современном обществе не задумываются над воспитанием в своем ребенке-христианина. Они думают о его будущем в сферах внешних отношений, представляя его врачом, инженером, отдают его в соответствующие учебные заведения и думают, что этим ограничивается их забота о ребенке. Но в жизни духовной дети предоставлены сами себе. Откуда это множество мальчиков, с 13-ти, 14-ти лет пьющих, курящих? Откуда эти девочки, едва вышедшие из пеленок и уже накрашенные, сквернословящие и делающие татуировки на своем теле? Это плоды небрежного отношения родителей к воспитанию. Как учит церковь воспитание должно быть христианским с одной стороны, и церковным с другой. Мало рассказать ребенку о Боге и бессмертии, воспитывать в нем чувство долга или говорить о необходимости любви к людям. Необходимо церковное воспитание. Нужно посещать храм. Богослужения, оставляя след на впечатлительной детской душе знакомит ребенка с Господом в реальности. В душе религиозно-воспитанного человека зло торжествовать не может.

И всё же не будем рассматривать окружающий нас мир всецело плохим, а используем в своих целях всё, что есть в нём положительного. Я работаю в школе с музыкальной направленностью, где с 2015 года по сегодняшний день проводит большую работу музыкальный просветительский центр духовно-нравственного воспитания. В основе его лежит деятельность музыкального детского хора «Лира». Произведения, которые исполняет хор включают в себя духовную музыку. По словам Оптинских старцев, хорошее музыкальное воспитание очищает душу. И очень здорово, что на сегодняшний день общество понимает необходимость восстановления нравственности и её сохранения, и решить эту задачу могут лишь скоординированные действия церкви и государства.

Нравственное воспитание – непрерывный процесс; он начинается с рождения человека и продолжается всю жизнь. Удачи нам всем в этом важном деле.

РАЗВИТИЕ РОДИТЕЛЬСКИХ КОМПЕТЕНЦИЙ: СОЦИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ

С. В. Кирпич
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: kirpich@rocketmail.com

В данной работе представлен анализ категории «родительство» как социально-психологического феномена. Родительство как одна из жизненных ценностей рассмотрено в терминах современного компетентностного подхода. Дано обоснование категорий «родительские компетенции» и «родительская компетентность», проведен анализ их составляющих (когнитивных, эмоциональных, поведенческих и др.), что может быть полезным материалом для дальнейшего дискурса о роли месте родительства в современном обществе, а также для просвещения родителей и практического использования категории «родительство» в процессе культивирования подлинных отношений родителей с детьми.

1. Постановка проблемы

В современном обществе, которое переполнено различными моделями поведения и установками на ту или иную сферу деятельности, специальность или профессию, особое место занимает сфера родительства, которую следовало бы назвать больше чем профессией. Родители как носители этой особой «профессии» во все времена развития человечества достойно исполняли уникальные функции, начиная с функции здорового, защищенного и устойчивого воспроизводства поколений.

Все виды «работ» родителям приходилось осуществлять в различных (в том числе неблагоприятных) исторических и иных условиях, однако ранее подобные процессы не были столь «беспомощными», «ущербными» и даже «вредоносными» как сегодня.

Сегодня жизнь социума характеризуется турбулентностью, растущей непредсказуемостью и искажением жизненных ориентиров, обострением различных «групповых» интересов и давлением на современные семьи. В этих условиях семья, как социальный институт, всё больше подвержена деструктивному влиянию как извне (т.е. влиянию социума), так и изнутри (т.е. влиянию членов семьи). Традиционное (нормативное) понимание семьи подвергается значительным деформациям и поэтому особенно остро проявляется необходимость защиты семьи и сохранения её истинного статуса.

Как известно, категории «род», «семья» являются более древними историческими категориями, чем общество или народ; это обстоятельство придаёт ещё больше значимости проблемы защиты каждой отдельной семьи и семьи как социального института в современном обществе. Этот императив относится ко всем составляющим института семьи, к его телесному, душевному и духовному измерениям [1].

Проблема родительства состоит в том, что в современном обществе влияние института семьи на развитие общества ослабевает, многие функции семьи не исполняются на практике либо подвержены разного рода деструктивным влияниям и даже попыткам разрушения семьи под действием различных факторов современной цивилизации. В понимании многих современников превалирует недопонимание того образа традиционной семьи, который она представляла на протяжении многовековой истории человечества.

Сегодня, например, продвигается упрощенное понимание родительского статуса (незрелое поведение молодого поколения, самих родителей искажает подлинную картину восприятия многими людьми подлинного назначения родительства, начиная с супружества). Крайней формой подобной «дезориентации» являются искаженные (намеренно или по незнанию) отношения между мужчинами и женщинами. Мужчина ищет

в женщине сексуальность, «телесную усладу», а женщина в той же «похотливой плоти» пытается отыскать любовь; в современных условиях жизни зачатие, деторождение воспринимаются иногда как «побочный продукт». При этом каждая из сторон не забывает отрабатывать мотив «доминирования», который проявляется в самых разных (примитивных, болезненных, угрожающих) формах (поругались из-за пустяка, не пожелали уступить другой стороне, настаивали на своём, обидели и не посчитали нужным попросить прощения, сами не простили обидчика). Подобные взгляды находятся весьма далеко от осознания подлинного поведения родителей и в целом от подлинного родительского назначения, его духовно-нравственной составляющей.

На протяжении всей истории человечества институт семьи являлся важнейшим участником больших и малых исторических событий. Сегодня институт семьи остаётся драйвером социально-экономического, культурно-исторического развития обществ, народов, стран. Действительно, исполнение подлинных функций института семьи во многом предопределяет состояние общества, включая все его составляющие (социальные, историко-культурные, духовно-нравственные и пр.), и имеет влияние не только своих современников, но и на последующие поколения. Следует заметить, что среди причин кризисных проявлений родительства имеется главная (корневая) причина – утрата родителями своего истинного призвания, предназначения, миссии [2].

2. Анализ категории «родительство»

Родительство как одна из базовых жизненных ценностей во многом утратило своё влияние на жизнь современного общества. Возникающие в обществе объективные обстоятельства препятствуют реализации традиционных моделей поведения в семьях (включая рождение и воспитание здоровых детей, их своевременная социализация, формирование ценностно-мотивационной сферы в семьях и др.). Это ложится «тяжким бременем» на социально-экономические, демографические и иные процессы развития современного общества [3, 4, 5].

Социально-экономические, политические и другие реформы, проводившиеся в течение прошедших десятилетий в нашей стране и в мире в целом, «отодвинули» на второй план функционирование института семьи (следует отметить, что многие вопросы защиты семьи, родительства, детства нашли своё отражение в законодательной сфере Беларуси).

Кризис родительства проявляются прежде всего в недооценке роли семейного воспитания, в «погашенной» потребности родителей в постижении извечного духа родительства (осознанного, ответственного, зрелого). Незнание ценностно-мотивационных, когнитивных, эмоционально-волевых, деятельностных (поведенческих) и иных ориентиров, методов, средств педагогического воздействия на своих детей, неспособность оценки перспектив развития и т.п. лишают родителей тех возможностей, которые вели бы их к реализации подлинного родительства.

Очевидно, что молодые родители имеют небольшой опыт родительства, который достался им от собственных родителей, от родственников, соседей, друзей. В подобных условиях возникает вполне естественная потребность переосмысления родительства, обучения родительскому «ремеслу», «искусству» и родительской «науке».

Осознание необходимости изучения родительства и переосмысление его опыта возникало в различные исторические эпохи. Педагоги разных времён и народов исповедовали, например, приоритет семейного воспитания детей, т.е. приоритет воспитания в семейной среде. Именно семья играет незаменимую роль в воспитании детей, развитии их индивидуальных и социальных качеств. Однако в современных условиях развития (на Западе со второй половины XX в., а в постсоветских странах с 90-х гг.) семья, как социальный институт, оказалась в глубоком кризисе (социально-экономическом, духовно-нравственном и др.). Стратегии воспитания и развития детей в семьях перестали обеспечивать традиционные родительские «схемы». Не только семья, но и другие социальные институты, в том числе школа, в современную эпоху также оказались перед

лицом многих проблем. Таким образом, необходимость совершенствования (адаптации) педагогической активности и возрастания требований к образовательным программам привели к тому, чтобы активизировать взаимодействие детей с их родителями, т.е. тех, с кем работают воспитатели и учителя в современных школах.

3. Современное родительство как предмет исследования [6]

Категория «родительство» рассматривается в двух аспектах [6]: а) родительство как функция, связанная с поведенческой стороной, с практикой воспитания (*parenting*) как безусловной ценностью и б) родительство как особая социальная роль родителей в обществе (*parenthood*), формирующая семью как социальный институт.

Эти понятия взаимосвязаны, но каждое имеет самостоятельное содержание. Родительство как воспитание детей широко изучается, имеет давние традиции и фокусируется на психологической сфере жизни.

Родительство как особая социальная роль родителей (их место в семье и обществе) является объектом исследования социологии, психологии, культурологии и распространяет своё содержание на весь социальный ландшафт жизни семей.

Категория «родительство» подвержено многим современным трендам: как и другие социальные структуры современного общества, институт родительства в составе института семьи значительно деформирован. Нормативные модели (стереотипы, образцы) родительства размываются из-за отсутствия наглядных примеров во многих семьях, где развиваются дети, которые со временем сами станут родителями. Подлинных моделей поведения родителей становится всё меньше, растёт вариативность практик семейного воспитания. Отмечается закат естественного или нормативного родительства и его переход в область сознательно планируемых вариативных моделей и стратегий родительства.

Даже подготовленные (образованные) родители, которые обращаются к экспертному знанию, не получают согласованных рекомендаций, что ведёт к новой неопределенности на почве осознаваемых и неосознанных противоречий в понимании родительства.

Прошедшие 20-25 лет стали для института семьи периодом серьёзных трансформаций от «детоцентричной» модели семьи к «взрослоцентричной» модели [6]. Современное родительство развивается весьма противоречиво, в частности, традиционные ценности родительства пересекаются с тем, что родители стремятся реализовать ценности самореализации. Отсюда становится очевидной необходимость исследования родительской идентичности, более глубокого понимания актуальных составляющих родительства.

Среди прочих современных трендов родительства можно назвать возрастающее разнообразие родительского опыта, что приводит возрастанию потребности в родительской самоэффективности. В качестве примеров могут служить: а) совмещение материнства с полной рабочей занятостью; б) семьи, особенно образованные, откладывают рождение первого ребенка; в) родители с относительно высокими доходами стремятся продолжить профессиональную карьеру и нанимают помощников для ухода за детьми, г) наблюдается индивидуализация родительских функций (как существенный социокультурный фактор современности) и пр.

Анализ родительства (его социальные роли и практики воспитания) показывает его диверсификацию, иными словами, происходит «эрозия» нормативных моделей родительства (на Западе этот процесс был замечен в конце XX в.).

Деструктивные изменения форм и сценариев жизни семьи состоят в следующем: вполне зрелые личности строят свои жизни «в одиночку» и это модель становится все более распространенной (в Германии, например, почти каждое третье домохозяйство представляет собой одиноко проживающих людей), отмечается относительно высокий процент супружеских пар, проживающих свою жизнь без детей. Растет число супружеских пар, которые намеренно отказываются от родительства (движение, получившее название «*childfree*»), следуя гедонистическим устремлениям [6].

Наблюдаемые тренды увеличения вариативности форм и сценариев жизни семей с детьми «не является основанием для признания современного этапа как кризисного» [6]. Многообразие форм семейной жизни существовало и прежде, но главным отличием современного этапа развития института семьи состоит в размывании идеала семьи, в пренебрежении нормативными (подлинными) семейными ценностями (например, посильная вовлечённость в домашние дела, совместная вечерняя трапеза и т. п), которые сегодня не в состоянии обеспечить в большинстве семей.

Современные пагубные тренды постмодерна в отношении семьи состоят в том, что модель семьи постоянно изменяется под действием различных обстоятельств, при этом члены семьи (прежде всего родители и дети) не успевают усвоить и сохранить традиционные семейные «скрепы», столь необходимые для воспитания подрастающего поколения. Такое неустойчивое состояние отношений разрушает родительскую семью (в том числе прямое или косвенное пренебрежение Божией заповедью о почитании родителей), а со временем повзрослевшие дети неизбежно будут испытывать трудности при создании собственных семей. Такие модели семей характеризуют следующими эпитетами: гостевая семья, сетевая, матричная и др.

Следует признать, что сущность кризиса «нормативности», «традиционности» в современных семьях состоит не в вариативности семейных моделей и воспитательных практик, а в размывании традиционных семейных ценностных ориентиров, что ведёт искажению сценариев семейной жизни, а прежде всего родительского поведения, определяющего реальные семейные отношения, которые далеки от нормативных [6]. К примерам такой вариативности моделей семьи можно отнести: желание родителей иметь детей вопреки медицинским осложнениям (с использованием медицинских методов преодоления бесплодия), усыновление детей, а также борьба за родительские права и др. Появление ребёнка в семье часто становится следствием многих усилий (глубокого осмысления социального порядка, психологических терзаний, физиологических усилий и др.). Исследования таких типов девиантных семейных отношений показывают, что, с одной стороны, родители имеют более реалистичные представления об актуальных возможностях и способностях своих детей; а с другой стороны матери, зачавшие посредством ЭКО, чаще предъявляют к детям неадекватные их возрасту требования, имеют завышенные ожидания в отношении своих детей.

В современных семьях наблюдается ослабление и даже разрушение традиционных моделей поведения в кругу семьи, целостного образа семьи, её социальных, психологических, духовно-нравственных и иных границ, например, мера приватности-публичности, соблюдение границы между ребенком и взрослым, падение родительского авторитета в глазах детей, ослабление воспитательного приоритета в семье и пр. Такие «несбалансированные» семьи становятся более уязвимыми к различным деструктивным влияниям как извне, так и изнутри.

Основные традиционные (нормативные) ценности родительства включают следующие составляющие: приоритет семейного воспитания и осознание высшей ценности детей, детства, полная ответственность родителей, их безусловная власть над детьми, осуществляемая в атмосфере любви; непоколебимый родительский авторитет и др.

Самыми стрессогенными вызовами современной семье являются: растущий процент разводов в семьях, повторные браки, которые создают порой непреодолимые трудности в семьях, особенно для взрослеющих детей. Негативным фактором становится необходимость примирения приоритетов семьи и детей с карьерными (и даже личностными родительскими) приоритетами в ущерб семье. Семья вынуждена считаться с условиями, когда сокращается время, проводимое с детьми, а иногда приоритетами воспитания детей «пренебрегают в пользу интересов взрослых» [6]. Утверждается, что это приводит к снижению возраста обретения самостоятельности подрастающего поколения.

4. Анализ понятий «компетентность» и «компетенция» [7]

В современном образовании широко используется компетентностный подход [7], который будет использован ниже, чтобы провести анализ основных положений по данной теме, обосновать профессиональные суждения и воссоздать адекватный образ родительства в дискурсе о роли месте родительства в современном обществе.

Компетентность определяют как уровень достижений специалиста в области определенной компетенции. Компетенция же определяет область деятельности, которая является значимой для данной деятельности в целом, в которой специалист (кандидат, исполнитель) должен проявить определенные знания, умения, навыки, способы поведения и решения проблем, способности и профессионально-важные качества личности. Компетенцию следует рассматривать как область ответственности и определенную область полномочий специалиста. При этом не следует смешивать это понятие с понятием «компетентность». Термин «компетенция» удобно интерпретировать как название некоторой оценочной шкалы, а «компетентность» – как уровень на такой шкале.

Компетенции рассматриваются как внутренние потенциальные качества или способности специалиста, основанные на знаниях, опыте, личностных и социально значимых качествах, жизненных ценностях, проявляющихся в компетентностях человека (т.е. выражающихся в уровне его достижений на данной шкале компетенций).

Различают компетенции, относящиеся к человеку как личности, субъекту деятельности и общения: ценностно-смысловая ориентация, способность к обобщению, интеграции знания, гражданственность, способность к самосовершенствованию, здоровьесбережение, социальная вовлечённость, общение, познавательная и исполнительская деятельность, информационно-коммуникационная деятельность и др.

Ниже представлена попытка использования приведенных терминов «компетентность» и «компетенция» (*competence*), которые нашли широкое применение в образовательной и профессиональной сферах, применительно к родительству. Родительство, как социально-психологический феномен, как одна из жизненных ценностей, заслуживает внимания исследователей и практиков, чтобы глубже изучить его многофункциональные аспекты, научиться практически использовать его актуальные характеристики для культивирования подлинного родительства в современной жизни.

5. Родительские компетенции и родительская компетентность как жизненные ценности

Родительские компетенции определим как готовность и способность родителей целесообразно действовать в соответствии с титульными (подлинными) требованиями родительства, самостоятельно обеспечивать выполнение родительских обязанностей, отстаивать свои права, а также адекватно оценивать результаты своего родительства в соответствии с принятыми общественными нормами, требованиями, реалиями социальной среды. Родительские компетенции включают основные характеристики личности родителя и составляют их единство, целостность, устойчивость, глубину и последовательность родительского поведения. Сюда можно отнести также способность и готовность родителей (как отцов, так и матерей) понимать потребности детей в семье, создавать условия для разумного удовлетворения детских потребностей и интересов.

Анализ категории «родительство» принимает по внимание равнопорядковые характеристики, которые проявляются как в отцовской, так и в материнской сферах реализации родительства, включая взаимопонимание, осознание и исполнение своих родительских полномочий, развитие потребности учиться родительству и др.

Родительские компетенции (как обобщенная характеристика родительства) иллюстрирует совокупность родительских личностных качеств, включающих ценностно-мотивационные, когнитивные, эмоционально-волевые, деятельностные (поведенческие) и

иные компоненты, которые имеют равную значимость и характеризуются следующим образом [8].

Когнитивная составляющая родительских компетенций представляет собой знания о себе как родителе и знания о детях (педагогические, психологические и др., например, закономерности развития детей, их потребности в каждом возрасте и пр.) умения и навыки исполнения родительских функций и др.

Эмоциональная составляющая родительских компетенций определяет оценочные отношения к детям и к себе, осознанность родительских и детских ролей в кругу семьи, гармоничное проявления родительских чувств к детям и культивирование любви в семье.

Поведенческая составляющая родительских компетенций характеризует осуществление деятельности (активности) родителей по уходу за детьми, материальному обеспечению семьи, воспитанию и развитию детей в благоприятной психолого-педагогической среде, а также формирование семейной культуры. Сюда относят также умения родителей конструктивно общаться в окружающей ребенка среде, разрешать конфликты, организовывать внутрисемейное взаимодействие (в том числе посильную деятельность детей), формировать систему жизненных ценностей.

Родительская компетенция определяется как совокупность интегративных качеств личности родителя, включающих когнитивный, ценностно-мотивационный, эмоциональный и поведенческий компоненты, которые имеют воспитательную направленность на детей в семье, чтобы полноценно и постоянно реализовывать свои функции (роли) в каждодневной жизни семьи [8].

Рассмотренные составляющие родительских компетенций взаимосвязаны, проявляются по-разному и могут формировать различные типы (стили) родительского поведения. При этом когнитивная компонента (ментальные представления, модели родительства) и эмоциональная компонента (чувства родителей, их эмоциональное отношение к детям) составляют внутреннюю основу для поведенческой составляющей (родительское воспитание, способы обращения родителей с детьми и пр.).

Представленные ниже определения родительских компетенций и родительской компетентности являются авторской интерпретацией.

Родительские компетенции характеризуют полноту способностей и возможностей родителей, которые имеют воспитательную направленность на детей в семье, чтобы полноценно и постоянно реализовывать свои функции (роли) в каждодневной жизни семьи, нести ответственность, решать жизненно важные семейные проблемы. Такая интегративная характеристика как родительские компетенции представляют собой подлинный образ родительства (актуальный набор качеств) вне зависимости от личностных качеств, т.е. родительство в личности человека (или нормативные координаты родительства, которые заложены в личности человека). Родительская компетентность же показывает персонифицированную компетенцию родителя, т.е. личность человека в его родительстве (каков уровень или потенциал родительства, каковы способности и готовность того или иного человека проявлять себя в родительстве).

Родительская компетентность представляет собой субъективированную форму родительства. Здесь следует различать понятие «квалификация родителя», которое характеризует объективированную форму компетентности, как степень подготовленности к выполнению функций родительства и как степень соответствия подлинному статусу (образу) родителя, уровень его подготовленности, способности и готовности к родительству.

Родительская компетенция относится к родителю как к её носителю; такая компетенция существует формально, отчуждённо от её носителя. Это можно сравнить с профессиональными квалификационными требованиями, предъявляемыми тем или иным работодателем к специалистам. Родительскую компетенцию можно по аналогии назвать родительской квалификацией. При этом родительскую компетентность (по аналогии с профессиональной компетентностью) можно определить как уровень

«профессионализма» родителей, что характеризует внутренне присущие данному родителю родительские компетенции.

Выводы

В работе представлен анализ категории «родительство» с точки зрения участия родителей в одном из главных призваний человека – быть отцом и матерью, чтобы участвовать в чуде мироздания – рождении новых жизней, готовить себя к своему родительскому предназначению, культивировать подлинные модели родительства.

Родительство как одна из базовых жизненных ценностей, как социально-психологический и социокультурный феномен сегодня подвержено многим деструктивным влияниям (как внешним, так и внутренним). Проблема родительства состоит в том, что традиционные (нормативные) модели семьи размываются, доминирует упрощенное понимание родительского статуса, падает авторитет семейных ценностей. Главной причиной подобных социальных негативных трендов является пренебоежение духовно-нравственным измерением жизни, что ведёт к утрате родителями своего истинного призвания, предназначения, миссии.

Категория «родительство» рассматривается в двух аспектах: а) родительство как функция, связанная с поведенческой стороной, с практикой воспитания (*parenting*) и б) родительство как особая социальная роль родителей в обществе (*parenthood*), формирующая семью как социальный институт.

Обзор исследований по теме «родительство», проведенных за прошедшие 20-25 лет, показывают необходимость исследования родительской идентичности, более глубокого понимания актуальных составляющих родительства (его социальные роли и практики воспитания). Обоснованные выводы, полученные исследователями [6, 8] говорят о том, что происходит «эрозия» традиционных (нормативных) моделей родительства (как на Западе, так и в постсоветских странах) и растет вариативность моделей родительства, их диверсификация. Размывание традиционных семейных ценностных ориентиров ведёт искажению сценариев жизни семей, а прежде всего родительского поведения и траекторий развития подрастающего поколения.

Обоснована необходимость анализа родительства как особой «профессии», которую следует анализировать в терминах, принятых в компетентностном подходе, который нашёл широкое применение в сфере образования.

Родительские компетенции определены как готовность и способность родителей целесообразно действовать в соответствии с титульными (подлинными) требованиями родительства, самостоятельно обеспечивать выполнение родительских обязанностей, отстаивать свои права, а также адекватно оценивать результаты своего родительства в соответствии с принятыми общественными нормами, требованиями, реалиями социальной среды.

В работе представлена авторская интерпретация понятий «родительские компетенции» и «родительская компетентность». Родительские компетенции представляют собой подлинный образ родительства (актуальный набор качеств) вне зависимости от личностных качеств, т.е. родительство в личности человека (или нормативные координаты родительства, которые заложены в личности человека). Родительская компетентность же показывает персонифицированную компетенцию родителя, т.е. личность человека в его родительстве (каков уровень или потенциал родительства, каковы способности и готовность того или иного человека проявлять себя в родительстве).

ЛИТЕРАТУРА

1. Кирпич, С. В. Духовно-нравственное просвещение семей как фактор развития здорового общества / С. В. Кирпич // Христианство в европейской и мировой истории : сб. докл. XXI междунар. Кирилло-Мефодиевских чтений; МОО Христианский образоват. центр им. свв. Мефодия и Кирилла, Институт теологии БГУ, Минск, 26-27 мая 2015 г. – Минск: УП «Минар» 2016. – С. 166–168.

2. Кирпич, С. В. Ценностно-смысловые аспекты взаимодействия педагогов с обучающимися и их родителями / С. В. Кирпич // 1917–2017. Православие в истории и культуре Беларуси: итоги столетия : сб. матер. Вторых Белорусских Рождественских Чтений; Минск, 1-2 дек. 2016 г. / редкол. : священник Алексий Хотеев, М. В. Павлова, А. Д. Фомина. – Минск: Медиал, 2017. – С. 167–175.
3. Овчарова, Р. В. Психологическое сопровождение родительства: учеб. пособие / Р. В. Овчарова. – М.: Институт психотерапии, 2003. – 319 с.
4. Овчарова, Р. В. Психология родительства: учеб. пособие. – М.: «Академия», 2005. – 368 с.
5. Овчарова, Р. В. Родительство как психологический феномен учеб. пособие. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. – 496 с.
6. Поливанова, К. Н. Современное родительство как предмет исследования [Электронный ресурс] // Психологическая наука и образование psyedu.ru. 2015. – Том 7. – № 2. – с. 1–11. doi: 10.17759/psyedu.2015070301.
7. Кирпич, С. В. Компетентность специалиста инновационной сферы: оценка и обеспечение / С. В. Кирпич // Подготовка специалистов для инновационной сферы: сб. науч. статей. – Минск: БНТУ, 2010. – С. 106–117.
8. Коваленко, Т. В. Родительская компетенция как фактор современного содержания образования / Т. В. Коваленко // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), № 4 (48), 2015. – С. 102–113. www.sisp.nkras.ru

ФОРМИРОВАНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ (НА ПРИМЕРЕ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН)

Р. Г. Пашко
Институт предпринимательской деятельности
Минск, Беларусь
E-mail: rimma-pashko@yandex.ru
Т. Н. Колесник
Средняя школа № 1 г. Гомеля
Гомель, Беларусь
E-mail: tanya.kolesnik.1957@yandex.by

Компетентностный подход в образовательной практике вызван потребностями современного общества [3, с. 98]. Сегодня выпускникам учреждений образования, чтобы быть успешными, надо не только обладать прочными знаниями, но и понимать, как их применять на практике. Они должны уметь справляться с возникающими трудностями, быть коммуникабельными, быстро адаптироваться в новых жизненных условиях. Эти задачи, по мнению ученых и педагогов, надо решать путем формирования у обучающихся предметных и метапредметных компетенций, а также использования инновационных технологий, новых методов и приемов. Один из таких перспективных, на наш взгляд методов, – это метод образовательного путешествия, а также использование логико-смысловых моделей и многомерной дидактической технологии.

До недавнего времени не было четкого определения понятиям «компетенция» и «компетентность». Разницу между этими понятиями можно найти у Н. И. Запрудского. Он пишет, что компетенция – это заданное требование к образовательной подготовке человека, а компетентность – это владение компетенциями, включая личностное отношение к ним и к своей деятельности [2, с. 8]. Однако и раньше в практике многих педагогов прослеживалась тенденция: дать знания и научить использовать их в различных ситуациях. В настоящее время эта тенденция в дидактике получила логическое и завершенное продолжение в понятиях «компетенция» и «компетентность». Государство и общественность ожидают, что ключевыми компетенциями учащиеся овладеют в школе. В инструктивно-методическом письме Министерства образования Республики Беларусь от 21 июня 2017 года «Об особенностях организации образовательного процесса при изучении учебного предмета «Обществоведение» рекомендуется в обучения реализовать компетентностный подход, который обеспечит выпускникам способность к успешной деятельности в различных областях с использованием знаний, умений и навыков, полученных в школе [5].

Формировать исследовательскую и метапредметную компетентность надо постепенно, опираясь и переходя от простых заданий к более сложным. Следует научить обучающихся самостоятельно работать с различными источниками информации: учебником, документами, картой, иллюстрациями, данными статистики, дополнительной литературой по изучаемой теме. Необходимо выработать умение следовать определенному алгоритму. Важное значение для достижения этих целей имеет использование современных инновационных педагогических технологий. Следует обратить внимание на использование в образовательном процессе логико-смысловых моделей (далее – ЛСМ) многомерной дидактической технологии (далее – МДТ) российского ученого В. Э. Штейберга. ЛСМ позволяет представить знания на естественном языке в виде образа – модели. МДТ осуществляется в процессе

самостоятельной практической мыслительной деятельности. Эта технология, по словам А. И. Добриневской, позволяет сформировать одновременно все необходимые компетенции выпускника [1, с. 9]. В ходе самостоятельного составления логико-смысловой модели по определенной теме у обучающихся развиваются мышление, память и творческие способности, что является основой для формирования компетенций, прежде всего в области социально-гуманитарного знания. Усвоение социально-гуманитарного знания связано с формированием личностных качеств и духовно-нравственным развитием обучающихся. Это знание носит личностный характер и проходит сложный процесс интериоризации, превращения полученных знаний в осознанные убеждения.

Остановимся на таком методе, как образовательное путешествие. Образовательному путешествию придавалось большое значение в педагогической практике в конце 19 – начале 20 столетия. В настоящее время описание этого метода можно найти в научных работах Е. Н. Коробовой, Л. Б. Печатниковой, С. Д. Шакура и др. В белорусской педагогике образовательное путешествие как способ формирования у учащихся исследовательских и метапредметных компетенций стало объектом исследования С. Д. Шакура. Она пишет: «Образовательное путешествие – это педагогическая модель, которая позволяет преобразовать окружающую среду в среду развития личности… Главной целью путешествия является самопознание, самоопределение и самосовершенствование личности» [7, с. 12].

В качестве примера возьмем архитектурное наследие С. Д. Шабуневского как олицетворение истории г. Гомеля. Обращение к этому материалу объясняется мировым уровнем его архитектурного наследия, возможностью привить любовь к малой Родине на примере жизни и деятельности зодчего во славу родного города, а также развитием въездного туризма. Мы ставим следующую цель: самостоятельное овладение учащимися новыми знаниями об исторических эпохах г. Гомеля (досоветской и советской) посредством знакомства, изучения архитектурного наследия Станислава Даниловича Шабуневского (1868–1937), а также выявление эвристического потенциала образовательного путешествия по формированию у учащихся исследовательских, социально-личностных и метапредметных компетенций.

Самым подходящим местом для образовательного путешествия, по мнению его создателей, является пространство города, так как элементы объекта города могут рассматриваться как «материализация исторического времени и пространства» [4, с. 183]. С. Д. Шакура отмечает, что критерием для отбора объектов изучения становится не столько значимость культурных ценностей, сколько их культурный и образовательный потенциал [7, с. 12].

Путешествие следует организовывать как самостоятельную поисковую и исследовательскую работу школьников в рамках города. Познание города выстраивается сообща всеми участниками группы на основании собственных наблюдений, личностных переживаний, работы с письменными источниками, посещения библиотек, музеев, бесед со специалистами. Учащимся следует объяснить, что все предметы они должны рассматриваться как «тексты» культуры, которые несут информацию о времени и идеях, а также что важным в ходе путешествия являются сотрудничество, взаимопомощь, учет мнений всех его участников. Организаторы путешествия должны придерживаться трех этапов при его проведении – подготовка к путешествию, работа на маршруте и подведение итогов (защита). Следует заранее распределить все функции между участниками отдельных групп, которые будут работать на маршрутах.

Показателями эффективности реализации проекта будут глубокое усвоение новых знаний и степень самостоятельности учащихся при обсуждении проблемы путешествия на итоговом занятии в форме конференции (защите работ учащихся). Ожидаемые результаты: в ходе образовательного путешествия учащиеся овладеют исследовательскими и метапредметными компетенциями, которые они смогут применять в различных областях знаний, в будущей профессиональной деятельности и в повседневной жизни.

В 2017 и 2018 гг. образовательное путешествие проводилось членами поисково-краеведческого клуба «Скарынычы», который был основан в 2002 г. на базе музея Хлеба ГУО «Средняя школа №1 г. Гомеля». В качестве тьюторов выступали педагоги школы. Роль информационно-аналитического центра образовательного путешествия выполнял Совет музея Хлеба.

Образовательное путешествие состояло из ряда этапов.

Подготовка к путешествию. На заседании клуба была определена тема проекта путешествия и названы проблемы, которые предстоит решить. Выбор темы связан с открытием выставки, посвященной 150-летию со дня рождения С. Д. Шабуневского, который на протяжении 35 лет прошлого столетия был главным архитектором города и внес вклад в создание его нынешнего образа.

С учащимися старших классов обсудили цель путешествия и наметили объекты для изучения. Школьники были разделены на три группы по пять человек. В каждую группу в качестве руководителей вошли представители совета музея. Были определены также тьюторы из числа педагогов школы.

Составлению образовательных маршрутов предшествовала предварительная работа педагогов. Они выясняли потенциал памятников, которые предстояло изучить детям, определяли вопросы, исследовательские задания, а также степень подготовки учащихся к самостоятельной интеллектуальной работе. Организаторы путешествия понимали, что задания по архитектуре требуют дать знания учащимся об архитектурных стилях и элементах. Учащиеся каждой из трех групп вместе с учителями составили свой маршрутный лист, в соответствии с идеей путешествия. В маршрутных листах были указаны памятники архитектуры для изучения, определены вопросы, которые должны были помочь школьникам при исследовании объектов. С ребятами было оговорено, что при необходимости они могут обращаться к различным источникам информации.

Работа на маршруте. Основную часть образовательного путешествия составила самостоятельная работа учащихся на маршруте вместе с педагогами.

Маршрутный лист группы № 1.

1. Посетить выставку, посвященную 150-летию со дня рождения С. Д. Шабуневского.
2. Познакомиться с экспонатами выставки.
3. Изучить биографию зодчего по различным источникам.
4. Выяснить роль князей Паскевичей в профессиональном становлении Шабуневского как главного архитектора г. Гомеля.
5. Определить значимые периоды в творчестве зодчего.
6. Ответить на вопрос: «Почему после Октябрьской революции С. Д. Шабуневский, который к этому времени был известным и богатым человеком, не покинул город?»

Маршрутный лист группы № 2.

1. Изучить источники и определить, какие архитектурные объекты были построены в г. Гомеле по проектам С. Д. Шабуневского в досоветский период.
2. Выяснить, какие здания досоветского периода сохранились в городе и обозначить их на карте.
3. Посетить объекты для изучения в последовательности согласно определенному маршруту.
4. Внимательно осмотреть снаружи здания, определить их архитектурный стиль, зарисовать интересные детали или сфотографировать.
5. Выяснить, что раньше располагалось в этих зданиях и как они используются в настоящее время.
6. Определить особенности досоветской эпохи г. Гомеля по архитектурным творениям Шабуневского.

Маршрутный лист группы № 3.

1. Изучить источники и определить, какие архитектурные объекты были построены в г. Гомеле по проектам С. Д. Шабуневского в советский период.

2. Выяснить, какие здания советского периода сохранились в городе и обозначить их на карте.

3. Посетить объекты для изучения в последовательности согласно определенному маршруту.

4. Внимательно осмотреть снаружи здания, определить их архитектурный стиль, зарисовать интересные детали или сфотографировать.

5. Выяснить, что раньше располагалось в этих зданиях и как они используются в настоящее время.

6. Определить, каким образом приоритеты советской эпохи проявились в архитектурных постройках зодчего этого периода.

Подведение итогов (защита).

Защита результатов исследования проводилась членами групп на заседании клуба «Скарынычы» в форме конференции. В ходе проблемного обсуждения учащиеся излагали свое понимание вопросов, которые были обозначены в маршрутном листе. Участники образовательного путешествия отметили, что С. Д. Шабуневский своим искусством внес значительный вклад в архитектуру г. Гомеля. Его творения и по сей день украшают центральную часть города. Были приведены слова исследователя жизни и деятельности зодчего В. М. Чернатого о том, что архитектурное наследие Шабуневского вошло не только в сокровищницу белорусского зодчества, но и мирового [8, с. 5]. Школьники выяснили, что огромное влияние на его творческое мировоззрение оказали князья Паскевичи, особенно хозяйка дворца И. И. Паскевич. На основании архитектурных памятников выделили две эпохи (досоветскую и советскую) в истории г. Гомеля. Здания досоветского периода отличались роскошным убранством, художественной образностью, высокой культурой исполнения и чертами индивидуальности их автора. Богатые заказчики не жалели средств ни на общественные сооружения, ни на свои жилые дома.

После установления советской власти в Гомеле Шабуневский не покинул город. Теперь творчество архитектора определялось задачами социалистической реконструкции городов. Он проектировал и строил общественные и промышленные здания, жилые дома для рабочих. Сказывалась ограниченность в средствах. Однако и эти постройки мастера отличаются строгостью и ясностью архитектурных форм.

Учащиеся пришли к выводу, что архитектурное наследие С. Д. Шабуневского позволяет нам познакомиться и изучить разные эпохи (досоветскую и советскую) в истории нашего города. Жизнь и деятельность зодчего являются для нас примером беззаветного служения на благо любимого города. О себе архитектор сказал: «Я всю жизнь служил, проектировал и строил…».

В ходе образовательного путешествия школьники самостоятельно работали с различными источниками, приобретали новые знания, овладевали навыками исследовательской деятельности и коммуникации с окружающим пространством. Они учились сотрудничать, понимать друг друга, работать в коллективе. Значит можно сделать вывод, что образовательное путешествие является эффективной моделью формирования исследовательских и метапредметных компетенций во внеурочное время.

У учащихся в ходе образовательного путешествия были сформированы следующие компетенции:

познавательные – поиск информации, работа с учебными моделями, использование общих схем решений, выполнение логических операций, сравнения, анализа, обобщения, классификации, подведение под понятие;

коммуникативные – речевая деятельность, навыки сотрудничества;

регулятивные – управление своей деятельностью, инициативность и самостоятельность;

В заключение следует сделать следующие выводы. Образовательное путешествие является, на наш взгляд, наиболее эффективным педагогическим методом для внедрения компетентностного подхода в образовательный процесс и исследовательскую деятельность

обучающегося. Метод образовательного путешествия повышает качество обучения. Ныне востребованы активные и ответственные молодые люди, способные применять полученные знания в нестандартных ситуациях. Особое внимание следует уделить метапредметным компетенциям, исследовательским навыкам, так как они необходимы и в образовательной сфере, и в повседневной жизни [см. 6]. Именно метод образовательного путешествия позволяет наиболее эффективно развить исследовательские, социально-личностные и метапредметные компетенции обучающихся, сформировать такие личностные качества, как самостоятельность, ответственность, гражданственность, организованность, творческая целеустремленность, мотивационно-ценностные и эмоционально-волевые качества, умение взаимодействовать и работать в команде.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Добриневская, А. И. Скрипка Страдивари изумительна только в руках Мастера. Многомерные дидактические инструменты / А. И. Добриневская // Гісторыя и грамадазнауства. – 2018. – № 2. – С. 9 – 17.*
2. *Запрудский, Н. И. Современные школьные технологии – 3 / Н. И. Запрудский. – Минск, 2017. – 168 с.*
3. *Кодекс Республики Беларусь об образовании. – Минск: РИВШ, 2011. – 352 с.*
4. *Коробова, Е. Н. Путешествие как образовательный метод / Е. Н. Коробова // Народное образование. – 2015. – №3. – С.181 – 187.*
5. *Особенности организации образовательно процесса при изучении учебного предмета «Обществоведение»: Инструктивно – методическое письмо Министерства образования Республики Беларусь от 21 июля 2017 г.*
6. *Позняков, В. В. Компетентностный подход в метапредметном измерении / В. В. Поздняков // Веснік адукацыі=Вестник образования. – 2013. – №7. – С.3 – 9.*
7. *Шакура, С. Д. Образовательное путешествие: формируем у учащихся метапредметные компетенции/ С. Д. Шакура // Народная асвета. – 2018. –№8. – С.11 – 14.*
8. *Чернатов, В. М. Станислав Шабуневский / В. М. Чернатов. – Минск: Беларусь, 2005. – 95 с.*

ВОСКРЕСНАЯ ШКОЛА: ОПЫТ ПРЕПОДАВАНИЯ

Т. И. Рыжко
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: tromanchuk@rambler.ru

Одиннадцать лет подряд мне посчастливилось работать в воскресной школе недалеко от Минска. Большей частью преподавать. На тот момент у меня уже было педагогическое образование и небольшой опыт работы с детьми. И чтение ряда статей, заметок, размышлений по поводу особенностей преподавания в воскресной школе. В итоге хотелось бы выделить некоторые, как мне кажется, обязательные принципы для построения обучения в религиозной воскресной школе.

1. В воскресной школе детям должно быть интересно и хорошо. Интересно, потому что здесь они получат ответы на т.н. «вечные» и просто интересующие их вопросы. Здесь им расскажут о том, о чем больше нигде не услышать. Здесь к ребенку относятся серьезно и внимательно, как ко взрослому собеседнику.

2. В воскресной школе должны обязательно создаваться условия для возникновения дружбы, дружеских отношений, которые продолжатся за стенами школы. И выходя из школы, ребенок в дальнейшем будет спрашивать у своего «церковного» друга и получит совсем другой, чем от друзей «нецерковных», ответ.

3. Воскресная школа – это территория понимания и прощения маленькому человеку его ошибок и недостатков. В моем опыте был ученик, который легко впадал в гнев и не мог остановиться. После таких моментов мы с ним долго беседовали о его особенности, и как он может с нею справиться. Другие ребята старались в такие моменты его не трогать. Коллеги рассказывали о девочке, которая никогда не делилась. Ни в каких ситуациях. С ней было очень трудно. Но: не корить, не стыдить, а принять.

4. Воскресная школа – «место безопасности» для ребенка и подростка. Где его всегда примут и всегда любят. Наверное, это ее отличие от светской школы. Это свидетельство о Христе, о Церкви, о любви Божией.

5. Воскресная школа – это не место для муштры. Я не против домашних заданий, но только заданий творческого характера и практики молитвы. Другие домашние задания, по моему мнению, не нужны. Воскресная школа не должна уподобляться школе светской! И не потому, что та плоха. А потому, что Евангелие и Закон Божий – это не школьный предмет.

6. Упор должен быть на внимании к личности ребенка, к его душевному и духовному становлению в свете Христовой любви. Основанием для такого отношения к ученику является вера в человека! Бог спасает людей, дает нам свободную волю и верит, что человек выберет Бога… Человеку дарован образ Божий. Поэтому ребенок, подросток может узнать и выбрать хорошее, доброе, правильное, Божье. На этом основывается доверие к ребенку в процессе обучения в воскресной школе.

7. Какова, если можно так сказать, сверхзадача работы с детьми и подростками в воскресной школе? Глобальная цель – это воцерковление человека. Помочь понять и полюбить глубину, красоту, смысл богослужений, таинств, жизни в соответствии с заповедями. Увлечь тем, чем увлекаешься сам. «Влюбить» во Христа, в жизнь со Христом. Вопрос не праздный: куда, в итоге, деваются сотни детей, которые посещали и даже закончили воскресные школы? Сверхзадача: молодой человек, выходя из воскресной школы, в идеале должен стать деятельным членом Церкви, приступающим к таинствам, по возможности, участвующим в социальных и других проектах церкви, живым членом церковной общины.

8. И напоследок, хотелось бы заметить, что обучение в воскресной школе должно происходить в соответствии с принципами дидактики. Особенно, в соответствии с принципами научности и наглядности. Преподавать в воскресных школах должны люди теологически образованные. Недопустимо использовать невыверенный, откровенно выдуманный или основанный на церковных суевериях материал! Как учебный, так и иллюстративный. Дети прекрасно чувствуют ложь. Если они не поверят нашим словам и примерам, то автоматически поставят под сомнение саму веру, Церковь, Христа. Чем младше ученики, тем более наглядным должно быть обучение.

Церковь не отрезает человека от мира, а учит жить в нем, преображая себя и, в итоге, преображая этот самый окружающий мир. И воскресная школа должна учить маленького человека узнавать себя в свете Божественного замысла о нем и идти по этому пути.

СЕКЦИЯ 2
«АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯЗЫКА ПРОПОВЕДИ В ПОЛОЦКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ (1839 – ВТОРАЯ ПОЛ. XIX В.)

В. А. Теплова
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: teplova_val@mail.ru

Последствием Полоцкого церковного собора явился непростой путь возвращения сотен тысяч униатов белорусских земель к практике православной жизни. По меткому замечанию Г. Я. Киприановича, «дело воссоединения совершилось, но далеко еще не завершилось в 1839 году» [1]. Более чем 200-летнее пребывание православных в составе греко-католической церкви оставило заметный след в сознании верующих. Известно, что униатская церковь в первой трети XIX века в своей обрядности имела многие черты, скорее западной христианской традиции, нежели восточной. Многие бывшие униаты после 1839 г., формально считавшиеся православными, по разным причинам (зависимость крепостных крестьян от помещиков, активная миссионерская и храмостроительная деятельность римо-католиков, тайное обучение основам католической веры и польскому языку, устанавление новых местночтимых праздников), посещали костелы, исповедовались у ксендзов, т.е. являлись католиками на практике [2]. Даже спустя четверть века после Полоцкого собора для чиновников, приезжавших с проверкой в белорусские губернии из России, страна представлялась католической и польской. Их официальные доклады свидетельствуют о том, что православное население древнейшей православной кафедры, по большей части сельское, не оставило старых униатских привычек. При встречах крестьяне вместо обычного приветствия «здравствуйте» говорили «нех бендзе похваленный Иезус Христус», в церквях ложились «крестом», ползали на коленях, пели католические канты, после православной литургии шли в костел слушать проповедь ксендза, в торжественные дни вместе с католиками участвовали в костельных процессиях, носили хоругви, кресты и т. п. [3]. На исповеди кающиеся прихожане просили для себя у священника какую-нибудь епитимью: лежание в церкви на полу с распростертыми крестом руками, ползание на коленях вокруг церкви и т.д. При причащении причастники становились рядами на колени, и священник, обходя ряды, по порядку преподавал Святые Тайны. Крестный ход тоже имел особенности. Во главе крестного хода шел кто-либо из прихожан с барабаном в руках. При выходе из алтаря священника, он предшествовал ему в церкви, а по выходе из церкви шел впереди икон и креста и выбивал известные ему барабанные пьесы. По возвращении в церковь барабанщик впереди священника входил в алтарь царскими вратами и, обошедши вокруг престола, в «пономарке» оставлял свой

инструмент [4]. Все эти традиции униатская церковь переняла у католиков и передала от воссоединенных верующих в православную церковь.

Серьезной проблемой, с которой столкнулись православные иерархи Полоцкой епархии, была устоявшаяся еще с XVIII – начала XIX вв. традиция произнесения проповедей в униатских храмах на польском языке [5]. В семейном быту бывшего униатского духовенства также преобладало польское влияние [6]. Разговаривать на белорусском языке считалось неприличным, недостойным представителя образованного общества [3, с. 41–42]. Аналогичная ситуация существовала и в других православных епархиях. Даже в конце XIX в., по словам историка В. Татарова, в Холмской епархии: «… если люди приветствовали друг друга на белорусском, то униатский священник говорил своим прихожанам, что это для него – «нож в сердце» [8].

В ходе процесса воссоединения правящим архиереем Полоцкой (Белорусской) униатской епархии в 1838 г. был назначен епископ Василий (Лужинский)[1]. Владыка хорошо знал все особенности вверенной ему епархии: широкое распространение польского языка среди привилегированного сословия, недоброжелательное отношение к православию чиновничества, богатство ксендзов и унизительная бедность православных священников, величественный вид костелов и разрушающиеся, ветхие православные храмы, безграмотное простонародье, молящееся на польском языке [8]. Епископ понимал, что уничтожить расхождения в совершении обрядов между греко-католиками и древлеправославными сразу нельзя. Если действовать на паству силой, то можно вызвать возмущение в народе и тогда католическое духовенство использует его сопротивление для прозелитизма. Полоцкий архиерей считал, что лучший способ религиозно-нравственного воспитания народа – путь постепенного искоренения униатских традиций [9] и, прежде всего, через обучение детей прихожан в церковно-приходских школах. «Самый коренной вопрос в жизни белорусского народа, – писал епископ, – это вопрос об открытии сельских училищ при церквях. Беларусь в течение веков подвергалась влиянию иезуитской цивилизации через Полоцкую иезуитскую коллегию. Можно только через школы привести белорусский народ к сознательному пониманию православной веры доблестных своих предков» [10]. Полоцкий епископ настаивал, чтобы духовенство, преодолевая все препятствия, создавало при церквях школы, которые и должны стать единственным средством наставления прихожан в истинах веры. С 1834 г. по его настоянию духовенство Полоцкой епархии приступило к созданию в собственных домах училищ для обучения крестьянских детей [11]. Епископ был уверен, что учащиеся дети, молясь «по славянски», постепенно обучат молитвам и родителей, пробудят у них интерес к православию. Понимая, что римскую веру поддерживает польскоязычная элита, архиепископ Василий обращал внимание на возвращение полоцко-витебскому краю «местного наречия», т.е. разговорного белорусского языка. Поэтому особое внимание полоцкий архиерей уделял произнесению воссоединенном духовенством проповедей и поучений к пастве «на родном языке».

Этому способствовала и политика правительства императора Николая I, направленная на деполонизацию белорусских губерний [12]. Исходя из представления о воссоединенных территориях как исконно русских, российское правительство одной из своих важнейших задач считало реорганизацию образования на началах полностью исключающих польское и католическое содержание. Одним из результатов этой политики

[1] Родился в 1791 г. в семье греко-униатского священника с. Старая Рудня Рогачевского уезда Могилевской губернии. Первоначальное образование получил в Белорусской (Полоцкой) униатской семинарии. В 1816 году окончил курс Полоцкой иезуитской академии со степенью кандидата философии и поступил на богословский факультет Виленского университета. 6 августа 1819 года рукоположен во священника без пострига. В 1833 году униатский митрополит Иосафат Булгак поручил протоиерею Василию (Лужинскому) управлять Полоцкой епархией. С этого времени священник Василий (Лужинский) трудился на поприще воссоединения униатов с Православной Церковью. В 1834 года хиротонисан во епископа Оршанского, викария Полоцкой епархии. С 1838 года управлял Белорусской епархией. После упразднения Белорусской епархии в 1840 г. владыка Василий стал во главе возрожденной православной Полоцкой кафедры, в 1841 г. был возведен в сан архиепископа. Управлял Полоцкой епархией до 1866 г. Записки Василия (Лужинского), Архиепископа Полоцкого. – Казань: Изд. Казанской Духовной Академии,1885. – С. 10

стало формирование Белорусского учебного округа (1829–1850), охватившего своей деятельностью всю этническую территорию Беларуси, включая Белостокскую область. Дополнительные пункты устава учебного округа объясняли цель его создания – «необходимость обучения юношества в соответствии с особенностями Белоруссии» и предписывали «обучать Закону Божию для каждых вероисповеданий и местному языку» [13]. Польский язык был исключен из программ образования. Лишь в западных губерниях округа он изучался как отдельный предмет.

Другим направлением правительственной политики являлось очищение греко-католической церкви от латинизмов. Началом ее реализации можно считать указ российского императора от 9 октября 1827 г. , который предписывал «принимать в базилианские монастыри униатов, хорошо знающих славянский язык и чин греко-восточного богослужения», а «... при совершении богослужения и прочих священных обрядов не употреблять иного языка, кроме природного, свойственного унии церковнославянского, в проповедях и в обучении закону Божию духовенство должно применяться к наречию, коим говорят местные жители приходских церквей» [14]. Исследователь унии П. О. Бобровский считает: «С приведением в исполнение основных положений Указа 9-го октября о реформе базилианского ордена должна была прекратиться латинизаторская миссия этого латино-польского института в русской унии… с падением ордена, который эксплуатировал унию для своих собственных чисто латинских интересов, русская уния должна была рано или поздно угаснуть, и русская церковь в западном крае должна была стать вполне русской не только по имени, но и по форме, содержанию и духу» [15]. Следует заметить, что этот указ появился до появления записки Иосифа (Семашко) «О положении в России униатской церкви и средствах возвратить оную в лоно Церкви Православной», в которой были обозначены конкретные меры, направленные на возвращение униатов в Восточную церковь.

Своим указом правительство, безусловно, актуализировало проблему языка проповеди, но не решило ее. Только 16 декабря 1839 г. , уже после проведения Полоцкого церковного собора, в Св. Синод был направлен новый правительственный указ «О произнесении поучений в западных губерниях России в церквях на простом и понятном языке» [16], которым повелевалось, «… чтобы приходские священники в губерниях: Витебской, Могилевской, Киевской, Подольской, Волынской, Минской, Виленской, Гродненской и Белостокской по возможности читали в церквах в воскресные и праздничные дни проповеди на простом общепонятном языке, или изъясняли в виде бесед катехизис» [17].

После получения этого указа 24 декабря 1839 г. епископ Василий попытался провести его в жизнь. Однако сделать это было совсем не просто, поскольку польский язык употреблялся не только на всех уровнях униатской иерархической лестницы, но и среди широких кругов униатского духовенства. Только 21 апреля 1841 г. из Белорусской (Полоцкой) духовной консистории последовал приказ духовенству «к точному и непременному исполнению Высочайшего Его Императорскаго Величества повеления», в котором содержалось требование: «…1) предписать всем настоятелям монастырей Белорусской епархии указами, дабы они или сами в воскресные и праздничные дни читали проповеди на простом общепонятном языке, или изъясняли в виде бесед пространный Катехизис, о разослании коего подведомственному духовенству сделано 2 уже распоряжения, или избрали к исполнению столь святой обязанности способнейших из подчиненных им иеромонахов, предваряя, что за малейшее упущение или нерадение по сему предмету как сами настоятели, так и избранные ими иеромонахи подвергнутся строгому взысканию. 2) Обязать всех благочинных под величайшею ответственностью по объявлении вверенному смотрению их духовенству упомянутаго указа служить причтом для подчиненных священников в точном и неупустительном исполнении воли Высочайшей в оном изображенной, и тщательно наблюдать, дабы всякий священник, способный из благочиния, в воскресные и праздничные дни на простом местном языке

удобопонятном изъяснял в виде бесед Пространный катехизис, а прочие кроме изъяснения катехизиса читали проповеди, применив к образу познаний своих прихожан о нерадивых уже и вовсе уклоняющихся от сей святой обязанности священникам донести Консистории для подвержения таковых строгому взысканию и 3) в исполнение вышеозначенного предложения, представляя Его Преосвященству на архипастырское благоусмотрение проект, не благоугодно ли будет Его Преосвященству сделать распоряжение, дабы воспитанники Белоруской Семинарии, окончившие курс наук к вящей пользе Православной Церкви, кроме обыкновенных своих занятий упражнялись в сочинении проповедей и их уяснением пространного катехизиса на простом общепонятном языке» [18].

22 декабря 1843 г. как монашествующему, так и приходскому духовенству Полоцкой епархии последовало новое указание от консистории: «<…> бдительнейше заботиться учением прихожанам молитв и катехизиса на понятном народу языке, и чтобы непременно во все праздничные дни были в церквях произносимы проповеди или объяснялся на таковом языке, катехизис в роде бесед, под неминуемой ответственностью за нерадение священнослужителей, также настоятелей монастырей и благочинным, на которых возложено неослабное за сим наблюдение, с обязанием испытывать народ и священно-служителей и о успехе или неуспехе доносить Его Высокопреосвященству <….>» [19].

Однако исполнение этого указа в Полоцкой епархии шло чрезвычайно медленно и, по-видимому, встречало препятствия. Даже в 1862 г. ректор Полоцкой духовной семинарии архимандрит Анатолий (Станкевич)[1], проводя ревизию церквей Полоцкой епархии по заданию епископа Василия, столкнулся с ситуаций, когда молодые священники, только что окончившие семинарию, предпочитали преподносить слово Божие на польском языке. Ректор вынужден был обратиться к своим воспитанникам с назиданием: «Пусть молодые священники полюбят народный белорусский язык и отрешатся от школьной мудрости. Им надо беседовать с народом на их живом языке, тогда проповедь сделается живой и принесет великую пользу. Слово на неудобопонятном языке способно утомить и охладить слушателей. Пусть не забывают пастыри, что они призваны единственно для руководства пасомых к спасению, и потому должны не только не стыдится совершенно усваивать себе язык своих прихожан, но и прилагать к этому особое старание, так как это один из вернейших путей к достижению цели их призвания» [20].

Та же озабоченность о недостаточном использовании и плохом знании «местного наречия» студентами Витебской семинарии «в разговорах о предметах веры и нравственности» [21] звучит в письме директора духовно-учебного управления при Св. Синоде К. С. Сербиновича к архиепископу Полоцкому и Витебскому Василию.

Иначе подошел к исполнению правительственного указа 1839 г. будущий митрополит Иосиф (Семашко). В ответ на указ императора о чтении проповедей на простонародном языке тогда епископ Литовский дал распоряжение по епархиальной консистории от 13 января 1840 г. «О введении по церквям проповедей на простом общепонятном языке, а также бесед из катехизиса» [22]. В пояснении относительно этого распоряжения сообщалось, что дать какие-либо подробные наставления по его исполнению местному духовенству невозможно, поскольку на белорусско-литовских территориях населением употребляется множество «разнообразных наречий» [23]. Поэтому митрополит Литовский предлагал: «<…> снабдить священников Литовской епархии образцовыми на русском языке проповедями по предметам, относящимся особенно к кругу приходских поучений, так как большая часть сих священников, получив прежде воспитание в польских училищах, не знают хорошо русского языка, и не будут в состоянии в своих поучениях на простонародных тамошних наречиях применяться к общему духу русского языка» [23]. Образцовые проповеди на русском языке, по мнению митрополита, были необходимы, чтобы, с одной стороны, священники могли

[1] Архимандрит Анатолий (Станкевич) с 1861 – 1865 г. являлся ректором Полоцкой духовной семинарии. По заданию архиепископа Василия проводил ревизию церквей епархии в 1862 г.

использовать незнакомую для них богословскую терминологию, которой в белорусских диалектах не существовало; с другой стороны, митрополит считал необходимым, чтобы воссоединенное духовенство училось говорить на одном языке с пасомыми, опираясь на более развитый родственный язык. Такой подход, думается, был вполне реалистичен и создавал предпосылки для формирования единого литературного русского языка, одним из диалектов которого, наряду с великорусским и малорусским являлся, по представлению епископа Иосифа, и белорусский язык.

Процесс возвращения белорусского языка в обиход православного духовенства оказался чрезвычайно сложным. Полоцкому святителю, также и как митрополиту Литовскому приходилось не раз через консисторию и благочинных убеждать священников в необходимости использования белорусского языка как языка поучений и проповедей [24]. Только к 70-м годам XIX века это требование исчезает из документов консистории. Тем не менее, даже в 1890 году Полоцкий епископ Антонин (Державин), анализируя недостатки в религиозной жизни Витебской епархии, пишет: «Старики, воссоединенные из унии, в большинстве молятся еще на польском языке, средний возраст, а в особенности молодое поколение, обучавшееся и обучающееся в школах, знают молитвы на славянском» [25].

Таким образом, возвращение церковнославянского языка в практику богослужения и начало применения народных белорусских говоров в проповедях воссоединенного православного духовенства Полоцко-Витебской епархии явилось важным фактором на пути развития национального самосознания белорусов, способствовало процессу зарождения православной белорусской интеллигенции с ее обостренным чувством прошлого и глубоким интересом к тому историческому пути, который прошли восточные славяне на протяжении своего более чем тысячелетнего существования, восстановлению традиций православной культуры (Slavia orthodoxa). При этом, наряду с использованием местных белорусских диалектов в церковной практике, обучение в церковно-приходских школах литературному русскому языку с его научной лексикой и художественной литературой создавало возможность продвижения по социальной лестнице для бывших крестьянских детей и детей православного духовенства, способствовало духовному обогащению местного населения лучшими образцами русской и мировой культуры. Есть все основания полагать, что именно Православная церковь Беларуси стоит у истоков рождения современной белорусской нации.

Униатский проект, скорее, предусматривал постепенное, но неуклонное включение белорусов в польский этнос через распространение польского языка и католицизма. Деятельность православных белорусских иерархов, направленная против употреблявшегося в проповедях воссоединенным духовенством, получившим образование и воспитание в польских школах, польского языка, вел к повышению значения белорусского. Это опровергает широко распространившееся в последние годы мнение, высказанное еще В. Ластовским, что униатское духовенство говорило по-белорусски и уния была «запраўднай народнай верай» [26].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г. Изд. 2-е испр. и доп. Вильна, тип. Блюмовича, 1897. – 613 с.: 3 вкл. л. портр. С. IV.*
2. *РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 9. Л. 166 на об. Переписка с Синодом, Канцелярией обер-прокурора Синода и других учреждений по вопросу о привлечении к православию бывших униатов Западного края, исповедающих католичество.*
3. *Миловидов, А. Заслуги графа М. Н. Муравьева для Православной Церкви в Северо-Западном крае. – Харьков: Типография губернского правления, 1900. С.39–40.*
4. *Савва (Тихомиров), архиепископ Тверской и Кашинский. Автобиографические записки высокопреосвященнейшего Саввы (Тихомирова): Т 3. (1862–1867 гг.) Год: 1866 // Богословский вестник 1900. Т. 3. № 9. С. 552.*

5. *Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады) – 07.00.02 – аўтарэферат... –доктара гістарычных.навук – Мн. – 2002. /Нац. Акад. навук Беларусі/ Ін-т гісторыі. – 46 с.*
6. *Густова, Л. А. «Не уповайте на неправду...» (развитие православной богослужебной формы в обряде Греко-католической церкви Речи Посполитой: противоречия и модификации) / Л. А. Густова // Обретение образа: православная белорусская культура в славянском мире. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – С. 195 – 216.*
7. *НИАБ. Ф. 3278. Оп.1. Д.402, Л.10. Указы Полоцкой Духовной Консистории за 1844 г.*
8. *Татаров, В. Историческое описание Киевецкой церкви Седлецкой губернии Бельского уезда // Холмско-Варшавский епархиальный вестник, издаваемый при Холмско-Варшавской архиерейской кафедре: за 1879 гг. – Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1879. – С. 239 – 244; 258 – 263.*
9. *РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 58. Л. 15. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 год.*
10. *РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 35. Л. 67 но об., 68, 68 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1859 год.*
11. *РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 102. Л. 1. По рапорту Преосвященного Полоцкого о разных обстоятельствах обративших его внимание при обозрении церквей.*
12. *НИАБ. Фонд 2531. Оп. 1. Д. 40. Л. 76. Отчет Василия, Архиепископа Полоцкого и Витебского, о состоянии епархии за 1861 год.*
13. *Теплова, В. А. Время Николая I и цивилизационный поворот в судьбе Беларуси) / В. А. Теплова // Россия и Беларусь: от века XIX к веку XXI. – Брест: УО "Брестский государственный университет им. А. С. Пушкина", 2004. С. 35–46.*
14. *Полное собрание законов Российской империи [Второе собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной е. и. в. канцелярии, 1830. – Т. IV, № 2599.*
15. *ПСЗРИ [Второе собрание]. – Санкт-Петербург: Типография второго отделения собственной е. и. в. канцелярии, 1830. – Т. II, № 1449.*
16. *Бобровский, П. О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П. О. Бобровского. С приложением алфавитных указателей имен и предметов / П.О. Бобровский. – СПб: тип. В.С. Балашева, 1890. С. 359.*
17. *РГИА. Ф.797. Оп. 9. Д. 25676. Л. 149, фотокопия. О Высочайше утвержденных мерах к устранению в Западных губерниях совращений из православия в римский обряд.*
18. *РГИА. Ф.797. Оп. 9. Д. 2567 фотокопия. «О Высочайше утвержденных мерах к устранению в Западных губерниях совращений из православия в римский обряд; о порядке производства дел о совращении и совратителях и о взысканиях и наказаниях их».*
19. *НИАБ. Ф. 2617. Оп. 1. Д. 69. Дело по указам Белорусской греко-униатской, затем Полоцкой православной духовной консисторий о чтении проповедей в праздничные и воскресные дни на понятном для простого народа языке.*
20. *НИАБ. Ф. 3278. Оп.1. Д. 402. Л. 5 – 33. Рукопись. Указы Полоцкой Духовной Консистории за 1844 год.*
21. *РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 58. Л. 89 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 год.*
22. *РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 730. Л.5 об. Письма, Василию, архиепископу Полоцкому и Витебскому (черновик) Сербиновича.*
23. *Литовской консистории, от 13 января за №34, о введении по церквам проповедей на простом общепонятном языке, а также бесед из катихизиса // ЗИМЛ. Т. 3. С. 495 – 496.*
24. *Святейшему Правительствующему Синоду, от 13 января за №35, о снабжении священников образцовыми проповедями на русском языке // ЗИМЛ. Т. 3. С. 496 – 497. С. 497.*
25. *РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 58. Л. 89 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1862 год.*
26. *РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1350. Л. 51 на об. Отчет о состоянии Полоцкой епархии за 1890 год.*
27. *Ластоўскі, В. Ю. (Власт) Кароткая гісторыя Беларусі / В. Ю. Ластоўскі. – Вільня: Друкарня Марціна Кухты, 1910. – Рэпрынт. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – 126 с.; іл.*

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В БССР И ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 20–30-Е ГГ. XX В. В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННИКОВ

С. Ф. Веремеев
Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины
Гомель, Беларусь
E-Mail: svf.1769@mail.ru

К настоящему времени в научный оборот уже введён значительный массив архивных документов по истории Православной, Римско-Католической церквей, старообрядчества, протестантских общин в БССР и Западной Беларуси периода 20–30-х гг. XX в. В абсолютном большинстве это документация делопроизводства партийных и советских органов применительно к БССР и, соответственно, документы польских властей применительно к Западной Беларуси. Наряду с ними, важное значение для воссоздания объективной картины прошлого имеют и свидетельства очевидцев, современников, дополняющие или корректирующие данные, зафиксированные в официальных источниках. События конфессиональной истории БССР и Западной Беларуси нашли определённое отражение в воспоминаниях современников, опубликованных к настоящему времени.

В 1990-е гг. в сокращенном варианте на русском языке был напечатан тюремный дневник римско-католического епископа Б. Слоскана [12; 13], являвшегося с августа 1926 г. администратором Могилёвской митрополии. Б. Слоскан пишет о том, как подвергался в БССР преследованию со стороны ОГПУ, которое, среди прочего, хотело скомпрометировать его в глазах верующих, но безрезультатно; про свой арест и дальнейшее тюремное заключение. В его дневнике присутствуют сведения о находившемся в ссылке и потерявшем там своё здоровье римско-католическом священнике Павле Карповиче из Лепеля [13, с. 40]. Пишет епископ и о том, как получив свободу и вернувшись в ноябре 1930 г. в Могилёв, он встретился со своим генеральным викарием П. Авгло (на свободе Б. Слоскан пробыл всего неделю, вновь был арестован и сослан в Иркутск) [13, с. 42].

Автором воспоминаний, содержащих подобную информацию, является римско-католический священник И. Бородзюля (1893–1983) [1]. Их написание священник объяснял просьбами друзей и знакомых, которые никак не могли понять, как ему, «які правёў чвэрць стагоддзя ў няволі, удалося захаваць сябе фізічна і маральна». И. Бородзюля рассказывает о своих родителях и предках, о детских годах, учёбе в Римско-католической семинарии, а затем – в духовной академии в Петербурге, описывает своё священническое служение в период польско-советской войны, арест в 1926 г. и тюремное заключение в нечеловеческих условиях сперва в БССР, а далее – на Соловках. Священник пишет и о неудачных попытках ОГПУ БССР завербовать его в качестве осведомителя, за что он раслатился своей свободой. Любопытно, что И. Бородзюля вспоминает и о явлении ему Иисуса Христа во время молитвы в тюремном заключении.

Русская поэтесса З. Гиппиус оставила интересные воспоминания о минском архиерее Мелхиседеке (Паевском), с которым она контактировала во время своего пребывания вместе с Д. Мережковским в Минске [8]. В 2016 г. Гомельской епархии была передана рукопись воспоминаний православного священника Петра Рылло из Гомеля. В его воспоминаниях описывается церковная жизнь в г. Гомеле в 20–30-е гг. XX в., очевидцем которой он являлся, будучи настоятелем одного из гомельских храмов. Публикация данных воспоминаний началась в 2017 г. на страницах церковно-исторического альманаха «Хронос», издаваемого Минской духовной академией [6].

В 1993 г. в Беларуси был опубликован небольшой автобиографический очерк римско-католического священника В. Годлевского (1888–1942) [9]. В своих

воспоминаниях В. Годлевский рассказывает о событиях в Минске во время Февральской революции, о съезде римско-католического духовенства, состоявшимся в Минске в мае 1917 г., организатором и участником которого он был. Священник описывает и то, как он подвергся преследованию, а затем и тюремному заключению со стороны польских властей в 1920-е гг. за свою приверженность «беларушчыне» и использование белорусского языка в проповедях; какую позицию в отношении его деятельности занимал пинский епископ С. Лозинский и другие представители римско-католической иерархии.

В воспоминаниях Л. Горошко (частично опубликованных) содержатся сведения по истории униатских приходов в Западной Беларуси. Униатский священник рассуждает о тех трудностях, с которыми столкнулась деятельность по возрождению унии в Западной Беларуси и рассказывает о своём личном опыте участия в ней [7]. Л. Горошко выделил ряд причин, которые, по его мнению, препятствовали возрождению Униатской церкви: неблагоприятное отношение к ней со стороны польского римско-католического духовенства и правительства Польши, антиуниатская пропаганда православного духовенства, тяжелое материальное положение униатских священнослужителей. По мнению священника, «гаворачы аб вунійнай працы на Беларусі, ні аб чым іншым, як аб цяжкасьцях і гаварыць нельга». Он отметил, что польские римско-католические иерархи ничего не делали для развития унии, но «затое ўсякімі спосабамі стараліся спыніць яе разьвіцьцё». Л. Горошко писал, что «дрэннае рэнамэ уніяцкай царкве стваралі канвертары з праваслаўя, што па некалькі разоў пераходзілі з адной царквы ў другую, мелі нядобрую маральную славу» [7, с. 136–137]. Установление советской власти в Западной Беларуси в 1939 г. на его взгляд, еще более ухудшило условия существования униатских приходов [7, с. 140].

Взаимоотношения польских властей и Православной церкви в Западной Беларуси нашли отражение в воспоминаниях православного священника Е. Баслыка [3].

При доминировании в отечественной историографии позитивистской методологии именно письменные источники являются основным видом исторических источников, на основании которых исследователи пытаются реконструировать в своих публикациях события прошлого. Возможности же устных свидетельств для изучения истории Беларуси, и, в частности, истории христианских конфессий периода 20–30-х гг. XX в., как нам представляется, были использованы далеко не в полной мере. Устная история как самостоятельное научное направление в белорусской историографии ещё только формируется. Тем не менее, некоторые отечественные историки обращались к устным источникам, опрашивали современников, которые могли поведать о прошлом, при проведении своих исследований в постсоветский период. В качестве примера можно назвать работу Ф. Кривоноса «У Бога мертвых нет: неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы)», в которой содержатся уникальные свидетельства современников о минском епископе Мелхиседеке (Паевском) и его деятельности [14]. Устные источники привлекал для изучения старообрядчества на Гомельщине в 20–30-е гг. XX в. Р.М. Рогинский [15]. Воспоминания современников положены в основу публикаций И. Барановского [2] и А. Ильиной [11], посвящённых истории униатских приходов в Западной Беларуси в межвоенный период. Ю. Бачище использовал устно-исторический метод для изучения возникновения одной из общин евангельских христиан на территории Западной Беларуси [4].

Отдельно отметим, что в Республике Беларусь существует проект «Беларускі архіў вуснай гісторыі», в рамках реализации которого исследователями была собрана коллекция устных воспоминаний о событиях истории Беларуси XX в. [5]. Они включают информацию и по истории христианства в Беларуси. В 2018 г. вышла монография О. Ивановой «Прамоўленая гісторыя XX ст. у памяці жыхароў беларускай вёскі», в котором также содержится ряд фактов по истории Православной церкви в БССР, а также по истории унии в Западной Беларуси в межвоенный период [10].

Таким образом, количество опубликованных воспоминаний современников, в которых описывается история христианских конфессий в БССР и Западной Беларуси в 20–30-е гг. XX в., невелико. В абсолютном большинстве они принадлежат католическим и православным священнослужителям. В современной белорусской историографии также развивается устная история как отдельное научное направление, в рамках которого исследователями были собраны путём интервьюирования и введены в научный оборот рассказы очевидцев о прошлом, в том числе включающие сведения по истории христианских конфессий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барадзюля, Я. Дваццаць пяць гадоў турмы, лагераў і ссылкі (Злачынства і пакаранне XX стагоддзя) [Электронный ресурс] / Я. Барадзюля // Наша вера. – 1995. – № 1. – Режим доступа: http://media.catholic.by/nv/n1/art4.htm. – Дата доступа: 07.07.2013.*
2. *Бараноўскі, І. "Не магу паверыць, што дажыла да гэтага радаснага для мяне дня" / І. Бараноўскі // Царква. – 2005. – № 2. – С. 14–15.*
3. *Баслык, Е. К. Многи скорби праведным. Под Польшей, Германией и Советским Союзом / свящ. Евстафий (Е. К. Баслык); сост. И. В. Новиков; под ред. протоиер. Ф. Кривоноса. – Минск: В. Ильин, 2014. – 382 с.*
4. *Бачышча, Ю. Аб пачатках царквы эвангельскіх хрысьціян-баптыстаў у Дуніловіцкім павеце: вуснагістарычны мэтад у дасьледаваньні канфэсійнай гісторыі / Ю. Бачышча // Восень 1939 года ў гістарычнай традыцыі і вуснай гісторыі / пад рэд. А. Смаленчука. – Мінск: Зміцер Колас, 2015. – С. 223–232*
5. *Беларускі архіў вуснай гісторыі [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.nashapamiac.org/archive/home. – Дата доступу: 25.04.2018.*
6. *Воспоминания гомельского протоиерея Петра Рылло (1884–1937). Часть 1 // Хронос. Церковно-исторический альманах. – 2017. – № 5. – С. 113–141*
7. *Гарошка, Л. Праз навальніцы й нягоды. Успаміны з гадоў 1930–1944. Фрагмэнты / айцец Л. Гарошка // Беларуская мемуарыстыка на эміграцыі. Нью-Ёрк, 1999. – С.135–144.*
8. *Гиппиус, З. Дмитрий Мережковский: в изгнании через Минск / З. Гиппиус // Нёман. – 1996. – № 4. – С. 208–212.*
9. *З жыцця і дзейнасці кс. В. Гадлеўскага / падрыхт.: А. Гесь, У. Ляхоўскі // Спадчына. – 2006. – № 1. – С. 36–47.*
10. *Іванова, В. Прамоўленая гісторыя XX ст. у памяці жыхароў беларускай вёскі / В. Іванова. – Мінск: Зміцер Колас, 2018. – 448 с.*
11. *Ільіна, А. Памяць праведніка будзе жыць вечна / А. Ільіна, І. Бараноўскі // Царква. – 2003. – № 3. – С. 12–13.; Ільіна, А. Памяць праведніка будзе жыць вечна / А. Ільіна, І. Бараноўскі // Царква. – 2003. – № 4. – С. 12–13.*
12. *Калмыкова, А. Ад! Где твоя победа? Тюремный дневник епископа Слосканса / А. Калмыкова // Истина и жизнь. Католический вестник. – 1994. – № 11. – С. 40–46.*
13. *Калмыкова, А. Ад! Где твоя победа? Тюремный дневник епископа Слосканса [продолжение] / А. Калмыкова // Истина и жизнь. Католический вестник. – 1994. – № 12. – С. 38–47.*
14. *Кривонос, Ф. У Бога мертвых нет: неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы) / свящ. Ф. Кривонос. – Минск: Мин. ф-ка цв. печ., 2007. – 240 с.*
15. *Рогинский, Р.М. Старообрядчество Гомельщины и советская власть в 1920–1930 гг. (по архивным данным и устным источникам) / Р. М. Рогинский // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы X Междунар. научн.-практ. конф., посвящ. 390-летию со дня рождения священномученика и исповедника протопопа Аввакума. – М., 2011. – Т 1. – С. 229–236.*

РЕШЕНИЯ ВИЛЕНСКОГО СЪЕЗДА ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЗАПАДНОРУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ ПО ВОПРОСУ СОЗДАНИЯ БРАТСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ

С. М. Восович
Брестский государственный технический университет
Брест, Беларусь
E-Mail:svosovich@list.ru

2–5 августа 1909 г. в Вильно состоялся съезд представителей западнорусских православных братств. Следует заметить, что делегаты Виленского съезда стали собираться 1 августа в 8 часов вечера в зале первой гимназии для знакомства друг с другом. Большинство из них было размещено в местном духовном училище и духовной семинарии. Вообще прибыли на съезд более 200 человек из 10 губерний Западного края. В частности, от Гродненской епархии присутствовало на заседаниях съезда около 15 представителей братств [7, с. 329].

Среди участников съезда можно было увидеть 7 архипастырей Русской Православной церкви, а именно: архиепископа Литовского и Виленского Никандра, епископа Подольского и Брацлавского Серафима, епископа Холмского и Люблинского Евлогия (члена Государственной думы), епископа Гомельского Митрофана (члена Государственной думы), епископа Ковенского Владимира. На съезде присутствовали также члены Государственной думы, представители военной администрации во главе с командующим войсками Виленского военного округа генералом Гершельманом, а также чиновники, возглавляемые виленским губернатором Д. Н. Любимовым.

Перед открытием съезда 2 августа была совершена литургия в соборном братском храме Свято-Духова монастыря архиепископом Литовским и Виленским Никандром в сослужении с епископом Подольским и Брацлавским Серафимом и епископом Ковенским Владимиром, множеством делегатов из числа архимандритов, протоиереев и иереев. Молебен после литургии был совершен в сослужении более 50 протоиереев и иереев в присутствии огромного числа богомольцев [7, с. 330].

Торжественное открытие и первое заседание съезда состоялось в 9 часов утра 2 августа в зале первой гимназии г. Вильно. После прочтения указа Св. Синода о разрешении его созыва архиепископ Никандр, являвшийся председателем данного мероприятия, выступил с докладом, где напомнил присутствовавшим лицам задачи, стоявшие перед съездом.

Съезд собирался с целью объединения и сплочения всех братств Западного края, их материальной и духовной взаимопомощи, обсуждения и выработки мероприятий по расширению, укреплению миссионерской работы. Причем правящий архиерей Литовской епархии подчеркивал, что братствам необходимо было в деле миссионерства не только защищать православие и православных верующих, но, по возможности, стараться привлечь противоположную сторону «к чисто идейной борьбе, без позорных приемов, насилий, гонений, притеснений и прочих недостойных христиан способов». То есть в основу своего миссионерского дела братства должно были положить христианскую любовь [6, с. 339].

После торжественного открытия состоялась запись членов съезда для работы по отделам: организационному, миссионерскому, просветительскому и экономическому. Председателями отделов были избраны следующие лица: организационного – А. Д. Петров, миссионерского – епископ Митрофан, просветительского – помощник попечителя Виленского учебного округа Владимиров, экономического – архимандрит Макарий (Гневушев).

Работа съезда выражалась в общих и секционных заседаниях. Каждый день было одно общее и одно секционное заседание. Большинство членов, работая в каком-нибудь отделе, старались во время перерывов, посещать другие отделы. Обсуждение вопросов проходило в свободной и непринужденной форме.

В результате такой плодотворной работы были приняты решения по всем выдвигаемым задачам.

По организационному вопросу съезд признал желательным и необходимым создать в каждом приходе братства. Для согласования и объединения их деятельности должны были устраиваться центральные общеепархиальные братские союзы. Рекомендовалось также образовывать уездные и «порайонные» братские объединения.

В своей работе приходские братства должны были руководствоваться стандартным уставом, который с учетом местных условий мог дополняться некоторыми положениями, не изменявшими самой сущности первоначального документа. Для выработки такого «примерного» устава была образована комиссия из представителей всех епархий. От Минской епархии был избран о. Павел Мацкевич, Гродненской – Н. И. Шелутинский, Подольской – свящ. Кульчинский, Полоцкой – протоиерей Беллавин, Холмской – свящ. Громодзский, Виленской губернии – свящ. Н. Смирнов, Ковенской – И. П. Кукушкин и свящ. Д. Губин. Председателем комиссии был избран И. П. Кукушкин. 4 августа состав комиссии пополнился С. А. Некрасовым [1, с. 375–376].

Комиссия выработала «Обязательные правила, которые должны быть введены в каждый устав сельских приходских братств» [5, с. 60–62]. Согласно этим правилам, в подобных объединениях могли состоять как мужчины, так и женщины. Хотя последним разрешалось создавать отдельные «сестрические» братства.

В братские организации принимались лишь достойные люди после соответствующей проверки и молитвенного церковного благословения. Члены братств обязаны были свято чтить воскресные и праздничные дни Православной церкви, неукоснительно посещать в эти дни церковь, по возможности, участвовать в пении. Воздерживаться от пьянства, ссор, сквернословия и других плохих поступков, в особенности, в присутствии детей. По возможности, бороться с пьянством и сквернословием односельчан. Заботиться об улучшении материального благосостояния путем оказания друг другу взаимной поддержки, организации братских касс взаимопомощи, кредитных товариществ.

Братчики обязаны были обучать своих детей молитвам, русской грамоте. Отдавать их в русские школы с тем, чтобы подрастающее поколение не уступало в образовании детям иноверцев. Воспитывать в ребятах почтение и уважение к родителям, Церкви, старшим, духовным лицам.

Членам братств строго запрещалось посещать иноверные молитвенные дома. Предупреждать о запрете других прихожан. Оказывать братскую нравственную и даже материальную помощь прихожанам, склонным к смене веры, уходу из Православной церкви. Ставить в известность приходских священников о каждой попытке к совращению. В целом, каждый братчик обязан был дорожить своей верой и своим так называемым «русским» происхождением, оберегать от всякой критики и хулы все русское православное [5, с. 60–62].

После Виленского съезда по всех епархиальных изданиях белорусско-литовских губерний появилось немало статей, посвященных братскому движению. Их авторы подчеркивали необходимость учреждения подобных объединений, видели в них «могучую благодетельную организацию, могущую укрепить православно-религиозное сознание населения края, способствовать успеху борьбы православия с иноверием, оживить приходскую жизнь, возродить или усилить в населении национально-русское самосознание, способствовать просвещению народа и, наконец, улучшению его материального благосостояния» [8, с. 43].

Под воздействием решений Виленского съезда на территории Беларуси наблюдалось возрождение братского движения. Оно выразилось, прежде всего, в восстановлении и

оживлении ранее существовавших церковно-общественных объединений. Наблюдался рост как численности самих братчиков, так и собираемых ими средств. Например, если на 2 февраля 1909 г. в Волковыском Петро-Павловском братском союзе состояло 39 членов, то на 3 февраля 1910 г. – 77 человек [2, с. 163].

Также постепенно расширялась сфера деятельности существовавших в то время братских союзов. Например, вышеуказанное Петро-Павловское братство в 1909 г. добилось у Гродненской духовной консистории права на постройку братского дома на церковном погосте по улице Тюремной г. Волковыска, а в 1910 г. организовало кредитное товарищество.

В указанный период также создавались новые братские объединения. С целью облегчения учреждения братских союзов, придания правильной организации их деятельности в Гродненской епархии, в частности, в местных епархиальных ведомостях были опубликованы следующие документы: «О правилах для учреждения православных братств» (утвержденные императором Александром II в 1864 г.), «Об учреждении Великорытского братства» с уставом данной организации, а также «Постановления второго съезда представителей западно-русских православных братств» [3; 4; 5; 9].

Таким образом, Виленский съезд представителей западнорусских православных братств с целью укрепления позиций Русской православной церкви, русской культуры в белорусско-литовских губерниях принял ряд организационных положений, направленных на возрождение братского движения, выработал «Обязательные правила, которые должны быть введены в каждый устав сельских приходских братств». Данные решения оказали благотворное влияние на дальнейшее развитие братских объединений на территории Беларуси.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Виленский Братский съезд // Гродненские епархиальные ведомости. – 1909. – № 35 (отдел неофициальный). – С. 375–383.*
2. *Годовой отчет совета Волковыского православного Петро-Павловского братства. С 2 февраля 1909 г. по 2 февраля 1910 г. // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 8–9 (отдел неофициальный). – С. 161–164.*
3. *Кунахович, Л. Об учреждении Великорытского Братства / Л. Кунахович // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 3 (отдел неофициальный). – С. 46–47.*
4. *О правилах для учреждения православных церковных братств // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 3 (отдел неофициальный). – С. 44–46.*
5. *Постановления второго съезда представителей западно-русских православных братств в г. Вильне, 2–5 августа 1909 г. // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 3 (отдел неофициальный). – С. 59–62.*
6. *Речь архиепископа Никандра перед открытием съезда представителей православных западно-русских братств в Вильне 2 августа 1909 года // Гродненские епархиальные ведомости. – 1909. – № 32–33 (отдел неофициальный). – С. 333–341.*
7. *Ш[елутинский], Н. Братский съезд в г. Вильне 2–5 августа / Н. Ш[елутинский] // Гродненские епархиальные ведомости. – 1909. – № 32–33 (отдел неофициальный). – С. 329–332, № 35 (отдел неофициальный). – С. 373–375.*
8. *Ш[елутинский], Н. Об организации братств и желательности усиления их деятельности / Н. Ш[елутинский] // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 3 (отдел неофициальный). – С. 43–44.*
9. *Устав церковного Братства Свято-Ильинской Великорытской церкви // Гродненские епархиальные ведомости. – 1910. – № 3 (отдел неофициальный). – С. 47–58.*

УЧАСТИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Н. В. Самосюк
Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина
Брест, Беларусь
E-Mail: slavyan@brsu.brest.by

Межвоенный период был ярким и насыщенным этапом в жизни Православной церкви на белорусских землях. Именно тогда начали реализовываться проекты национально-церковных движений по введению родных языков православного населения в церковную практику, приданию церковной жизни национальных культурных черт. Западная Беларусь являлась местом пересечения различных культурных систем, и где одновременно население начинало осмысливать свою национально-культурную принадлежность и пытаться найти институты, которые бы помогли этому процессу. Одним из них являлась Православная церковь. В межвоенный период на территории Западной Беларуси развивались и взаимодействовали четыре национально-церковных движения: белорусское, украинское, русское и движение православных поляков.

Русская общественность в Польше в рассматриваемый период находилась в сложном положении, так как политические изменения повлекли за собой существенное изменение статуса всех русских. Вместе с тем, общественность обладала как людским, так и материальным потенциалом и ставила перед собой задачу выжить в непростых условиях, что, в свою очередь, означало сохранить национальное самосознание. Можно выделить две категории среди русского населения Польши, в целом, и Западной Беларуси, в частности. Первая, это русские, проживавшие на этих территориях уже несколько поколений, желавшие, чтобы их дети также ощущали свою национальную принадлежность. Как правило, они были в достаточной степени адаптированы к местным условиям и обладали средствами для развития различных общественнно-культурных инициатив среди русской общественности. Вторая категория состояла из бежавших из Советского государства по причине материальных лишений и политического преследования. В Российской империи они часто были уважаемыми, образованными и обеспеченными людьми, но в новых условиях в большинстве своем оказались в бедственном положении.

Колоссальные социокультурные изменения, которые произошли за короткий период, необходимо было осмыслить и создать хотя бы некую стратегию либо программу сохранения себя в иноязычной и инокультной среде. Вместе с тем, был еще один существенный аспект сложившейся ситуации. Ранее Российская империя владела частью Польши, а территория Западной Беларуси официальной пропагандой позиционировалась как исконно русская, но полонизированная. Теперь же ситуация кардинально изменилась. Русские, проживавшие в разных частях Российской империи, гордились своей страной, безусловно, лидировавшей в славянском сообществе и часто выступавшей в роли арбитра по спорным вопросам. Теперь же для большинства Родина была утрачена. А по отношению к польскому правительству были опасения относительно возможных притеснений за ранее нанесенные обиды и претензии.

Таким образом, нужен был ориентир, центр способный объединить разрозненных людей и сгладить многие противоречия. Для многих именно Православная церковь могла это сделать.

В соответствии со вторым параграфом устава Русского благотворительного общества в Польше содействие оказанию религиозной помощи при крещении и последнее напутствие

умирающему являлось одним из направлений его деятельности [1, л. 3]. То есть напрямую сотрудничество ни с Православной церковью, ни с православным духовенством не прописывалось, однако подразумевалось.

В Бресте действовал церковный хор, все члены которого участвовали в работе Русского благотворительного общества [2, л. 8]. В документах административных властей хор представлен как незарегистрированная организация «Общество певчих церковного хора Бреста и брестского повета», возглавляемая священником Стефаном Жуковским. В списке его активистов значился также священник Михаил Тарима. Им всем приписывались промонархические взгляды [2, л. 9].

В списке членов брестского отдела Русского благотворительного общества за 1937 г. числись только два священника: уже упомянутый выше Стефан Жуковский и Владимир Петручик [2, л. 11].

В благотворительной сфере русская общественность тесно сотрудничала с Православной церковью и последняя оказывала, порой, весомую поддержку. Так, в Полесской епархии проходили сборы в пользу брестского отдела Русского благотворительного общества. В частности, в 1925 г. по всем храмам епархии проходил сбор в день Креста Господня. Не очень большая сумма, в размере 73 злотых и 81 гроша, поступила в распоряжение правления отдела [1, л. 19]. В марте 1926 г. собрали 60 злотых, мае – 28 злотых и 54 гроша [4, л. 26, 32, 33]. При этом необходимо отметить, что иногда сборы поступали не одной суммой, а частями. В январе 1926 г. в церквях брестского благочиния на нужды общества собрали 29 злотых и 60 грошей [4, л. 28]. В марте 1926 г. от 1 благочинного округа Коссовского повета на счет общества поступило13 злотых, а от 3 округа Пинского повета – 5 злотых. В этом же месяце от сбора в храмах Барановичского и Несвижского поветов поступило 42 злотых [6, л. 233] Иногда церковные сборы организовывались для решения конкретных проблем русской общественности. В мае 1926 г. был организован сбор средств для организации помощи русским инвалидам [4, л. 38].

Русское народное объединение административными властями воспринималось как потенциальное опасное и находилось под постоянным контролем. Если Русское благотворительное общество действовало вполне легально, то многие отделы Русского народного объединения официально зарегистрированы не были. В деятельности объединения активное участие принимали православные священнослужители. В частности, в сарненском отделе, официально не зарегистрированном в правлении был священник Николай Дружиловский [2, л. 7]. Камень-Каширский отдел Русского благотворительного общества, а административные власти видели в нем отдел народного объединения, только для вида замаскированный под благотворительную организацию, был создан священником Андреем Пинкевичем в 1928 г. В его работе активное участие принимал также священник Даниил Кандыба [2, л. 9].

Нередко не только православное духовенство находилось в числе организаторов отделов различных организаций русской общественности либо помогало собирать средства на развитие конкретных инициатив, но и порой само получало необходимую помощь. Русское благотворительное общество порой выступало в роли банка и выдавало деньги под поручительство своих авторитетных членов. Известный в обществе Василий Иванович Петручик просил общество выделить с условием возврата средства для поездки в Варшаву псаломщика Г. Кучере. В.И. Петручику он был хорошо известен еще по брестскому соборному хору в довоенное время [5, л. 37].

В 1933 г. Союз русских меньшинственных организаций выступил с инициативой создания Фонда русской школы для оказания материальной помощи учебным заведениям, укрепления и развития родной культуры, сохранения молодежи от денационализации [3, л. 15]. Толчком к этому послужило требование министерства образования об обеспечении всех учебных заведений, в том числе и частных, к которым принадлежали все русские школы и гимназии, новыми комплектами учебников по всем предметам. Для

русских учебных заведений, количество которых постоянно сокращалось, это было очень сложным испытанием. Средства Фонда пополнялись за счет добровольных пожертвований. Из документов следует, что православное духовенство живо откликнулось на эту инициативу. Так, в подписном листе за 1935 г., сбор проходил в Столинском повете, трое из восьми жертвователей священнослужители [3, л. 16]. В преддверии важнейших праздников – Рождества Христова и Пасхи выпускались специальные подписные листы [3, л. 34]. Вместе с тем необходимо отметить, что материальная поддержка инициативы создания Фонда русской школы наблюдалась скорее на уровне отдельных представителей православного духовенства. Позиция епархиальных властей была более чем сдержанной. Из отчета добровольного сборщика средств в пользу Фонда Петра Тричика, проживавшего в Пинске, от 10 апреля 1937 г. следует: «Не можно было, что-нибудь, собрать также и в духовной консистории, и среди духовных лиц, так как весь персонал состоит почти из украинцев, которые зловредны к русскому делу…» [3, л. 100].

Ровенский комитет Фонда русской школы выпустил обращение к русским с просьбой и обоснованием необходимости поддержания инициативы: «…воспитание в национальном духе, в любви и преданности своей вере, своей культуре, может дать только школа на родном языке…» [3, л. 74]. Из этого фрагмента мы видим, что православие играло огромную роль для объединения русского населения. При этом необходимо отметить, что Православная церковь как структура не упоминается, как напрямую не упоминается православное духовенство.

В русских учебных заведениях создавались отряды скаутов, как для девочек, так и для мальчиков. В частности, при русской гимназии отряд скаутов был создан еще в 1921–1922 учебном году. Однако полноценно действовать отряд начал в 1923 г. 6 мая 1923 г. после молебна небесному покровителю всех скаутов, Георгию Победоносцу, при огромном стечении народа капелланом отряда Константином Зноско было освящено знамя отряда [3, л. 89]. Первый год активной жизни отряда скаутов был сложным и противоречивым, но трудности все же удалось преодолеть. И в 1924 г. на молебне в честь небесного покровителя участвовало 72 скаута. Таким образом, не только участие молодых людей в религиозной жизни своих общин, но и особое духовное одобрение выражавшиеся в наличии у отряда капеллана, освящении им знамени, молебнов в честь небесного покровителя являлись подтверждением важности веры для объединения русского населения.

В Бресте действительно сотрудничество прихода братской Свято-Никольской церкви и русской общественности было очень тесным. Вместе с тем, мы далеки от идеализации этих взаимоотношений, которая встречается, в частности, в воспоминаниях очевидцев [7]. В действительности же русское благотворительное общество ежегодно выплачивало приходскому совету братской церкви за использование его здания в качестве гимназии арендную плату. В 1925 г. эта плата составляла 250 злотых [5, л. 64]. Кроме того, церковные здания должны были быть обязательно застрахованы. В этой связи 24 июня 1926 г. протоиерей Константин Зноско обратился к председателю брестского отдела Русского благотворительного общества относительно наличия такого страхования в связи с тем, что гимназия размещалась в зданиях, принадлежащих братскому приходу, а также возможных санкциях при их отсутствии [6, л. 20].

В некоторых вопросах церковному руководству и русской общественности удавалось достичь действительного взаимопонимания. Так, получив воззвание комитета по устройству 9 (22 мая) в день святого Николая «Дня русского инвалида» в Польше, правление брестского отдела Русского благотворительного общества приняло решение организовать с разрешения Синода сбор средств в братской Свято-Никольской церкви и соборе. Материальное положение большинства русских инвалидов в Польше было действительно сложным. В тексте послания их положение характеризовалось следующим образом: «…отдавших свои силы и здоровье Родине и теперь в изгнании, терпящих великую нужду» [6, л. 132]. Всего отдел собрал и выслал в июле 1926 г. средства в размере 78 злотых и 80 грошей. Эта небольшая сумма была собраны благодаря церковному сбору в

братской церкви (58 злотых и 62 гроша) и от самодеятельных спектаклей, организованных 22 мая 1926 г. (22 злотых и 18 грошей) [6, л. 131]. Организацией спектаклей занималась культурно-просветительская секция при обществе. Комедия по мотивам И. Тургенева «Завтрак у предводителя» и шутка по мотивам А. Чехова «Юбилей» разыгрывалась членами общества в здании гимназии, режиссером являлся Муратов-Отрищенко. Цена билетов варьировалась от 75 грошей до 2 злотых, для учащихся составляла 25 грошей [6, л. 133]. О качестве организации самодеятельности и согласованности действий отдела свидетельствует также то, что даже были выпущены программки вечера, на которых было отмечено, что сбор средств будет направлен в пользу русских инвалидов.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, необходимо отметить, что православное духовенство в рассматриваемый период получило возможность выбора с каким из национально-церковных движений сотрудничать. Необходимо отметить тенденцию, которая выражалась в том, что Православная церковь стремилась ограничить взаимодействие подначаленного ей духовенства и национально-церковных движений исключительно культурно-просветительской сферой, сознательно избегая втягивания в политическую борьбу. Вместе с тем, русская общественность видела в православии гаранта сохранения своей культурной идентичности. А вера, в свою очередь, не могла сохраняться и передаваться подрастающему поколению без религиозной организации и священнослужителей. Церковь же, как организация, в большинстве документов не упоминалась. Хотя некоторую материальную поддержку Православная церковь все же оказывала русским организациям, особенно Русскому благотворительному обществу. Тем не менее, все важные мероприятия обязательно проходили с участием православного духовенства. И все же эта сложная ситуация для русской общественности имела определенные преимущества. Мы можем сделать вывод, что сотрудничали с русскими организациями те представители православного духовенства, кто действительно чувствовал свою глубокую связь с русской культурой.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. *Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 1. Устав Русского благотворительного общества, переписка с библиотеками о приобретении книг; список учеников русских школ.*
2. *ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 1 а. Сведения об образовании, структуре и функциях Русского благотворительного общества.*
3. *ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 2. Отчет о деятельности Холмского отдела Русского благотворительного общества; протоколы заседаний русских общественных организаций.*
4. *ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 5. Кассовая книга Русского благотворительного общества с 1924 по 1928 гг.*
5. *ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 7. Отчеты правления Русского благотворительного общества об организации спектаклей, концертов и т.д.*
6. *ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 8. Страховые свидетельства на движимое имущество. Бухгалтерские денежные документы с приложением к ним списков учеников-эмигрантов русских школ и гимназий, освободившихся от платы за обучение.*
7. *Монтвилов, М. В. Русская гимназия в Бресте на Буге, 1919–1939. / М. В. Монтвилов. – Ним-Брест-Минск, 1996. – 119 с.*

К ИСТОРИИ ЗАКРЫТИЯ ХРАМОВ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ В 1920–1930-Е ГГ.

И. А. Грищенко
Гомельский государственный технический университет им. П.О. Сухого
Гомель, Беларусь
E-Mail: iris10i@mail.ru

Октябрьская революция 1917 г. коренным образом изменила положение Русской Православной Церкви. Антицерковный характер политики большевиков проявился в первых же законопроектах 1917–1918 гг. В соответствии с декретом СНК от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», все имущество церковных и религиозных обществ подлежало огосударствлению. Церковь теряла права юридического лица. Преподавание религии в учебных заведениях запрещалось [1, с. 373–374]. С 1929 г. допускалась свобода только антирелигиозной пропаганды. Запрещалась любая церковная деятельность за стенами храма. Борьба с церковью шла в трех направлениях: подрыв материальной базы, разложение церкви изнутри (обновленческий раскол) и массовое закрытие храмов, сопровождавшееся репрессиями в отношении духовенства, монашествующих и активных мирян.

Методы борьбы с церковью определялись политическими факторами. Если в первые годы Советской власти антирелигиозная пропаганда отличалась крайней агрессивностью, то в годы нэпа допускались дискуссии на религиозные темы, а подрыв церкви осуществлялся через обновленческий раскол. Сворачивание нэпа, начало индустриализации и коллективизации ускорили процесс закрытия храмов, а репрессии в отношении верующих пойдут по нарастающей. Если в начале 1920-х гг. Гомельский исполком отмечал низкие темпы закрытия храмов, то с 1928 – 1929 г. этот процесс проходил стремительно. По официальным данным на 1929 г. в Гомельском округе насчитывалось 93 православных церкви. Больше всего в Комаринском районе – 8, Уваровичском – 9, Лоевском – 10, Брагинском – 10, Гомельском – 13, Речицком – 19, Ветковском – 21. В г. Гомеле – 4 церкви [2, л. 41]. В течение десяти лет все храмы будут закрыты.

О бесправности Православной Церкви при советской власти можно судить по тому, как закрывались храмы. В Гомеле в 1923 г. была ликвидирована военная Свято-Георгиевская церковь. Ее имущество перенесли в Петропавловский собор. Власти посчитали, что колокола, паникадила не являются церковным имуществом и ограничились передачей церкви только икон и иконостаса [3, л. 33–51об.]. В освободившемся помещении бывшей церкви запланировали открытие промышленной выставки, а в дальнейшем использовать как музей санитарного просвещения. Поскольку каждое постановление о закрытии храмов и других молитвенных домов могло быть осуществлено только после утверждения его органами центральной власти, прихожане попытались использовать эту формальность, чтобы сохранить храм. В Гомельский губисполком пришла телеграмма от Наркомюста о приостановлении ликвидации Георгиевского храма до рассмотрения ходатайства верующих. Гомельский губисполком считал совершенно невозможным приостановление ликвидации Георгиевского храма. Местные власти были настроены решительно, судя по ответу Наркомюсту: «В случае неполучения окончательных результатов по данному вопросу в 48-часовой срок из центра, ликвидацию храма продолжить в виду необходимости окончания всех работ по отчуждению к 1 Мая» [3, л. 38].

Судя по действиям властей, закрытие храма было самоцелью, а использование бывшего культового здания – вопрос второстепенный. Президиум губисполкома волновало то, что «ведомства, коим переданы отчужденные синагоги и церкви недостаточно быстро и энергично приступают к их использованию и тем самым дискредитируют Президиум Губисполкома». Недельный срок отпускался для переоборудования Новобелицкой церкви

и большой синагоги: «Губкоммунхозу отчужденные церкви и синагоги предназначенные к слому немедленно использовать, произведя сломку. Отметить невыполнение членом губисполкома т. Верщимовичем постановления Президиума ГИК о снятии колоколов бывшей железнодорожной церкви. Предложить означенное постановление немедленно выполнить» (Из протокола заседания Президиума Гомельского губисполкома от 9 мая 1923 г.) [3, л. 33]. Так же категорично Гомельский губисполком требовал, чтобы Полесстрой в пятидневный срок закончил перестройку Георгиевской церкви. Хотя Полесстрой обещал закончить работы к 25 июня 1923 г., 6 июля все было в полном беспорядке. Гомельский отдел управления установил последний срок сдачи объекта ко дню съезда предволисполкомов (14 июля) и оборудовать выставку и музей к означенному дню [3, л. 53, 58].

В конце 1920-х годов были закрыты Преображенская, Троицкая и Никольская церкви. В 1935 г. в Петропавловском кафедральном соборе разместили отдел исторического музея, а в 1939 г. – антирелигиозный отдел [4, с. 10]. Коллективизация в 1929–1933 гг. ускорила закрытие храмов в деревнях (Бобовичи, Грабовка, Глубоцкое, Марковичи, Годичево, Красное, Старая Белица, Поколюбичи, Прибытки, Урицкое) [5]. Здания церквей переоборудовались под культурно-просветительские и хозяйственные нужды.

Нередки были случаи глумления над чувствами верующих. В мае 1929 г. сельсовет в Корме распорядился сломать каплицу возле родника, построенную вдовами кормянского прихода в 1899 г. в честь Владимирской иконы Божией Матери. Церковная ограда Свято-Покровской церкви в Корме была также сломана, территория церковного сада использовалась сельсоветом, что нарушало условия договора с приходской общиной. Гомельские власти формально упрекнули сельсовет за самоуправство, а общине верующих цинично предложили составить смету для постройки новой каплицы [2, л. 67–68 об].

Так же бесцеремонно закрывали Никольскую (Полесскую) церковь в Гомеле. В июле 1929 г. началось строительство кирпичного здания правлением Западных железных дорог. Приходской совет Полесской церкви обратился в окружной административный отдел с заявлением, выразив неудовольствие тем, что строительство затронуло церковный двор. Были уничтожены плодовые деревья, поломана ограда, строительные материалы складываются вокруг церкви [2, л. 83, 86]. О закрытии Никольской церкви было известно еще в начале 1929 г. Обновленческий архиепископ Досифей (Степанов) сообщал 17 января 1929 г. Гомельскому административному отделу, что его посетили представители Полесской церкви, «которые изъявляют желание войти в его ведение, т.е. признать себя обновленцами, лишь бы спасти церковь от закрытия». Архиепископ ходатайствовал перед властями о приостановке закрытия церкви и передаче ее в его ведение. На обращении архиепископа стояла резолюция «Отказать», на обороте тем же красным карандашом, было написано имя настоятеля Полесской церкви «Рылло» [2, л. 3]. Действовала ли группа прихожан самостоятельно или по подсказке протоиерея Петра Рылло остается неясным.

Болезненно реагировали жители деревень на непочтительное отношение к предметам религиозного культа в процессе закрытия церкви (д. Новый Радин Комаринского р.), ломку и битье икон (с. Яново Ветковского р.), расстрел икон из охотничьих ружей (д. Дворище Хойницкий р.), что нередко вызывало эксцессы [6, л 116]. К началу 30-х гг. власти категорически запретили проводить так называемые антипасхальные карнавалы с сожжением богов, вызывавшие недовольство и приводившие к столкновениям с жителями деревень. Подчеркивалась важность привлечения специалистов высокой квалификации, делая упор в критике религии на доводы науки [7, л. 22–22 об.]. Партийные инструкции и циркуляры рекомендовали антирелигиозную компанию доверить учителям, беспартийным и так «умело поставить антирелигиозную, антицерковную работу, чтобы инициатива партии была незаметна» [8, л. 55].

В 1937 г. Могилевская епархия, куда входил и гомельский регион, была закрыта. В 1939 г. в Гомеле оставалась одна катакомбная церковь, официально же действующих церквей в гомельском регионе уже не было.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Декреты Советской власти. Том I / Под ред. Н. Лебедева. – М.: Гос. Изд-во политической литературы, 1957. – 640 с.*
2. *Материалы о регистрации религиозных обществ по Гомельскому округу. 1928 – 1929. // Государственный архив Гомельской области (ГАГО). – Ф. 161. – Оп. 1. – Д. 176.*
3. *Переписка с губисполкомом, уисполкомами и отделениями милиции о закрытии молитвенных домов. 1923 – 1925. // ГАГО. Ф. 9. Оп. 1. Д. 30.*
4. *История Гомельского кафедрального собора Святых Первоверховных апостолов Петра и Павла. – Издание Гомельского Свято-Петропавловского кафедрального собора. – Гомель, 2008. – 68 с.*
5. *Цыкунов, С. В., Ветошкин, В. Л. Исторические сведения о приходах Гомельской епархии. Гомельский район / С. В. Цыкунов, В. Л. Ветошкин. – Гомель: Барк, 2017. – 212 с.*
6. *Отчеты ГПУ о коллективизации, индустриализации, настроении рабочих Гомеля. 1930. // Государственный архив общественных организаций Гомельской области (ГАООГО). – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 714. – Т. 2.*
7. *Переписка агитпропа Гомельского укома РКП с волкомами по вопросу агитработы. // ГАООГО. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 489.*
8. *Циркуляры губкома укомам и райкомам Гомельской РКП // ГАООГО. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 338.*

ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА «ПО ОТРЫВУ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ ОТ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ» В БССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1950-Х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-Х ГГ.

С. В. Мандрик
Белорусский государственный аграрно-технический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: sveta-mandrik@yandex.by
А. О. Горанский
Минское духовное училище
Минск, Беларусь
E-Mail: agora-svetich@yandex.by

Известно, что с самого начала своего существования советская власть позиционировала себя не просто как атеистическая, но как активно борющаяся с религией и стремящаяся построить тотально безрелигиозное общество. В связи с этим антирелигиозные мероприятия еще с 1920-х гг. были направлены на разные социальные категории и проводились в различных сферах общественной жизни. Одной из важнейших групп, на которую было устремлено особое внимание атеистических работников, были дети и молодежь. Антирелигиозная деятельность в этой среде получила название «работа по отрыву детей и молодежи от религии и церкви».

Эта деятельность, как и вся антирелигиозная кампания 1920-х – 1930-х гг., была свернута с началом Великой Отечественной войны. Однако уже осенью 1948 г. последовали первые после военного перерыва ограничения церковной жизни. Тогда Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) разработал проект постановления «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний» [19. с. 109–115], а Священный Синод РПЦ под давлением Совета по делам русской православной церкви (СДРПЦ) был вынужден ввести запрет на «превращение проповеди в храмах в уроки Закона Божия для детей» [20, с. 342; 3, л. 35].

Вопрос об участии детей и подростков в богослужении обсуждался на межведомственном совещании уполномоченных, созванном СДРПЦ в ноябре 1950 г., которое высказало мнение о том, что участие в богослужении подростков нежелательно, так как противоречит законодательству о труде и принципу всеобщего обязательного обучения, но допустимо с согласия родителей. СДРПЦ также указал, что Церковь следует рассматривать как «место распространения и внедрения религиозного мракобесия в сознание молодежи». Следовательно, «участие детей и подростков до 18 лет в богослужении недопустимо [5, л. 94–95]. Совершенно недопустимым объявлялось привлечение священниками детей и подростков к прислуживанию при богослужении [5, л. 94–95].

Поворотным пунктом в возобновлении и развертывании атеистической работы среди детей и молодежи стало постановление ЦК КПСС от 7.07.1954 «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в котором атеистическая пропаганда объявлялась общегосударственной задачей, к которой в обязательном порядке привлекались школа, а также содержалось поручение Министерствам просвещения союзных республик «усилить воспитательную работу среди учащихся и студентов в духе воинствующего материализма» [15, с. 10].

Антирелигиозная пропаганда среди детей и молодежи активизируется после постановления ЦК КПСС от 4.10.1958 «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» [20, с. 363],

в котором указывалось, что «работа духовенства по воспитанию детей в религиозном духе проводиться в нарушение декрета СНК от 2.02.1918 «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 «О религиозных объединениях», запрещающих духовенству проводить работу среди детей и молодежи, так как это является недопустимым вмешательством в государственные функции воспитания детей. Родители также не вправе насильно навязывать своим детям ту или иную религию, а государство призвано защищать и ограждать население от противозаконного морального насилия.

В соответствии с общей идеологической установкой все учреждения системы образования должны были воспитывать у учащихся атеистические убеждения. В связи с этим предписывалось вести атеистическое воспитание через преподавание всех учебных дисциплин, особенно общественно-политических. С 1957/58 учебного года на историческом факультете БГУ был введен курс «Основы научного атеизма», читавшийся как факультатив в 1959/1960 г., а с 1964/1965 г. ставший обязательным в университетах, медицинских, сельскохозяйственных и педагогических вузах БССР. В 1967 г. в республике вышло учебное пособие «Основы научного атеизма» [6]. В средних специальных учебных заведениях (педагогических, медицинских, культурно-просветительских училищах, а также в сельскохозяйственных и библиотечных техникумах) этот курс преподавался как обязательный с 1962/1963 г.

В 1957 г. Министерство просвещения БССР издало методическое письмо, в котором давались рекомендации учителям по атеистическому воспитанию в процессе преподавания основных учебных дисциплин [9, л. 33]. В помощь учителям в журнале «Народная асвета» были опубликованы статьи: «Атеистическое воспитание на уроках физики, географии…». Статьи из опыта работы школ и детских учреждений по атеистическому воспитанию публиковались также в «Настаўнікай газеце» [16, л. 232]. При редакции Гродненской районной газеты «Сельская новь» был создан отдел систематически ведший рубрику «Атеистическое воспитание в семье и школе» [17, л. 9]. Повсеместно создавались «уголки, клубы, кружки, кабинеты атеиста»; большое распространение получили атеистические вечера в учебных заведениях.

6.04.1959 под давлением уполномоченного СДРПЦ по БССР епископ Бобруйский, викарий Минской епархии Леонтий (Бондарь) разослал духовенству епархии циркулярное письмо, в котором запрещал священникам привлекать к активному участию в церковной жизни детей, не достигших 18-летнего возраста, «чтобы не нарушить существующего законодательства об отделении школы от церкви, поскольку это вызывает ненужные осложнения в отношениях между верующими и местным школьным начальством» [12, л. 240]. Это происходило на фоне требований СДРПЦ к своим уполномоченным представить к 15.04.1959 информацию о работе духовенства среди детей, а также данные о посещаемости церкви детьми и подростками [11, л. 134], о положительных и отрицательных фактах организации и проведения научно-атеистической пропаганды в школе с родителями, детьми и подростками [10, л. 123–124].

13.01.1960 ЦК КПСС принял постановление «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», которое напрямую касалось детей и молодежи. В нем борьба с религией при построении коммунизма определялась как часть борьбы за воспитание нового человека – гражданина коммунистического общества, свободного от религиозных пережитков [1, л. 11]. После принятия этого постановления уполномоченный СДРПЦ по Гомельской области планировал запретить духовенству проводить любую работу среди молодежи [7, л. 48].

После вступления в силу «Инструкции по применению законодательства о культах» в ноябре 1960 г. присутствие несовершеннолетних на богослужении окончательно стало рассматриваться как нарушение законодательства о культах, хотя законодательно закреплено не было. В 1966 г. уполномоченный Совета по делам религий (СДР) по БССР направил в Совет замечания, в которых, в частности, предлагалось законодательно

закрепить этот запрет, «так как дети до 18 лет не являются членами религиозных обществ, и такое посещение – ни что иное, как насилие над их совестью и запрещенное законодательством систематическое и организованное обучение детей религии» [14]. Инструктивное письмо СДР № 4 «О применении законодательства о религиозных культах касающегося детей и подростков» от 14.03.1972 также указывало, что прислуживание несовершеннолетних при богослужении и участие их в хорах является систематическим обучением их религии и противоречит законодательству о культах [2].

Делом отрыва детей от Церкви обосновывали и требования закрывать действующие храмы. Так, учителя головинской школы Гомельского района 17.04.1961 выступили с ходатайством о срочном закрытии церкви, расположенной в непосредственной близости от школы [18, л. 281]. Для недопущения детей на богослужение секретарю Гродненского обкома КПБ было дано указание создать из числа учащихся в школах группы активистов-атеистов, которые вместе с учителями выявляли бы учеников, посещающих церковь, и проводили с ними и их родителями воспитательную работу [4, с. 122]. Уполномоченный СДРПЦ по Минской области предлагал: «Поставить вопрос перед Минским епархиальным управлением о недопустимости исповеди несовершеннолетних, поскольку исповеди должны совершаться сознательными верующими; запретить духовенству причащать малолетних, если их для этого в церковь приводят дедушка или бабушка, так как они не имеют юридического права приводить детей в церковь, а причастие детей дошкольного возраста должно проводиться только с согласия и в присутствии отца или матери». Духовенству рекомендовалось разъяснять верующим, что исповеди детей в дальнейшем осуществляться не будут, в связи с тем, что «они являются недееспособными и их воспитанием занимается школа» [13, л. 42].

После свертывания хрущевской антирелигиозной кампании активность мероприятий по «отрыву детей и молодежи от религии и церкви» не снизилась и оставалась высокой еще на протяжение двух десятилетий. В соответствии с требованиями постановления ЦК КПСС от 2 января 1964 г. «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» в августе 1965 г. в БССР прошли совещания учителей, на которых обсуждался вопрос «О задачах научно-атеистической пропаганды и задачах учителей по отрыву детей школьного возраста и молодежи от религии и церкви» [8, л. 9]. В Октябрьском районе г. Могилева по инициативе комиссии содействия соблюдению советского законодательства о культах во всех школах были выявлены верующие родители и ученики, что позволило вести с ними атеистическую работу [8, л. 20].

21.09.1979 было принято очередное постановление ЦК КПСС «О мерах по усилению атеистической пропаганды и воспитательной работы с детьми верующих». Оно содержало поручение ЦК ВЛКСМ, Министерствам просвещения, высшего и среднего специального образования «разработать меры по усилению атеистической и воспитательной работы с молодежью и детьми верующих с целью отрыва их из-под влияния церковников и сектантов». В ответ на это поручение ЦК ВЛКСМ в ноябре 1979 г. принял постановление «О мерах по усилению атеистического воспитания детей и подростков из семей верующих».

Актуальным направлением работы по отрыву детей и молодежи от религии и Церкви в 1970-е гг. стало воздействие на верующих женщин. В антирелигиозной литературе подчеркивалось, что домашнее, материнское воспитание передает новому поколению религиозное сознание, поэтому женщин нужно вовлечь в производство, лишив их возможности влиять на детей. Теме «преодоления религиозности среди женщин» был посвящен специальный семинар-совещание, проведенный Минским обкомом КПБ, правлением общества «Знание» и Министерством культуры БССР в январе 1966 г.

Важнейшим средством борьбы с религией был признан отрыв матерей от их детей. Для решения этой задачи было признано необходимым вынудить матерей работать, а для этого сдерживать зарплату для большинства населения на уровне, не позволяющем одному супругу содержать семью. Кроме того, предполагалось изменить психологию хотя бы части женщин, чтобы для них общественная работа стала выше материнства и семейных

отношений. Широкая вовлеченность женщины в производственную и общественную деятельность призвана была стать предпосылкой для того, чтобы воспитание детей полностью взяли на себя государственные институты, и чтобы семья не могла оказывать на детей воспитывающего мировоззренческого воздействия.

Таким образом во второй половине XX в работа по отрыву детей и молодежи от религии и церкви основывалась с одной стороны на перекрытии всех возможных каналов, по которым подрастающее поколение могло познакомиться с религией и Церковью или получить объективные сведения о них, а с другой – во всесторонней тотальной антирелигиозной пропаганде и внедрению атеистического мировоззрения через систему образования и воспитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Доклад председателя СДРПЦ на Всесоюзном совещании уполномоченных «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» (21 апреля 1960 г.) // Государственный архив Минской области (ГАМО). – Фонд 3196. – Оп. 2. – Д. 10. – Л. 7–49.*
2. *Инструктивное письмо СДР № 4 «О применении законодательства о религиозных культах касающегося детей и подростков» от 14.03.1972 г. // Государственный архив Минской области (ГАМО). – Ф. 812. – Оп. 1. – Д. 43. – Л. 44–45.*
3. *Инструктивное письмо № 36 от 3 февраля 1949 г. // Государственный архив Минской области (ГАМО). – Фонд 3196. – Оп. 2. – Д. 4. – Л. 30–37.*
4. *Молоков, В. Современное православие / В. Молоков, Р. Платонов. – Минск: «Беларусь», 1966. – 104 с.*
5. *О постановлении ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. // Государственный архив Минской области (ГАМО). – Фонд 3196. – Оп. 2. – Д. 9. – Л. 56–121.*
6. *Основы научного атеизма. – Мн.: Выышейшая школа, 1967. – 872 с.*
7. *Отчетно-информационный доклад о работе уполномоченного СДРПЦ по БССР за 1960 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 29. – Л. 4–194.*
8. *Отчетный доклад о работе уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по БССР за 1965 год // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 136. – Оп. 2. – Д. 2. – Л. 1 – 41 (л.9).*
9. *Письмо председателю СДРПЦ от уполномоченного по БССР (1957 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 13. – Л. 30–38.*
10. *Письмо председателя СДРПЦ уполномоченному по Минской области (21 апреля 1959 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 19. – Л. 123–124.*
11. *Письмо председателя СДРПЦ уполномоченному по БССР (22 апреля 1959 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 19. – Л. 133–135.*
12. *Письмо секретарю Минского обкома КП Белоруссии А. Т. Кузьмину от уполномоченного по Минской области (20 мая 1959 г.) // Государственный архив Минской области (ГАМО). – Фонд 3196. – Оп. 2. – Д. 7. – Л. 230–241.*
13. *План работы уполномоченного СДРПЦ по Минской области на 1962 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 27. – Л. 41–42.*
14. *Предложения уполномоченного СДР при СМ СССР по БССР Г. Ковалева по разработке «Положения о религиозных объединениях в СССР» // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 136. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 184–186.*
15. *Русская православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 т. / сост. Г. Штрикер. – М., 1995. – Т. 1. – М., 1995. – С. 364–365.*
16. *Справка об атеистическом воспитании трудящихся (6 сентября 1961 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п. – Оп. 47. – Д. 497. – Л. 232–234.*
17. *Справка о развитии общественных начал в идеологической работе Гродненской области (2 марта 1965 г. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п. – Оп. 47. – Д. 541. – Л. 2–9.*
18. *Ходатайство учителей головинской школы Гомельского района 17.04.1961 // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 3. – Д. 47.*
19. *Чумаченко, Т. А. Государство, православная церковь, верующие 1941–1961 гг. / Т. А. Чумаченко. – М: Аиро XX, 1999. – 247 с.*
20. *Шкаровский, Н. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / Н. В. Шкаровский. – М., 1999. – 400 с.*

АДНОСІНЫ МАГНАТ – ЦАРКВА Ў ТЫТУЛЯРНЫМ МАЁНТКУ Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ (XVI–XVIII *ст.*)

П. Ю. Булаты
Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы
Мінск, Беларусь
E-Mail: pawelbulaty@gmail.com

У Вялікім Княстве Літоўскім рэлігія была надзвычай важнай часткай жыцця і пранікала ва ўсе сферы грамадства. Актыўная дзейнасць Царквы на парафіяльнай структурнай прыступцы з'яўлялася адлюстраваннем высокага ўзроўню культурна-рэлігійнага жыцця мясцовасці. У XVI ст. са з'яўленнем замежных тытулаў Святой Рымскай імперыі на землях ВКЛ з'явіліся тытулярныя маёнткі, цэнтры якіх становяцца ядром фармавання некаторых магнацкіх рэзідэнцый. Тытул маёнтка меў фармальны характар, але тытулярнае ўладанне з'яўлялася каштоўным здабыткам для роду, павялічвала яго прэстыж. Тытул, як атрыбут, рабіў маёнтак адметным ад іншых. Сярод тытулярных маёнткаў вылучаліся тыя, якія можна разглядаць як магнацкія рэзідэнцыі.

Адным з атрыбутаў магнацкай рэзідэнцыі, які надаваў сакральную легітымнасць уладзе феадала і з'яўляўся выразам яго свецкай магутнасці, была наяўнасць заможных царкоўных устаноў [11, с. 60]. Заможнасць прыхода забяспечвалася ўладарамі маёнтка шляхам фундацый, што стварала ўмовы для царкоўнай дзейнасці, уплывала на культурны ўзровень мясцовасці. Праз сваю заможнасць царкоўныя ўстановы здзяйснялі ў маёнтку рэпрэзентацыйныя функцыі. У сувязі з гэтым у межах мікрарэгіёна, які абмяжоўваўся ўладаннямі магната, выбудоўваліся своеасаблівыя стасункі паміж магнатам і царкоўным прыходам. На прыкладзе стасункаў, якія прасочваюцца ў Ляхавіцкім графстве разгледзім, як будаваліся ўзаемаадносіны паміж магнатам і Царквой у асобным буйным тытулярным маёнтку.

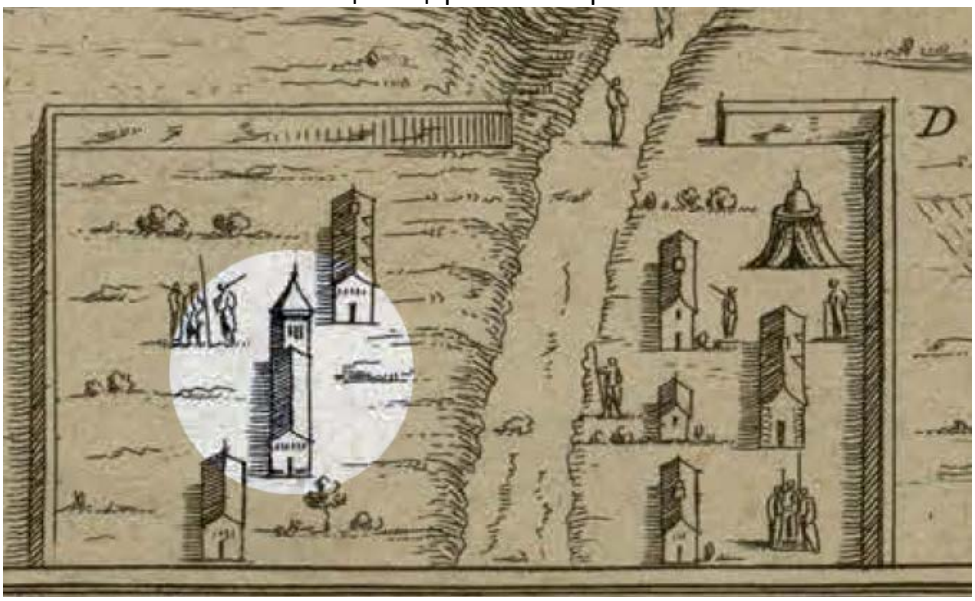
Ляхавіцкі маёнтак, як буйное магнацкае землеўладанне роду Гаштольдаў, вядомы з XV ст. Тытулярным, займеўшы статус графства, ляхавіцкі маёнтак становіцца ў 1572 г., калі пераходзіць ва ўладанне графскага роду Хадкевічаў. Як толькі Ляхавічы перайшлі да Хадкевічаў, горад стаў рэзідэнцыяй ваяводы віленскага Яна Гераніма Хадкевіча. Функцыі рэзідэнцыі «графа на Ляхавічах» горад выконваў цягам двух стагоддзяў. Адпаведна, уладарамі надавалася ўвага стану мясцовых царкоўных устаноў.

Апроч ляхавіцкага гарадскога прыхода, на землях графства дзейнічаў прыход у в. Голдавічы. Аднак у кантэксце дадзенага даследавання мы звернем увагу толькі на Ляхавіцкі гарадскі прыход, які, па-сутнасці, у маёнтку з'яўляўся галоўным и шырэй выконваў рэпрэзентацыйныя функцыі.

Дакладных звестак аб перыядзе і акалічнасцях заснавання праваслаўнага прыхода ў Ляхавічах не выяўлена. Першыя згадкі аб наяўнасці і дзейнасці праваслаўнай царквы на ляхавіцкіх землях датуюцца сяр. XVI ст. Звязаныя яны з прывілеямі Жыгімонта Аўгуста ляхавіцкаму святару з царквы Св. Юрыя [4, арк. 621–622].

Будаўніцтва новай праваслаўнай царквы ў Ляхавічах пачалося, калі маёнтак перайшоў ва ўладанне графскага роду Хадкевічаў. Фундуш на яе ўзвядзенне быў выдадзены Янам Геранімам Хадкевічам 13 мая 1575 г. [5, арк. 68–70; 6, арк. 28–29; 10; 12]. Будынак царквы быў выкананы з драўлянага брусу, меўся бабінец, дах крыты гонтам. Вянчаў царкву адзін купал з жалезным крыжам [10]. Пасля 1596 г., ляхавіцкі прыход лічыўся ўніяцкім. Прыкметна, што ад часу ўзвядзення будынак ляхавіцкай царквы ніколі не зведваў разбурэнняў і не змяняў свайго знешняга выгляду. Графічная выявы ляхавіцкай царквы змяшчаецца на гравюры XVII ст., «Асада Ляхавічаў у 1660 годзе». Выява царквы цалкам супадае з прадстаўленым вышэй яе дакументальным апісаннем.

Малюнак 1. – Фрагмент гравюры «Асада Ляхавічаў у 1660 годзе» з выяваю ляхавіцкай царква Св. Юрыя



Па стане на 1680–1682 гг. колькасць душ у ляхавіцкім прыходзе дасягнула прыкладна 1200 (на недакладнасць лічбы наводзіць тое, што ў выпадку Ляхавічаў і большасці іншых прыходаў у дакуменце пададзеныя круглыя лічбы) [1, с. 131–132]. Гэта 8-я пазіцыя па колькасці душ сярод прыходаў, якія прадстаўленыя ў актах генеральнай візітацыі за адзначаны вышэй перыяд (212 прыходаў). На падставе гэтага, можам сцвярджаць, што ляхавіцкі прыход з'яўляўся адным з буйных прыходаў ВКЛ. Свае пазіцыі прыход захоўваў да 1793 г. [5, арк. 68–70]. Агулам у Ляхавіцкім графстве колькасць вернікаў грэчаскага абраду складала 59,6%, што рабіла гэту канфесію дамінуючай у маёнтку. У саміх жа Ляхавічах доля ўніятаў з 52,2% хрысціян складала ўсяго 17,1%.

Звестак аб зямельных уладаннях ляхавіцкага праваслаўнага прыхода ў сяр. XVI ст. у гістарыяграфіі не выяўлена. Аднак падтрымка праваслаўнай царквы ў Ляхавічах у сяр. XVI ст. ажыццяўлялася праз наданне ёй пэўных падатковых льгот [4, арк. 621].

З пераходам ляхавіцкага маёнтка ва ўладанне Хадкевічаў матэрыяльнае становішча праваслаўнага прыхода істотна змянілася да лепшага. Хоць прадстаўнікі роду, а таксама наступныя уладары Ляхавіцкага графства і належалі да каталіцкага веравызнання, у сваім маёнтку ўласнікі клапаціліся і пра царкву праваслаўную (пазней – уніяцкую). Паколькі Ляхавічы мелі статус родавай рэзідэнцыі, то і стан прыходу таксама ўплываў на статус графства. Да таго ж, уладар мусіў клапаціцца аб царкве большасці сваіх падданых.

Ляхавіцкая царква мела падтрымку і атрымлівала забеспячэнне ад розных уладароў Ляхавіцкага графства. Так, фундушы на разнастайнае матэрыяльнае забеспячэнне былі атрыманыя ад: Яна Караля Хадкевіча ў 1592 г. і 1601 г. [9, арк. 990], Станіслава Сапегі ў 1630 г. і 1635 г., Казіміра Лявона Сапегі ў 1636 г., Георгія Сапегі ў 1743 г [29, с. 131–132; 5, арк. 68–70; 6, арк. 28–29; 10; 12].

Агулам ва ўладанні ляхавіцкай царквы было:

1) 5 валок зямлі. Надзел ляхавіцкай царквы не з'яўляўся суцэльным, а быў падзелены на 2 надзелы, якія дзяліліся на замеры. Першы надзел памерам у 2 валокі знаходзіўся побач з Ляхавічамі і падзяляўся на тры замеры ў розных месцах. Другі надзел памерам у 3 валокі знаходзіўся ў в. Падлессе і таксама падзяляўся на тры замеры ў розных частках.

2) Пляцы ў Ляхавічах. У царкоўным падпарадкаванні было тры пляцы ў Ляхавічах, на якіх у розныя часы «сядзела» ад 6 да 8 агароднікаў (сярод іх згадваюцца хрысціяне, яўрэі і татары).

Як адзначае даследчык Дз. В. Лісейчыкаў, у пераважнай большасці выпадкаў памер зямельнага надзелу ўніяцкага прыходу вагаўся ад 1,5 да 2 валок [3, с. 77]. Як бачым, наяўнасць у сваім распараджэнні 5 валок, г. зн. у 2,5 разы вышэй, чым па большасці прыходаў ВКЛ, выводзіла ляхавіцкі прыход на ўзровень заможных. Наяўнасць ва ўладанні царквы пляцаў з агароднікамі (з'яўлялася адметнасцю гарадскіх прыходаў) павышала ўзровень прыбыткаў царквы.

Крыніцамі даходу для ляхавіцкай парафіі былі:

1) Прыбытак ад земляробства. Дакладных лічбаў даходу парафіі ад земляробства ў вядомых актах візітацыі не прыводзіцца. Аднак трэба меркаваць, што, маючы 5 валок зямлі, ляхавіцкая парафія мела ад іх апрацоўкі і істотны даход, вышэйшы за сярэдні ўзровень (па суседніх дэканатах гэта 100–300 злотых у год [3, с. 78]).

2) Фундушам Яна Караля Хадкевіча вызначаўся для прыхода сталы даход. Складаў ён 50 коп грошаў з капшчызны (піцейны падатак, які спаганяўся за выраб і продаж алкаголю) Ляхавіцкага графства.

3) Прыбытак ад пляцаў. Жыхары, чыі сядзібы знаходзіліся на царкоўных пляцах у Ляхавічах, мусілі выплачваць грашовыя павіннасці на карысць прыхода. На жаль, расклад павіннасцей у дакументах не пазначаецца.

4) Бровар. Ляхавіцкі прыход меў уласны бровар, дзе адбываўся вольны (без выплаты падаткаў) выраб алкагольных напояў.

Такім чынам, толькі стаўшы прыходам у тытулярнай рэзідэнцыі магнатаў, ляхавіцкі праваслаўны (уніяцкі) прыход атрымаў ад уладароў маёнтка істотнае матэрыяльная забеспячэнне рознага кшталту (зямельны надзел, пляцы ў горадзе, выплаты на сваю карысць). Агульныя ўладанні ляхавіцкай царквы ў параўнанні з іншымі парафіямі дазваляюць аднесці яе да заможных прыходаў ВКЛ.

Маючы неблагое матэрыяльнае забеспячэнне, прыход ў Ляхавіцкім графстве меў падставы для дзейнасці і ажыццяўлення сацыяльна-культурных функцый ў маёнтку. Дзейнасці прыхода Ляхавіцкага графства ў сацыяльным рэчышчы – трыманне школы, дабрачынных устаноў (шпіталя) – у XVII–XVIII ст. не выяўлена. Асноўную дабрачынную дзейнасць у ляхавіцкім маёнтку ажыццяўляў Каталіцкі Касцёл. Але адзначым, што ў 1793 г. пры ляхавіцкім прыходзе было закладзенае царкоўнае брацтва [5, арк. 68–70] (дзейнічала ў наступныя гады [6, арк. 28–29]), што стварала падмурак для дабрачыннай дзейнасці. Галоўная дзейнасць ляхавіцкага прыхода была скіраваная на захоўванне мастацкай спадчыны і фармаванню культурна-рэлігійнага асяродку. Прыход стагоддзямі назапашваў каштоўныя ўзоры мастацкай спадчыны. Інтэр'еры ляхавіцкай царквы былі багата дэкараваныя і ўпрыгожаныя сніцарскай працаю. У зборах знаходзіліся ўзоры ўнікальнага іканапісу, злотніцкія вырабы літургічнага посуду і культавых рэчаў, творы ліцця і кавальства, разнастайныя і шматлікія ўзоры мастацкага ткацтва. Ляхавіцкая царква захоўвала цудадзейны абраз, мела вялікі кнігазбор, што рабіла горад цэнтрам культурна-рэлігійнага асяродку [1, с. 131–132; 5, арк. 68–70; 6, арк. 28–29; 10; 12]. Прэстыжны прыход надаваў прэстыжу маёнтку і адпаведна – яго ўладару.

Аднак нягледзячы на сваю статуснасць, прыход у Ляхавічах у кан. XVIII ст. быў ліквідаваны. Падчас чарговай візітацыі 29 красавіка 1784 г. будынак ляхавіцкай царквы быў прызнаны нягодным для выкарыстання і царква была зачыненая [5, арк. 68–70]. Часова ляхавіцкі прыход пераносіўся ў в. Падлессе, дзе на месцы філіяльнай капліцы (пабудаваная па фундацыі графа Георгія Сапегі ў 1743 г. [10]) была ўзведзеная царква з тытулам Св. Троіцы і Св. Апосталаў Пятра і Паўла. У саміх жа Ляхавічах было вырашана пабудаваць новую царкву, дзеля чаго святару было дазволена выкарыстоўваць будаўнічы матэрыял з лясных угоддзяў Ляхавіцкага графства. Аднак праект застаўся не здзейсненым. Верагодна, гэта наўпрост звязана з асобаю ўладара Ляхавіцкага графства – Віленскім каталіцкім епіскапам І. Масальскім. Дададзім, што цягам XVII–XVIII ст. можна заўважыць змены ў веравызнанні сялянства, якія свядома пераходзілі ў каталіцызм (гэта тэндэнцыя прасочваецца па метрычных кнігах касцёла [7; 8], маюцца звесткі ў актах візітацыі [13, арк.

105–111]. Дадзенаму працэсу спрыяў не толькі Касцёл, але і шляхта каталіцкага веравызнання [2]. Тым не менш, перанос прыходу з горада ў вёску (фармальна, прыход у вёсцы Падлессе ў дакументах называўся Ляхавіцкім) не паўплываў на яго стан: за царквою захоўвалася маёмасць, крыніцы даходу, падтрымліваўся культурны статус.

Такім чынам, разгледзеўшы стасункі ўладароў Ляхавіцкага графства з Ляхавіцкім прыходам можна адзначыць наступнае:

1) Як толькі, перайшоўшы ва ўладанне прадстаўнікоў магнатэрыі, ляхавіцкі маёнтак стаў тытулярным і набыў статус рэзідэнцыі, мясцовы прыход атрымаў шчырае матэрыяльнае забеспячэнне ад уладароў графства. Гэта вывела прыход на ўзровень заможных у маштабах ВКЛ;

2) Дзякуючы матэрыяльнаму забеспячэнню, прыход займеў падставы для ажыццяўлення сацыяльна-культурных функцый ў маёнтку, што рабіла горад цэнтрам культурна-рэлігійнага асяродку ВКЛ. Прэстыжны прыход быў атрыбутам тытулярнага маёнтка як рэзідэнцыі прадстаўнікоў пануючай эліты. Праз сваю заможнасць і культурную значнасць царкоўная ўстанова здзяйсняла ў маёнтку рэпрэзентацыйныя функцыі, надавала прэстыжу ўладару маёнтка.

3) Да кан. XVIII ст. прыход губляе сваё рэпрэзентацыйнае значэнне. Захоўваючы сваю маёмасць і падтрымліваючы культурны ўзровень, прыход з горда пераносіцца ў вёску (фармальна – часова, але на практыцы царква ў Ляхавічах так і не была адбудавана). Гэты факт сведчыць аб тым, што на той час уладар маёнтка (на той час Віленскі епіскап) не быў зацікаўлены ў наяўнасці прыходу грэчаскага абраду ў сваёй рэзідэнцыі. Варта засяродзіць увагу і на тым, што хоць уніяцкае веравызнанне было дамінуючым сярод насельніцтва маёнтка, пазіцыі Царквы ў кан. XVIII ст. не былі моцнымі: адзначаецца малая доля ўніятаў сярод месцічаў, заўважаецца тэндэнцыя да пераходу ў каталіцызм сярод сялян.

ЛІТАРАТУРА

1. *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: зб. дак-таў / склад. Дз. В. Лісейчыкаў. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2009. – 270 с.*
2. *Камунтавічэне, В. Каталіцкія парафіі Слонімскага дэканата Віленскага біскупства ў XVII ст. / В. Камунтавічэне. – [Электронны рэсурс] / Беларускі Гістарычны Агляд. – 2004. – Т. 11. Сш. 1–2. – Рэжым доступу: http://www.belhistory.eu/vajda-kamuntavichene-katalickiya-parafii-slonimskaga-dekanata-vilenskaga-biskupstva-%D1%9E-xvii-st/ – Дата доступу: 23.06.2016.*
3. *Лісейчыкаў, Дз. В. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. / Дз. В. Лісейчыкаў. – Мінск: «Медысонт», 2011 – 198 с.*
4. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – КМФ. 18. Воп. 1. Спр. 39.*
5. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 41248.*
6. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 136. Воп. 1. Спр. 41258.*
7. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 937. Воп. 4. Спр. 207.*
8. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 937. Воп. 4. Спр. 208.*
9. *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 1730. Воп. 1. Спр. 39.*
10. *Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 823. Оп. 3. Д. 604.*
11. *Скеп'ян, Н. Пачаткі будаўніцтва прыватнаўласніцкіх мураваных замкаў у Вялікім Княстве Літоўскім / Н. Скеп'ян // Магнацкі двор і сацыяльнае ўзаемадзеянне (XV–XVIII ст.): зборнік навуковых прац / рэдкал.: А. М. Янушкевіч (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2014. – С. 54–63.*
12. *Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA). – F. 634. V. 3. Nr. 144.*
13. *Vilniaus universiteto biblioteka (VUB). – F. 57. V. Б53. Nr. 41.*

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ (1940–1950-ЫЕ ГГ.)

Н. Н. Козлова
Гомельский государственный колледж искусств им. Н.Ф. Соколовского
Гомель, Беларусь
E-Mail: natali.semenowa@tut.by

На основании материалов полевых экспедиций и архивных документов, в статье проанализирована деятельность православных общин региона в неблагоприятный период конфессиональной истории, описано взаимодействие между госструктурами и прихожанами. Выявлены имена уполномоченных, государственных служащих, клириков, членов церковных советов.

Ключевые слова: конфессиональная история, священнослужители, церковные советы, уполномоченные Советов по делам РПЦ, культовые здания, приходские общины.

Два послевоенных года роль церкви в обществе была достаточно стабильной, т.к. государство оценило ее роль в деле поддержания патриотизма народа. Однако, после освобождения Беларуси, начался возврат зданий, переоборудованных под церкви в период войны. В контексте новой конфессиональной политики, с 1948г. по 1953г., в Белоруссии было изъято 87 культовых зданий (в основном приписных), из них - 53 находились в восточных областях [1, с. 238]. На Гомельщине было закрыто 21 культовое здание, т.к. в начале 1948г. насчитывалось **67** приходов, а в ноябре 1953г. – уже **46** [2, л. 70], причем среди них были не только приписные, но и самостоятельные приходы в: Еремино, Кравцовке, Глыбоцком, Нивках Тереховского района; Свиридовичах, Бронном, Артуках Речицкого района; в Гомеле были изъяты Новобелицкая и Георгиевская церкви [3].

Однако, *мощные* общины, совместными усилиями клириков и прихожан отстояли приходы, среди них**:** Носовичская Тереховского района, Шиховская Стрешинского района, Чечерская, Жлобинская, Лоевская и Добрушская [3]. Согласно отчету уполномоченного Е. Ф. Цуканова «… к активным общинам следует отнести Ереминскую, Поболовскую, Рогачевскую… три небольших общины в Журавичском районе, объединенные монахом Е. Шемелевым… Дубровскую Тереховского района, также общины в Артуках и в Свиридовичах Речицкого района, в которых трудится Барсук Леон, и Холмечскую…» [4, л. 147–161, 167, 184, 189]. Мощная Журавичская община купила дом для молений, вмещающий 300 человек; в молельных домах приобретенных Ветковской и Ново-Дятловичской общинами собирались до 400 прихожан [5, л. 71]. Собственными силами и на свои средства были построены церкви в Уваровичах [5, л. 10] и Шарпиловке Лоевского района [5, л. 22]. К числу *слабых* приходских общин следует отнести приходы в Черетянке, Бобовичах, Новых Дятловичах, Кравцовке, Заспе, Демеховском молитвенном доме, в которых очень часто (6–9 человек за два года) менялись священники [6, л. 48].

Была выработана строгая схема при национализации церковных зданий и ликвидации общин: первоначальное решение принимали местные органы власти – райисполкомы, затем их утверждали Областные Советы депутатов трудящихся. Далее, Председатель Н. Абраменко и Секретарь Гомельского Областного Совета депутатов трудящихся Н. Анищенко обращались с просьбой об утверждении их решения в Республиканский Совет по РПЦ и Совет Министров (без согласия которых данные решения были недействительными). За нарушения схемы, уполномоченным делались замечания, прихожане могли их оспорить [7, л. 92]. Уполномоченные, рассматривая заявления о возврате зданий, всегда учитывали от какого количества верующих они исходят. Если этого добивалось небольшая часть приходского актива, часто пускали в ход психологические и административные методы давления: убеждения, скрытые угрозы, штрафы; переизбрались церковные советы. Так, «…за сохранение церкви в д. Уть ходатайствовали 37, а в Усохо-

Буде – 80 прихожан, за Урицкую – 137, за Стрешинскую церковь поставили подписи 120, Довск – Кривск – 150 верующих…. за Носовичский приход боролись 203 гражданина, за Речицкий – 290… за Стрешинскую – 297 верующих… о чем свидетельствуют их открытые подписи… они обращались по 7–8 раз в многочисленные инстанции» [8, л. 94, 98, 103

Историю *Носовичской* церкви Тереховского района можно рассматривать как святотатство. Церковь была «…самовольно закрыта в декабре 1944г. местными властями, при попустительстве уполномоченного И. А. Горелова, с нарушением Постановления от 1.12.1944г. № 1643–486-с. «О молитвенных домах и православных церквях». После многочисленных жалоб прихожан, уже в 1945г. церковь была вновь открыта…» [9, л. 11, 14]. Однако, для культового здания освободили часть возвращенного здания, а в его кладовой был размещен зерносклад. От имени 203 прихожан, священник И. М. Матвеенко, члены церковного Совета Т. М. Вергунов, его заместитель М. Б. Демьянов и члены правления сообщали об антисанитарном состоянии церкви в: Тереховский райсовет, Гомельский горисполком, Президиум Верховного Совета БССР, Совет по делам религий «…несмотря на Постановление Уполномоченного по делам РПЦ № 112 от 24.10.1947г…. о немедленном освобождении церкви ... она по-прежнему в бедственном положении: Евангелие и ризы поедаются крысами, Святой престол и антиминс загажены крысиным пометом, мыши поедают Святые таинства, покрывала и плащаница испорчены…у нас есть типовой договор с райисполкомом, с 1945 по 1948 гг. мы уплачиваем налог, страховку и земельную ренту» [10, л. 34, 35, 38–73]. Несмотря на решение о недопустимом соседстве Республиканского Совета по делам РПЦ, в результате противостояния, в 1949г. церковь все же была закрыта. Затем, приходская община стала арендовать небольшой дом для молитвенных целей, а в 1951г. купила его. Обеспокоенные судьбой старинной церкви, прихожане обращались с просьбами о ее возвращении во все инстанции, вплоть до 1954г. «… церковь используется не по назначению и разрушается… в ней хранится зерно, лесоматериалы…» [5, л. 6, 8, 9]. Т.о., культовое здание было изъято, однако приход был сохранен.

Т.к., *Лоевская* община построила молитвенный дом без разрешения райисполкома, Гомельский Облсовет депутатов трудящихся решил национализировать здание и ликвидировать общину «…церковь малодоходна, 13 месяцев не действует, в ней служит по совместительству А. Попович, назначенный Питиримом… Однако, Республиканский Совет по делам РПЦ, отменил это решение, учитывая отсутствие близлежащих действующих церквей и ходатайства верующих о сохранении прихода [3], [4, л. 165, 173, 280, 287, 290, 296]. Следует отметить, что «… к 1954 г., приход стал одним из самых сильных в регионе … за время трехлетней службы *Латушко Петра* посещение Лоевского молитвенного дома увеличилось… на пожертвования верующих, он капитально отремонтировал общинный дом, вмещающий до 500 человек… от Латушко все верующие в восторге…» [5, л. 15].

История сохранения *Жлобинского* прихода демонстрирует и стойкость веры и гибкость действий госструктур. **«**… Жлобинская православная община нанимала дома в 3 разных районах города…затем сама купила молитвенный дом у гражданина Свердлова, и расширила его площадь на 2,7 м… учитывая это незначительное, **но** нарушение… Горсовет решил запретить службы… а Горисполком и т. Онипко пытаются этот дом теперь отнять и нарушить Постановление 1945г... об изъятии церквей» [5, л. 9, 10]. «…для переоборудования дома и для того чтобы помолиться верующие приходили за 7 верст…среди них бесплатно трудились даже пожилые …72- летний Винарский Викентий» [5, 12] Тогда «… бессменный зампредседателя церковного Совета Щукина Варвара Александровна начала писать во многие инстанции о необходимости сохранении прихода…» [4, л. 170, 171], [5, л. 14]. Представитель Республиканского Совета РПЦ Семенов Г.И., приезжал в Жлобин для урегулирования конфликта местных властей с Благочинным и настоятелем Жлобинского молитвенного дома Ждановичем Адамом и активным церковным Советом [5, л. 9, 11]**.** Было решено «…дом куплен на основе

действующего законодательства….поэтому Народный суд отменил решение Горсовета, как противоречащее закону… молитвенное здание вернули приходской общине…» [11, л. 45–47]. Следовательно, в случае оформления документов на основании действующего законодательства о культах, верующим удавалось отстоять приходы. Авторитетность личности *А. Ждановича* подтверждает следующая информация «… В феврале 1954 года на похороны Жлобинского благочинного прибыло 9 священников… они возглавили огромную процессию из 6000 верующих, прошедшую по всему городу…. выглядело как манифестация…. значит районное руководство антирелигиозной работы среди населения Жлобина не ведет [5, л. 13, 14].

Добрушский молитвенный дом был опечатан за нарушение правил застройки [5, л. 3], его изъяли без согласия Республиканского Совета РПЦ, грубо нарушив вышеуказанное постановление об изъятии [11, л. 4]. После многочисленных обращений церковного совета его открыли для прихожан 6.10. 1949г. [4, л. 220]. Уполномоченные докладывают «…при неверном закрытии наблюдается обратная реакция – верующие активизируются, что наблюдалось в Огородне-Кузьминичской; в Крупце; в Корме; в Добруше… так, община в Огородне-Кузьминичской сама купила молитвенный дом за 28 тысяч рублей…» [4, л. 185]. Активные прихожане Жлобинской общины (Щукина В.) и Стрешинской (Медюлянова М.) совершали неодонократные поломнические поездки в Киев **[**5, л. 22].

Шиховскую церковь Стрешинского района после изъятия, верующие отстояли благодаря мощной приходской общине и Медюляновой Меланье (1896 г. рождения)… которая писала многочисленные жалобы в Москву, сообщая о массовом недовольстве верующих об отсутствии культовых зданий в районе [5, л. 20, 22]. В Стрешине же (тогда райцентре), несмотря на отстаивание прихода 297 религиозными активистами, приход был закрыт. Власти мотивировали его изъятие ненадобностью 2 церквей в малонаселенных пунктах [3]**, с**праведливости ради следует отметить, что высокодоходным Шиховской приход не был [3]**, [**7, л. 65].

После решения об изъятии *Чечерской* Спасо-Преображенской (древнейшей в регионе, построенной в 1783г.) церкви, в ней находилось зерно и товарно-материальные ценности райпотребсоюза [4, л. 256]. Верующим Чечерска предлагалось посещать действующую (находящуюся в 20 км) Дудичскую церковь. Однако, 15 июня 1946г., церковному совету удалось подписать типовой договор с исполкомом Совета Депутатов о передаче в пользование прихода Преображенской церкви. Православная община и протоирей Иоанн Пищиков, с 1945г. до 1953г., ходатайствовали во все инстанции о возвращении церкви. Даже гомельский уполномоченный Е. Ф. Цуканов (рьяно закрывавший церкви региона) поддерживал их «… здание сохранило церковный вид… можно вернуть верующим [4, л. 250]. Вместе с тем, здание храма было освобождено местными властями, только после третьего напоминания зампредседателя Совета Министров СССР т. Ураловой [3]. Большое значение имело осознание необходимости сохранения жемчужины историко – культурного наследия страны, выполненной по основным канонам классицизма. Храм приняли церковный староста Чумаков и его настоятель, один из самых ярких клириков региона, протоирей *Иоанн Пищиков,* трудившийся в нем *с 1915 г. до 1953 г.* Во многом благодаря его трудам, храм пережил все катаклизмы XX века и был возвращен верующим. Следует отметить, что «…после возвращения … прихожанами был в кратчайшие сроки проведен ремонт… 3 тыс. прихожан было засвидетельствовано на первой службе…» [5, л. 11]. На литургии приходили православные из близлежащих деревень и даже Кормянского района [5, л. 30].

Вместе с тем, несмотря на ходатайства во все инстанции, мощным Речицкой [10, л. 142–222] и Дубровской (Тереховского) [4, л. 147–161], общинам не удалось отстоять культовые здания [3]. Однако, Речицкая община и яркий священник Гомельщины М. Кротт, сохранили мощный приход. Согласно отчета гомельского уполномоченного В. Лобанова «…верующие долго боролись за разрешение покупки большого (площадью 90

кв.м) молитвенного дома… который не вмещал желающих в Двунадесятые праздники…т.к. количество верующих в районе было велико…»[5, л. 2, 3, 62].

Таким образом, данный период выявил послевоенное изменение отношения власти к церкви, направленное на уменьшение её роли в обществе. Уполномоченные Совета по делам РПЦ порой отступали под напором требований верующих, но будучи частью системы не были в состоянии ей противодействовать. Они осознавали, что нельзя вести работу грубыми, административными методами, т.к. это вызывает массовое недовольство верующих [5, л. 4]. Задокументированные случаи свидетельствуют о том, что активисты, обращаясь за помощью к высокопоставленным лицам в Москве, не боялись последующих преследований за свою деятельность. Только в первом квартале 1954г. поступило 19 ходатайств об открытии церквей [5, л. 61]. Такими неравнодушными людьми организовывался сбор пожертвований на уплату налогов, содержание и ремонт молитвенных зданий. Они спасали их от разрушения и разграбления, благодаря им церкви функционировали десятилетия в неблагоприятный период конфессиональной истории. Прихожане и священники преумножали православные традиции региона, и не позволили полностью искоренить веру из людского сознания, что доказывает очевидный Религиозный Ренессанс XXI века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Канфесіі на Беларусі, Мн.:Экаперспектыва, 1998 – 340 с.
2. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф. 951. Оп.2. Д. 5
3. Архивные материалы Церковно – Исторической Комиссии (ЦИК)
4. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф.951. Оп.1. Д. 22
5. Гос. архив Общ. Объед. Гом. Области. Ф.144. Оп. 61. Д.73
6. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф.951.Оп.2. Д.13
7. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф.951.Оп.2. Д.20
8. Нац. архив Респ. Беларусь Ф. 951.Оп.2. Д.11
9. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф. 951.Оп. 2. Д.2
10. Нац. архив Респ. Беларусь Ф. 951. Оп.1. Д.15
11. Нац. архив Респ. Беларусь. Ф. 4п2. Оп.62. Д.39
12. Гос. архив Общ. Объед. Гом. Области. Ф.144. Оп 60. Д.8

ПРАКТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В АДМИНИСТРАТИВНОЙ СФЕРЕ (1935–1939 ГГ.)

А. С. Калинина
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: annak299@gmail.com

Одним из направлений антирелигиозной политики советского государства во второй половине 1930-х гг. являлось административное давление на религиозные общества и служителей культов. Цель данного доклада – наряду с характером и содержанием методов государственного администрирования в религиозной сфере выявить степень и формы ответной реакции православного населения на административное воздействие органов власти в БССР.

При обращении к вопросу о методах административной политики государства в области религии следует отметить, что местными властями наиболее часто практиковались отказы в регистрации священнослужителей на приходы, «временное» изъятие молитвенных зданий под складские помещения и закрытие церквей «по требованию большинства населения». Отказы в регистрации служителей культа могли быть совершенно немотивированными, необоснованными и вследствие этого непонятными для верующих, о чем свидетельствует ряд документов, например, заявление церковно-приходского совета (далее – ЦПС) Успенской церкви г. Кричева от 1 января 1935 г. [20, л. 15–15об.], заявление ЦПС Свято-Николаевкой церкви с. Романовичи Гомельского района от 26 июля 1935 г. [3, л. 24–24об.]. В других ситуациях власти ссылались на ряд причин, с их точки зрения, достаточных, чтобы не допустить священнослужителя к исполнению своих пастырских обязанностей. Так, обновленческий священник Сергий Миркович, поясняя благочинному в письме от 14 января 1935 г., почему Наровлянский районный исполнительный комитет (далее – РИК) отказался зарегистрировать его в с. Белая Сорока, перечисляет следующие причины: 1) «политически неблагонадежная» обстановка в селе – «дело Гитлеровцев, в котором замешан священник Березовский», 2) «будто бы 70% населения против церкви», при этом автор письма замечает, что церковная община пригласила его и выплатила все государственные повинности по церкви на 1935 г.; 3) близость военного городка, находящегося в 4 верстах от храма; 4) условная судимость самого Мирковича [20, л. 16–16об.]. Автор письма считал вышеизложенные причины недостаточными для отказа в регистрации, полагая действия местных властей незаконными, и указывал на распространенность данной практики в других местах [20, л. 17].

Анализ вышеприведенных документов показывает, что действия властей носили политический и идеологический характер, основываясь на сталинской концепции «обострения классовой борьбы по мере строительства социализма» в СССР и «контрреволюционной сущности» религиозных организаций. Как правило, такая позиция властей открыто верующим не объявлялась: это означало бы признание притеснения свободы вероисповедания и гонений «за веру», несостоятельности и политизированности принципа отделения церкви от государства. Верующих ставили непосредственно перед фактом отказа в регистрации либо выставляли условия (например, ремонт церковного здания), только при соблюдении которых становилось возможным допустить регистрацию священнослужителя [13, л. 308].

В том же русле протекала практика административного изъятия храмов, причем допускалось применение как формально законных, так и явно противозаконных мер. Здесь показательным примером является история с Любоничской церковью Кировского района, при изъятии которой власти использовали весь доступный им арсенал приемов административного воздействия.

В августе 1935г. по предварительной договоренности церковной пятерки с РИКом храм был изъят для «временного» использования под складское помещение (хранение зерна) сроком до 1 октября 1935 г., причем культовое имущество было переписано и оставлено на хранение в церкви. Однако впоследствии храм верующим не возвратили, все имущество при этом было изъято сельсоветом и РИКом. Пятерка неоднократно подавала ходатайства о возврате церкви, но они не были удовлетворены ни РИКом, ни Центральным исполнительным комитетом (далее – ЦИК) БССР. В марте 1937 г. пятерка предприняла еще одну попытку добиться справедливости и начала собирать подписи за открытие церкви [17, л. 14].

Тогда местная парторганизация подвела под действия властей законное основание – так называемое «требование большинства трудящегося населения» закрыть храм, однако при этом сбор подписей за изъятие церкви приобрел противоправные формы: директор Любоничской школы «дал установку собирать подписи среди учащихся, начиная с 1-го класса», а заведующий соседней школой сам расписывался за первоклассников, старших детей (4 класс) задерживал в школе до позднего времени, пока они не соглашались включить свои имена в список [17, л. 15].

В другом случае (1936 г., Прибытковский сельсовет Гомельского района) местные партийные работники после ремонта верующими приходской церкви «организовали кампанию по закрытию церкви и организации в этом помещении звукового кино» [17, л. 308]. При этом «было собрано 628 подписей из 806 общего количества граждан, пользующихся правом голоса» [17, л. 308].

Согласно архивным данным, политика изъятия церквей в БССР осуществлялась успешно: если по сведениям на 1935 г. на территории республики в пользовании православных верующих находилось 162 «религиозных строения» [12, л. 81–82], то на дату 20 декабря 1936г. действовало уже только 74 церкви (из них «староцерковной» ориентации – 42, белорусской автокефальной – 26, обновленческой – 6) [18, л. 56], «по ходатайству граждан» за 1936г. была закрыта 81 церковь [14, л. 394]. В ряде районов БССР не осталось ни одной действующей церкви, например, в Заславском районе, где 4 из 7 существующих церковных зданий были переданы для переоборудования под склад, электростанцию или клуб «по ходатайству колхозной массы», остальные стояли закрытыми [16, л. 83].

В августе 1937 – ноябре 1938 гг. устоявшаяся практика административного изъятия церквей была дополнена жесткими репрессивными мерами. С одной стороны, за любым молитвенным зданием окончательно закрепляется идеологический ярлык «рассадника контрреволюционной работы», подлежащего скорейшей ликвидации. Например, в августе 1937г., Могилевским городским комитетом (далее – горком) КП(б)Б было принято решение все кампании по изъятию молитвенных зданий в городе предварять идеологически выдержанными докладами «Каму служаць папы, ксяндзы і равіны» [5, л. 304]. При этом видимость законности и соблюдение всех внешних формальностей сохранялись: к примеру, на заседании Бюро Витебского горкома КП(б)Б 11 октября 1937 г. был вновь прописан и утвержден порядок изъятия всех молитвенных зданий в г. Витебске. Согласно постановлению, перед изъятием молитвенных зданий города всем секретарям партийных комитетов и партийным организаторам необходимо было «провести соответствующую политическую работу среди рабочих масс города по сбору подписей среди рабочих за закрытие церквей, костелов и синагог, которые являются рассадником контрреволюционной работы в городе», после чего подписные листы «оформить через Президиум Горсовета, … поставить вопрос перед ЦИК БССР на предмет утверждения» [2, л. 309].

С другой стороны, согласно данным докладной записки, предоставленной народным комиссаром (далее – нарком) внутренних дел БССР А. А. Наседкиным в Центральный комитет (далее – ЦК) ВКП(б) 24 июня 1938 г., «функционирование церквей в БССР прекратилось в 1937 и 1938 гг., главным образом, вследствие арестов духовенства за активную антисоветскую деятельность», в то время как «значительная часть недействующих церквей формально не закрывались, от верующих не изымались и от ряда церквей ключи находятся у церковного актива» [18, л.68]. Иными словами, в ходе массовых репрессий 1937–1938 гг. и повсеместной ликвидации духовенства как «контрреволюционного элемента» необходимость даже в формальном соблюдении законодательства при изъятии церкви отпадала.

Закрытие храмов по причине «контрреволюционной деятельности попа» осуществлялось и ранее 1937 г., как это произошло, например, со Свято-Николаевской церковью[1] Козыревского предместья г. Минска в 1935 г.; в том же Заславском районе 2 из 7 церквей также не функционировали по вышеупомянутой причине [16, л. 83]. Однако именно во второй половине 1937–1938 гг. закрытие храмов в связи с арестами духовенства приобрело массовый характер. В результате, по сведениям А. А. Наседкина, на дату 21июня 1938 г. «имелось действующих церквей – 2, одна в г. Орше и одна в г. Мозыре» [18, л. 56]. Ряд храмов, по предложению наркома, следовало открыть для «быстрейшего нанесения оперативного удара по антисоветскому церковному активу и для антирелигиозного разложения отсталых религиозных масс» [18, л. 77]. Вероятно, после этого в некоторых церквях в течение 1938 г. богослужения были возобновлены, так как в докладной записке «О состоянии антирелигиозной пропаганды по Гомельской области по состоянию на 15 мая 1939 г.» упоминается о пасхальном богослужении в церкви по Комсомольской улице г. Гомеля [19, л. 181]. Последний действующий храм, находившийся в г. Бобруйске, был закрыт 24 июня 1939 г. [10, с. 221], после чего официально действующих церквей на территории восточной части БССР не оставалось вплоть до начала Великой Отечественной войны [9, с. 71].

Следует отметить, что в 1935 – первой половине 1937 гг. православные верующие в ряде районов продолжали попытки сохранить и наладить церковную жизнь, действуя в рамках советского законодательства. При этом на протяжении 1935 г. фактов церковной активности верующих встречается относительно немного: помимо представленных ранее 2 прошений о регистрации священнослужителей и попыток церковной пятерки вернуть «позаимствованный» под зернохранилище Любоничский храм, в архивных документах зафиксирован еще 1 случай в Лельчицком районе Мозырского округа, произошедший в декабре 1935 г. Согласно сведениям, бывший церковный староста и другие верующие «проводили работу по сбору денег на погашение налогов за Буйновичскую церковь и которую хотели возвратить опять для верующих» [4, л. 192]. Среди причин подобной незначительной активности верующих в 1935 г. необходимо выделить следующие: во-первых, известно, что люди из страха перед репрессиями в отношении наиболее деятельных «церковников» не хотели брать на себя обязанности по управлению приходом; во-вторых, характер документов, отражавших состояние церковной жизни православного населения в БССР во второй половине 1930-х гг., меняется: значительная часть документов за 1935–1936 гг. как в центральных, так и в региональных архивах Республики Беларусь сфокусирована на «поисках и разоблачении троцкистско-зиновьевских врагов и шпионов» в ущерб вопросам антирелигиозной пропаганды и агитации. Возможно, именно в связи с этим информация о деятельности «церковников» в документах 1935–1936 гг. практически не встречается, особенно в сравнении с периодом активизации атеистической пропаганды

[1] Архиепископ Феофан (Семеняко) и некоторые представители духовенства и мирян Свято-Николаевского прихода Козыревского предместья г. Минска были арестованы в 1935 г. по обвинению в «создании контрреволюционной церковно-монархической организации» [10, с. 179]. Все «участники» получили разные сроки заключения в исправительно-трудовых лагерях, наиболее, по мнению НКВД, «антисоветски активные» (архиепископ Феофан (Семеняко) и диакон Агафий (Комяго), находясь в заключении в лагере, были расстреляны в рамках «кулацкой операции» 1937–1938 гг. [10, с. 182].

и форсированной коллективизации 1929–1930 гг. и усилением антирелигиозной деятельности государства в 1937 г.

Информация о попытках противодействия православных верующих политике административного изъятия молитвенных зданий в 1936 г. и других формах церковной активности содержится в архивных документах за 1937 г., усиление антирелигиозной тематики в которых обусловлено неожиданными и неудовлетворительными по п. №5 «Религия» результатами всесоюзной переписи населения[1] и усилением гражданской и религиозной активности верующих в связи с принятием Конституции СССР 1936 г.[2] О попытках реализации своих конституционных прав духовенством и верующими СССР в вопросе о возвращении изъятых административным путем молитвенных зданий свидетельствуют как данные докладной записки председателя Комиссии культов ЦИК СССР П. А. Красикова «О состоянии религиозных организаций» от 1 сентября 1936 г., так и многочисленные факты, зафиксированные в архивных источниках Беларуси.

В частности, П. А. Красиков в своей докладной отмечает факт роста общего числа заявлений и жалоб верующих на союзном уровне: «После опубликования проекта новой Конституции количество жалоб увеличилось и изменился их характер ... Почти в каждом имеются ссылки на 124 и 125 статьи Конституции. Тон заявлений стал требовательнее, настойчивее». Далее председатель пишет, что ходатайства об открытии церквей, «закрытых под склады, не используемых ни под какие цели… и церквей, в которых просто административным путем были запрещены религиозные обряды», стали «повседневными» [21, с. 304].

Ситуацию в БССР по данному вопросу освещает докладная записка «О состоянии антирелигиозной пропаганды в Белоруссии» за 1937 г., составленная заведующим отделом партпропаганды и агитации ЦК КП(б)Б т. Сигналовым на имя секретарей ЦК КП(б)Б А. Волкова, А. Левицкого и В. Потапейко. В самом начале докладной автор отмечает, что «церковники всех мастей, пытаясь использовать широчайшую демократию, данную сталинской Конституцией и всемерно искажая Конституцию, бешено активизируют свою подрывную контрреволюционную деятельность в подготовке к выборам в верховный совет СССР» [14, л. 393]. Описывая общее положение «религиозных культов» в БССР, Сигналов приводит следующие факты: всего по «ходатайству трудящихся» в 1936 г. было закрыто 112 домов культов, при этом заявлений верующих об открытии молитвенных зданий поступило 235, в том числе об открытии церквей 158 заявлений из 51 района, в то время как закрыта по ходатайству трудящихся 81 церковь [13, л. 393–394].

Можно также привести некоторые другие, косвенные данные об активизации в 1936 г. верующих БССР в деле сохранения церквей под влиянием проекта новой Конституции. Вероятно, уверенностью в соблюдении властями нового законодательства объясняется высокая активность и настойчивость верующих, проявленные ими в попытках вернуть Прибытковскую церковь в Гомельском районе, к которой Гомельский горсовет пообещал зарегистрировать священника взамен на ремонт храма. Несмотря на смету в 30 000 руб., «верующими был организован сбор средств и чрезвычайно быстрыми темпами церковь была отремонтирована» [13, л. 308]. Следует отметить факт сбора 400 подписей за открытие православного храма в Дзержинске с последующим отъездом двух прихожанок в Москву с ходатайством об открытии [10, с. 190].

Верующие продолжали отстаивать право на «свободу отправления религиозных культов» и в 1937 г. Например, церковная пятерка уже упомянутой Любоничской церкви

[1] Результаты всесоюзной переписи населения, проводившейся в январе 1937 г., показали, что 56% населения страны считают себя верующими, в том числе 42% - православными [7, 963].

[2] Проект новой Конституции для «всенародного обсуждения» был опубликован в газетах 12 июня 1936 г. Сама Конституция была принята 5 декабря 1936 г. Непосредственное отношение к религии имела 124-я статья Конституции, гласившая: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами», статья 125 гарантировала «свободу слова, печати собраний и митингов, уличных шествий и демонстраций» [8, с. 744].

стала собирать подписи за открытие храма в конце марта 1937 г., хотя церковь была изъята в 1935 г. [17, л. 14]. Сохранилась копия протокола заседания Комиссии по культам при ЦИК БССР за апрель 1937 г., в которой представлены сравнительно подробные сведения о подаче 38 заявлений от верующих различных исповеданий, касающиеся возврата молитвенных зданий и регистрации священнослужителей, в том числе 26 обращений со стороны православного населения [16, л. 51–56]. Наибольшее количество заявлений было подано из районов современной Могилевской (12) и Гомельской (8) областей, из Минской и Витебской – соответственно по 3. При этом 10 обращений поступило из городов и местечек, 16 – из сельской местности. В 12 случаях в качестве подателей заявлений указаны ЦПС или религиозные общины (товарищества), в 8 случаях – только верующие (прихожане), верующие и ЦПС в совокупности – в 3 случаях, заявления от конкретного лица (представителя или попечителя верующих) поступили в 3 случаях из 26. Следует отметить, что в 3 заявлениях было указано точное количество верующих (в том числе колхозников), желающих вернуть церкви: так, об открытии церкви в д. Болонов-Селец Быховского района ходатайствовали 1116 человек, из них 823 «верующих колхозника» [16, л.52], с заявлением о возврате Жлобинской церкви обратились 485 верующих, не считая членов ЦПС [16, л. 52], не менее 203 сельских жителей (включая 60 колхозников) просили о возврате церкви в Шкловском районе [16, л. 53]. В указанном протоколе значится и заявление церковной пятерки д. Любоничи [16, л. 54], свидетельствующее, что требование верующих достаточно быстро достигло центральных органов власти.

Следует отметить, что в некоторых случаях попытки верующих вернуть церковь перерастали в открытые конфликты с местными властями. В архивных источниках зафиксировано 3 факта выступлений верующих: в Дрибенском, Чаусском и Шкловском районах [18, л. 66; 11, с. 65]. Последний из них, произошедший в Ничипоровичском сельсовете на праздник Благовещения 7 апреля 1937г., подробно изложен в докладной записке «Об антисоветском выступлении в Шкловском районе 07.04.37г.», составленной инструктором отдела партийной пропаганды и агитации ЦК КП(б)Б т. Лакизо и адресованной секретарям ЦК КП(б)Б В. Ф. Шаранговичу и Д. И. Волковичу [15, л. 14–19]. Характерно, что во всех трех случаях попыток «захвата церквей» верующие были «спровоцированы» на выступления «путем контрреволюционного толкования Сталинской конституции» [18, л. 66]. В частности, верующие Ничипоровичского сельсовета требовали: «Открывайте церковь, потому что в Конституции написано, что церкви должны быть открыты» [15, л. 16].

Анализ представленных фактов позволяет сделать следующие выводы: в условиях административного изъятия молитвенных зданий в 1935 – первой половине 1937 гг. стремление верующих сохранить действующие церкви, характерное для первой половины 1930-х гг., превратилось в деятельность по открытию церквей, закрытых и не функционирующих сравнительно давно. Попытки возврата храмов в большинстве случаев осуществлялись через сбор подписей «за открытие церкви и регистрацию священнослужителя» с подачей в высшие государственные инстанции, проводившийся членами ЦПС среди верующего населения, редко – путем открытых выступлений. Случаи сбора подписей участились в связи с принятием Конституции 1936 г., положительно воспринятой верующими как действительная гарантия соблюдения принципа свободы совести в советском государстве. География церковной активности верующих охватывала все регионы БССР, при этом более чем в половине случаев инициативу по возврату храмов брали на себя церковно-приходские советы, хотя встречаются случаи массового участия верующих, в том числе верующих колхозников, в попытках открытия церквей.

О данной деятельности православного населения в период «Большого террора» 1937–1938 гг. точных сведений практически нет. Можно предположить, что в условиях, когда публичная активность в церковных делах служила поводом для органов госбезопасности занести человека, согласно оперативному приказу НКВД №00447, в разряд «наиболее активных антисоветских элементов из церковников» [1, с. 104] с

последующим арестом и приговором к расстрелу или 8–10-летней лагерной ссылке, возможность вернуть на законных основаниях храм, открыто продолжать участвовать в организации церковной жизни для верующих была исключена. Неизвестно также, принимал ли кто-либо из верующих участие в возврате тех 10–12 церквей, открыть которые в 1938 г. предложил А. А. Наседкин. Во всяком случае, изъятие последнего храма летом 1939 г. означало ликвидацию всех православных религиозных объединений, а значит, исчезли условия для легальной организованной деятельности верующих вокруг церкви.

Таким образом, содержание, методы и идеологическое обоснование политики административного давления государства на верующих во второй половине 1930-х гг. в целом не претерпели никаких значительных изменений: власти продолжали практиковать отказы в регистрации духовенства на приходы, изъятие церквей «по требованию большинства», административные запреты на проведение богослужений и т.д., основываясь на идее борьбы с религиозными организациями как «рассадниками контрреволюции».

Напротив, в реакции верующего населения БССР на административный гнет со стороны государства в эти годы наблюдается существенная динамика. Пика своей активности борьба верующих за возможность организации и сохранения церковно-приходской жизни через возврат храмов, регистрацию настоятеля на приход, возобновление регулярных богослужений достигает во второй половине 1936 – первой половине 1937 гг., что связано с обсуждением и принятием 5 декабря 1936 г. новой Конституции СССР, п.124 которой о «свободе отправления религиозных культов и антирелигиозной пропаганды» большинство населения восприняло как свидетельство положительных изменений в отношении советского государства к религии и церкви.

Участие верующих в сохранении церковной жизни на законных началах резко сокращается во второй половине 1937 – 1938 гг., что связано с участившейся практикой арестов духовенства и наиболее активной части верующих за открытую церковную деятельность с последующей ликвидацией большинства православных храмов как центров «антисоветского церковного подполья». Если в 1936 – первой половине 1937 гг. общее количество требований и ходатайств вернуть молитвенное здание, включая сбор подписей за открытие церквей, составило не менее 208 случаев, то во второй половине 1937 – 1939 г. зафиксировано только 2 случая административной активности православных верующих БССР (1 случай в 1938 г. и 1 – в первой половине 1939 г.) [18, л 70; 6, л. 8]. Легальная деятельность прихожан по организации церковно-приходской жизни окончательно прекращается с административным изъятием последней официально открытой православной церкви в БССР летом 1939 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вертикаль большого террора. История операции по приказу НКВД №00447 / М. Юнге, Б. Бонвеч, Р. Биннер. – Москва: РОССПЭН; Германский исторический институт в Москве, 2009. – 927 с. 21*
2. *Государственный архив Витебской области. – Фонд 102. – Оп.1. – Д.563. 28*
3. *Государственный архив Гомельской области. – Фонд 296. – Оп.1. – Д.361. 35*
4. *Государственный архив общественных объединений Гомельской области. – Фонд 3650. – Оп.2а. – Д.128. 50*
5. *Государственный архив общественных объединений Могилевской области (ГАООМог). – Фонд 6580. – Оп.2. – Д.3. 57*
6. *ГАООМог. – Фонд 9. – Оп.4а. – Д.42. 53*
7. *История России. XX век: 1894–1939 / под ред. А.Б. Зубова. – Москва: Астрель: АСТ, 2010. – 1023 с. 78*
8. *История Советской Конституции: (В документах). 1917—1956 / [Предисл., с. 3—36 и общая ред. проф. С. С. Студеникина]. – Москва: Госюриздат, 1957. – 1046 с.*
9. *Кривонос, Ф. Белорусская православная церковь в XX столетии: спецкурс лекций для Минской духовной семинарии / священник Феодор Кривонос. – Минск: Врата, 2008. – 255 с. 101*
10. *Кривонос, Ф. У Бога мертвых нет. Неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы) / Священник Федор Кривонос. – Минск: МФЦП, 2007. – 240 с. 102*

11. Маракоў, Л.У. Рэпрэсаваныя свяшчэнна- і царкоўнаслужытелі Беларусі 1917–1967. Энцыклапедычны даведнік у 2-х тамах. Лабяк – Яцкевіч. Т. 2 / Л.У. Маракоў. – Мінск: Беларускі Экзархат, 2007. – 656 с. 122
12. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.8989. 142
13. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.10972. 143
14. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.11834. 145
15. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.11852. 146
16. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.11853. 147
17. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.12035. 149
18. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.13219. 156
19. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.13928. 158
20. Национальный исторический архив Беларуси. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.562. 224
21. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Москва : Издательство Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – 352 с. 259

О ЦЕННОСТИ КНИЖНОГО ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ

Р. Н. Дождикова
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: dozhdikova@bntu.by

В «Повести временных лет» за 1037 год говорится о пользе учения книжного, благодаря которому человек мудрость обретает: «Велика ведь польза от учения книжного; книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это реки, напояющие вселенную, это источники мудрости, в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся, они – узда воздержания. Мудрость бо велика есть…» [1, с. 81–82]. О «сладости книжной» говорит и митрополит Иларион (XI век) в «Слове о законе и благодати» [1, с. 107].

Похвалу книгам воздаёт и некий монах (калугер) в Изборнике 1076 года, ибо учение «святых книг» (Священного писания) – источник (начатък) добродетели: «Доброе дело, братья, чтение книг для каждого христианина…<…> Конь управляется и удерживается уздой, праведник же – книгами. Не собрать корабля без гвоздей – не будет праведника без чтения книжного. Как пленник всегда думает о своих родных, так и праведник – о чтении книжном. Красота воину оружие и кораблю – паруса, так и праведнику – почитание книжное [1, с. 149]. Далее в «Слове некоего калугера о чтении книг» говорится о силе и мудрости книг, о том, что «источник добрых дел – в учении святых книг» [1, с. 150].

Как утверждает Ипатьевская летопись, Климент Смолятич (XII век), второй после Илариона Киевского митрополит славянского происхождения, «был книжник и философ, каких в Русской земле не бывало». В своём «Послании Фоме» он упомянул, что в своих письмах к князю Изяславу Мстиславовичу, пренебрегал «обычными для чтения сочинениями, излагал … Гомера, и Аристотеля, и Платона, которые были прославлены в греческих странах» [1, с. 180]. Климент Смолятич в «Послании» говорит о необходимости «тщательно вникать в Божественные писания», о духовном и иносказательном понимании книг Библии и Евангелия [1, с. 181–184].

Даниил Заточник (XII–XIII век) говорит о себе, что именно книги научили его мудрости: «Как пчела – припадая к различным цветам и собирая мёд в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех воды морские» [2, с. 399]. Мудрость для Даниила – не только результат неутомимого познания, но и источник творческой деятельности, условие справедливого осуществления власти.

Полоцкая княжна, просветительница, игуменья монастыря Святого Спаса в Полоцке Ефросиния Полоцкая (ок. 1101–1167) была первой женщиной, канонизированной русской православной церковью в 1547 году, причисленной к Собору Бел. Святых в 1984году [3, с. 597–598]. В 12 лет подстриглась в монахини и, «собирающи благыя мысли в серци своем, яко пчела сот», переписывала и, возможно, переводила с греческого языка, составляла летописи: «нача книги писати своими руками» [4, с. 57].

Для Ефросинии Полоцкой достижение идеала неразрывно связано со Словом Божьим и знаниями, содержащимися в книгах Священного писания, она говорила о значении «трех хлебов»: Слова Божьего, молитвы и книги: «Ими же утешается душа и сердце веселится» [4, с. 59].

Согласно Кириллу Туровскому (ок.1130–ок.1183), которого современники называли «Златоуст, паче всех воссиявший нам на Руси» [5, с. 9], большое значение в духовном самосовершенствовании человека принадлежит «сокровищу вечной жизни» – книжному знанию: «Ибо сладко-медвяный сот, и хорошо – сахар, обоих же лучше книжное знание: потому что оно – сокровище вечной жизни» [1, с. 193]. Идеи Кирилла Туровского о первостепенном значении в жизни человека книжных знаний, гуманитарной науки и

познания во многом предопределила развитие белорусского общества в направлении усиления духовности, литературы и науки.

К. Туровский подчеркивал значение Святого Писания в духовном развитии человека, ибо оно «и душу делает целомудренной, и на смирение направляет ум, и сердце на стремление к добродетели изостряет, и самого человека делает благодарным, и на небеса к Божьим заветам мысль устремляет, и к духовным трудам тело укрепляет, и пренебрежение к этой земной жизни, и богатству, и славе даёт, и все житейского мира печали отводит» [1, с. 193]. Необходимо «прилежно читать святые книги, чтобы, Божьим насытясь словом, вечной жизни несказанного блаженства достичь: если она и невидима, зато вечна и конца не имеет, прочна и недвижима» [1, с. 193].

К. Туровский призывает к тому, чтобы слово стало делом: «Давайте же не просто проговорим языком, написанное произнося, но, с рассуждением вчитавшись, постараемся делом исполнить это» [1, с. 193]. Духовных деятелей христианства он называет «умелыми строителями славного и очень честного дома», раскрывает социально-этический смысл и духовную миссию «монашеского чина» – дать человеку примеры жизни с Богом [6, с. 465]. «Монахи не монастырем славятся, но добродетелью монашеской» [7, с. 23]. В «Повести о белоризце-человеке и о монашестве» К. Туровский сравнивает монастырь с горой, в которой есть духовное оружие: пост, молитва, слезы, воздержание, чистота, любовь, смирение, покорность, трудолюбие, неспание.

В «Притче о человеческой душе и теле» («Слово о слепце и хромце») К. Туровский говорит об ответственности книжников, которые не должны скрывать свои знания, но «пустить их в оборот», чтобы удвоить «царское серебро» – человеческие души: «Если же мира сего властелины и в житейских делах погрязшие люди усердно требуют книжного знания, насколько больше следует нам учиться у них и всем сердцем в него погрузиться, познавая речи Господни, о спасении душ наших писанные!» [1, с. 194].

В «Слове о чтении книжном и об учении» Кирилл Туровский говорит о необходимости учиться, углубляясь в чтение таких святых книг, как: Евангелие, Апостол, Паремию и Псалтырь. Книги по астрологии, Сонник, Колядник он назвал лживыми, языческими, вредными и опасными [7, с. 11].

В «Наставлении» Кирилла Туровского говорит о пользе духовной чтения святых книг для спасения души от грехов: «Нужно…, часто читая святые книги, отгонять печаль и так искать спасение. Ибо капля, часто капая, и камень точит, так и часто читающий книги с пониманием развяжет путы греха» [7, с. 5].

Для продуктивного книжного познания нужна дисциплина и послушание. По утверждению К. Туровского, тот, кто говорит, что читает и не понимает, имеет «сердце высокомерное, и горделивое, непокорное, и гневливое, и заносчивое, и склонное к пьянству… Ибо сказал пророк: «В злохитрую душу не войдет премудрость». <…>Будь усердным в чтении книг, и Господь даст тебе разум и просвещение: ибо ради этого учрежден дар духовный, чтобы все понимали: сборщики податей, и рыбаки, и пастухи, невежды, в не просвещенные книжники. Пусть … все: образованные и необразованные – примут спасение от чтения книжного. <…> Читайте святые книги; разумно же внимай, а неведомо – иди к тем, кто мудрее тебя, и от них узнаешь. Если же от людей не научишься разуму, пусть Бог видит стремление твое к святым книгам и … вразумит тебя, ибо не презрит твоего желания. <…> Не будем пренебрегать спасением нашим, ибо все написано было ради нас, для наставления, велика польза для нас, согрешающих, слышать писания, ибо многие невежественные стали богопослушными, и получили много пользы от послушания книжного» [7, с. 5–6].

В «Слове о том, чтобы не забывать учителей своих» Кирилл Туровский говорит, что ученик должен помнить своего учителя, «должен хранить в своем сердце, и в душе, и в уме незабвенную память о нем до исхода души своей, а имя его со своим именем в молитвах…». Следует помнить, что учитель и «путь показал» и «дверь отворил … образом учения, и дал ключ к разуму книжному» [7, с. 12]. Неблагодарные ученики, не помнящие добра,

«подобны псу голодному и зимой замерзшему, а потом обогретому и накормленному, который начал лаять на согревшего и накормившего его» [7, с. 13].

6 августа 1517 года Ф. Скорина (1490–1551) напечатал свою первую белорусскую книгу «Псалтырь». В начале предисловия к Псалтыри Ф. Скорина говорит, что «всяко писание Богом водъхненое полезно ест ко учению и ко обличению, исправлению и ко наказанию правды», ибо как писал апостол Павел: «Да совершенен будет человек божий и на всякое доброе дело уготован». «И сего ради светые писма уставлена суть к нашему навчению, исправлению, духовному и телесному» [8, с. 17].

Чтение Псалтыри полезно как для здоровья души, так и тела, ибо «псалмы, яко бы сокровище всих драгых скарбов, всяки немощи, духовныи и телесныи, уздравляють, душу и смыслы освещають, гнев и ярость усмиряють, мир и покой чинять, смуток и печаль отгоняют, чювствие в молитвах дають, людей в приязнь зводять, ласку и милость укрепляють…» [8, с. 17].

Книга «Псалтырь» помогает молодым и старым, женам и мужам, детям и взрослым, ученикам и ученым: «Псалом ест щит против бесовскым нощным мечтаниям и страхом, покой денным суетам и роботам, защититель младых и радость, старым потеха и песня, женам набожьная молитва и покраса, детем малым початок всякое доброе наукы, дорослым помножение в науце, мужем моцное утверьжение. <…> Псалом жестокое сердце мякчить и слезы с него, яко бы со источника, изводить. Псалом есть ангельская песнь, духовный темъян, вкупе тело пением веселить, а душу учит» [8, с. 17].

Псалтырь – источник многих добродетелей, ибо «там ест справедливость. Там ест чистота душевная и телесная. Там ест наука всякое правды. Там мудрость и разум досконалый. Там ест милость и друголюбство без льсти; и вси иншии добрыя нравы, яко бы со источника, оттоле походять. <…> Там ест многых скрытых тайн зъявление» [8, с. 17–18]. Поэтому «Францишек, Скоринин сын с Полоцька, в лекарскых науках доктор, повелел есми Псалтырю тиснути рускыми словами <...> к похвале богу в троици единому и пречистой его матери Марии, <...> а потом к пожитку посполитого доброго». Но «наболей с тое причины» свою деятельность на пользу «своей братии Руси» [8, с. 37] Ф. Скорина объясняет тем, что «иже мя милостивый Бог с того языка на свет пустил» (Предисловие к Псалтыри 1517 года) [8, с. 18].

С позиций врача и философа Ф. Скорина говорит о целебном воздействии Священного Писания, ибо в Библии (в переводе с греческого – книги) «вси лекарства душевные и телесные зуполне знайдете. Ту навчение филозофии добронравное, яко любити бога для самого себе и ближнего для бога имамы… Ту научение седми наук вызволеных достаточное» [1, с. 46]. Библия проста для восприятия и глубока по содержанию, что позволяет изучать её вне зависимости от возраста и образования, поэтому Библия «и тако младенцем и людем простым ест наука, учителом же и людем мудрым подивление. Яко река дивная мелка – по ней же агнець брести можеть, глубока – слон пливати мусить. В сей книзе всее прироженое мудрости зачало и конець» [8, с. 46].

Современник Ф. Скорины автор поэмы «Песня о зубре» Николай Гусовский (ок.1470 – ок.1533) получил начальное образование в Беларуси, об этом он с гордостью говорит в своей поэме, подчёркивая самобытность своего народа и его книжной культуры:

Свет даўніны вывучаў я па кнігах славянскіх,
Граматах рускіх, кірыліцай пісаных вязкай.
Лад алфавиту наш прашчур для уласнай карысці
У грекаў пазычыў і, гукі мясцовых гаворак
Зладзіўшы з ім, іншаземцам, застаўся сабою [9, с. 59].

Уроженец Полоцка, белорусский поэт, философ, педагог, церковный и общественный деятель Симеон Полоцкий (1629–1680), получивший образование в Киеве, переселившийся во второй половине XVII века в Москву, писал о себе: «Писах я начал по языку тому, иже свойственный был моему дому» [10, с. 27]. Симеон Полоцкий придавал большое

просветительское значение развитию в Русском государстве книгопечатания. В своем программном стихотворении «Желание творца» он пишет:

Ничто бо тако славу разширяет,
яко же печать…
…Убо подобает,
Да и Россия славу разширяет
Не мечем токмо, но и скоротечным
Типом, чрез книги сущим многовечным [11, с. 253].

Интересен совет Симеона Полоцкого царевичу Федору Алексеевичу – прилежно изучать исторические сочинения, ибо в практике государственного правления полезно пользоваться уроками прошлого:

Книги историй возлюби читати,
от них бо мощно что бе в мире знати
И по примеру живот свой правити,
дабы спасенно и преславно жити.
Само чтение многи умудряет
яко б освещу во тме возжигает [11, с. 252].

Согласно СимеонуПолоцкому, значение философии в том, что она исправляет души от зла, учит человека «благо жити»:

Естество дает токмо еже жити,
философия учит благо жити;
Ово со скоты обще нам бывает,
сие аггелом нас уподобляет.
Яко врачевство болезнь исцеляет,
философия нрав зол душы исправляет [11, с. 256–257].

Симеон Полоцкий в своей проповеди «О воспитании чад» говорит, что «философ умы отрок юных уподобляет скрижали ненаписанней, на ней же учитель что-либо хощет, написати может: точие во умех юношеских, что-либо хощещи вообразится, или добро или зло, и выну пребывает, и прибывает. … Тако обучение юных, мало засеется: но возрастает во велико и ветви произведет многи» [11, с. 262–263].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Златоструй. Древняя Русь. XII–XIII вв. / Сост. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990.*
2. *Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М., 1980.*
3. *Дождзікава Р. Н. Еўфрасіння Полацкая // Культура Беларусі: энцыклапедыя. Т.3. – Мінск: Бел. Энцыклапедыя, 2012.*
4. *Житие блаженыя Еуфросинии, игумении Вседерьжителя Святаго Спаса во граде в Полодсце // Старажытная беларуская літаратура. – Мінск: Юнацтва, 1990.*
5. *Кирилл Туровский. Избранные произведения. – Гомель: БелГУТ, 1997. Вып. 1.*
6. *Дождзікава Р. Н. Кірыла Тураўскі // Культура Беларусі: энцыклапедыя. Т.4. – Мінск: Бел. Энцыклапедыя, 2013.*
7. *Кирилл Туровский. Избранные произведения. – Гомель: БелГУТ, 1999. Вып. 2.*
8. *Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. / Ф. Скарына – Мінск.: Навука і тэхніка, 1990.*
9. *Гусоўскі М. Песня пра зубра. Мінск: Маст. літ.,1980.*
10. *Дождзікава Р. Н. Асветнікі Беларусі. Мікола Гусоўскі, Сімяон Полацкі, Афанасій Філіповіч. Мінск: Бел. Энцыклапедыя, 2017.*
11. *Из истории философской* и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ АНТОНИМОВ В ТЕРМИНОЛОГИИ ПРАВОСЛАВИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ ПРАВОСЛАВНЫХ ИЗДАНИЙ БЕЛАРУСИ)

Ю. Н. Лукьянюк, М. Пыко
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-Mail: lukianqk@mail.ru

Православие, как одна из основных мировых религий, использует свою специальную терминологию, которая являет собой материал, содержащий богатейшую информацию о характере, системе ценностей, этической ориентации и исторической судьбе народа, и дает возможность реализовать многие теоретические положения современного языкознания. На наш взгляд, к терминологии православия следует отнести не только слова, называющие общехристианские понятия (*рождество, Христос* и под.) и слова, относящиеся непосредственно к Православию (*архимандрит, храм* и под.), но и часть общерелигиозной (*мессия, Бог* и под.) и религиозно-философской лексики (*вера, монотеизм* и под.). Так, Г. Н. Скляревская отмечает, что прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что рассматриваемая лексическая подсистема организована по полевому принципу. Ученая выделяет следующие лексико-семантические группы: 1) основные понятия вероисповедания и богословские термины (*апофатизм, аскетизм, Бог, догмат, Дух, исихазм, Царство Небесное*); 2) лексика христианской морали (*добро и зло, грех, милость, милосердие, смирение, прощение, покаяние, гордость*); 3) названия таинств (*крещение, миропомазание, покаяние, причащение, брак, священство, елеосвящение*); 4) наименования Небесной иерархии (*ангелы, архангелы, архистратиг, серафимы, херувимы*); 5) наименования Церковной иерархии (*иерей, диакон, митрополит, епископ, экзарх*); 6) элементы церковного календаря (*отдание, преполовение, страстная седмица, родительская суббота*); 7) наименования евангельских событий и соответствующих им праздников (*Вознесение, Крещение, Преображение, Рождество Христово, Сошествие Святого Духа*); 8) формы и части богослужений (*анафора, Литургия, всенощное бдение, проскомидия, Евхаристия, молебен, панихида*); 9) основные элементы богослужения, соответствующие песнопения (*акафист, антифон, догматик, икос, канон, славословие, стихира, тропарь*); 10) устройство православного храма (*жертвенник, иконостас, кафедра, паникадило, притвор, паперть, Царские врата*); 11) предметы богослужения, церковная утварь (*антиминс, дароносица, дискос, плат, потир, кадило, хоругвь*); 12) священнические и монашеские облачения и их части (*апостольник, епитрахиль, камилавка, мантия, митра, омофор, орарь, поручи, скуфия, фелонь*); 13) наименования чинов святых (*мученик, великомученик, новомученик, праведный, преподобный, святитель, священномученик*) [4].

Антонимия – проявление языковой парадигматики, что удостоверяет наличие у двух знаков отношений противоположности. Терминологическая антонимия образуется на основе логического противопоставления, которое отображается в системе понятий определенной науки. Явление антонимии присуще православной терминологии не только не меньше, чем терминологическим системам других отраслей науки, но и в не меньшей степени, чем лексической системе общелитературного языка. Это обусловлено самим характером научного познания, когда определенное качество раскрывается через соотношение противоборствующих понятий на уровне логики, а реализуется на лингвистическом уровне через антонимические значения. Тем не менее надо отметить следующее: для антонимов характерен общий принцип, общий критерий, несмотря на то, что они выражают противоположные понятия. Это можно объяснить тем, что почти каждая религиозная категория начинает свое развитие с понятия, которое дуалистично по своей

природе и которое позже переходит в несколько противоположных понятий (например, *добро – зло, теизм – атеизм, бессмертие – смерть* и др.). «В антонимии как обозначения единства противоположностей проявляются диалектические качестве языка, которые отражают в себе диалектику сознания человека и, благодаря ей, диалектику окружающей действительности» [2, с. 54]. Антонимы могут появляться только в сфере одной и той же лексико-грамматической категории (т.е. быть одной и той же частью речи): существительное – существительное, прилагательное – прилагательное и т.д.

В терминологии антонимию рассматривают как явление неизбежное и положительное. Так, В.П. Даниленко резонно отмечает, что «явление антонимии не только не чуждо терминологии, а наоборот, именно здесь, в терминологии, антонимия стала способом выражения необходимых и неизбежных явлений науки» [1, с. 27].

Исследователи антонимии (В.Н. Клюева, Э.А. Родичава, В.А. Иванова, Л.А. Новиков, Ю.Д. Апресян) предлагают определенную типологию семантической противопоставленности, включающую непосредственно антонимы и конверсию (Г.А. Уфимцева); типы 'начинать' – 'прекращать', 'действие' – 'уничтожение результате действия', 'Р' – 'не Р',' больше' –'меньше' (Ю.Д. Апресян); квалитативы, координаты, контативы, комплементативы и конверсивы (Л.А. Новиков). В.П. Даниленко выделяет лексический и словообразовательный тип антонимии. Исследовательница считает, что «явление антонимии проявляется в существовании слов с противоположным значением и в языке науки существенно не отличается от соответствующего явления в общелитературном языке» [1, с. 79–80].

Остановимся на структурной и семантической классификации антонимов, предложенной Л.А. Новиковым.

В результате анализа корпуса единиц православной терминологии было обнаружено 26 антонимических пар. В качестве источника материала нами использовались следующие словари языка: С.И. Ожегов и Н.Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка. М., 1994 (далее – СОШ); Словарь русского языка: В 4-х т./ Под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1981; Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 2000; Толковый словарь русского языка конца XX века. Языковые изменения / Под ред. Г. Н. Скляревской. СПб., 1998 (далее – РЯ к. XX в.). В ходе работы привлекались также данные других словарей и энциклопедических изданий: Г. Н. Скляревская. Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000; А.А. Скікевіч, У.С. Шчур Тэрміналагічна-тлумачальны слоўнік па філасофіі. Мінск, 1996 (далее – ТСФ); Асновы філасофіі (Курс лекцый) Гродна, 1994 (далее – АФ). К исследованию привлекались также материалы Национального корпуса русского языка и электронного ресурса Православная энциклопедия «Азбука веры» (azbyka.ru) [АВ].

Анализ показал, что при структурной классификации православные термины-антонимы делятся на однокоренные, где противоположность выражается с помощью аффиксов, и разнокоренные, где противоположность выражается через корень.

Сравним:

Теизм – атеизм:

«Теизм – религиозные философское учение, которое считает Бога абсолютной, бесконечной личностью, создающей мир и человека и стоит над ними» [ТСФ, с. 68];

«Атеизм – система философских и научных взглядов и убеждений, отвергающих существование Бога, всяких сверхъестественных сил, существ, религию вообще» [ТСФ, 14]. Антонимичность в данном случае выражается при помощи префикса а-.

Это однокоренные антонимы, противоположность понятийного содержания проявляется через наличие в одном из них префикса а- и отсутствие его во втором.

Пророк – лжепророк:

«*Пророк*. Под словом пророк вообще разумеются, во-первых, люди, предсказывающие будущее, во-вторых, лица, возвещающие людям слово назидания, увещания и утешения по особому внушению Святого Духа» [АВ].

«*Лжепророк*. В Священном Писании упоминается и о ложных пророках и даже о жрецах языческих, которые, не будучи призваны и посланы Богом, пророчествуют по своему измышлению ко вреду ближних, совращая их с пути истины» [АВ].

Определение термина *лжепророк* содержит прилагательное *ложный*, указывающее на антонимичность терминов *пророк – лжепророк*. В данном случае на антонимичность терминологических единиц указывает также наличие префиксоида *лже*-.

Гармония – дисгармония:

Термин *гармония* «понимается как слаженность, определенная стабильность системы. В состоянии гармонии различные противоположные тенденции помогают раскрытию возможностей друг друга и системы в целом» [ТСФ, 50]. Антонимичный ему термин *дисгармония* обозначает «разрушение общих структур, развитие одной стороны за счет другой. Для нее характерно обострение взаимоотношений между противоположностями, изменения идут в разных направлениях и взаимно дополняют друг друга» [ТСФ, с. 50]. Значение отрицания приобретается через использование приставки *дис*-.

Православная терминология отличается большим количеством составных терминов. Антонимичность таких терминов выражается через классификационный определитель однокоренных компонентов.

Сравним:

Чудеса ветхозаветные – чудеса ложные:

«*Чудеса ветхозаветные*. Из множества чудес ветхозаветных, о которых повествование заключается в Священном Писании. а) Чудеса, совершенные непосредственно Богом; б) Чудеса, совершенные избранными от Господа мужами…» [АВ].

«*Чудеса ложные* – чудеса, произведенные силою сатаны, лжехристами и лже пророками, чтобы прельстить избранных, чтобы снискать доверие к ложным религиям. Волшебники, обольстители и творцы ложных чудес мерзки перед Богом, и Бог не слушает творящих ложные чудеса» [АВ].

Смысловую противоположность понятий выражают вторые компоненты терминологического словосочетания – прилагательные *ветхозаветные* и *ложные*, которые являются антонимичными в данном терминополе.

Разнокорневые антонимы составляют группу собственно лексических антонимов, у которых противоположные значения являются принадлежностью этих слов в целом.

В качестве разнокорневых антонимов можно привести примеры типа: *ангел – бес, добродетель – грех* и др.

«*Ангел* (греч. вестник) – бесплотное существо, дух, одаренный разумом и волею, посылаемый Богом на спасение людей» [АВ].

«*Бес* – злобное, бесплотное существо, злой дух, нечистая сила, демон, черт, лукавый, слуга диавола, постоянно пытающийся соблазнить человека на грех и погубить душу» [АВ].

О том, что эти термины вступают в антонимические отношения, свидетельствуют соответствующие дифференциальные признаки: *ангел* – ‘посылаемый на спасение людей’; *бес* – ‘пытающийся соблазнить человека на грех и погубить душу’.

В терминах-словосочетаниях смысловая противоположность выражается через компонент-определитель, например, в следующей паре православных терминов антонимичным является второй компонент составного термина: *понятие вечности – понятие бренности* (*временности*).

«В *понятии вечности* отображается бесконечность, непереходность бытия. Однако вечность как временная бесконечность материального мира не существует сама по себе» [АФ, с. 33–34];

«В *понятии бренности* фиксируется момент изменчивости бытия» [АФ, с. 33].

Как видно из контекста, *понятие вечности* отражает непереходность бытия, *понятие* же *бренности* указывает на момент изменчивости бытия.

Обратимся к семантической классификации. Православные антонимические пары терминов составляют две группы: комплементарные и контрарные антонимы. Антонимы первой группы выражают дополнительность (комплементарность). «Отрицание одного из таких антонимов не дает нам значение второго, потому что между ними нет ничего среднего *(жизнь – смерть, конечность – бесконечность*» [3, с. 16]. Антонимы второй группы выражают контрарную противоположность, могут «образовывать градуальные (ступенчатые) оппозиции» [3, с. 6].

Рассмотрим пару комплементарных антонимов.

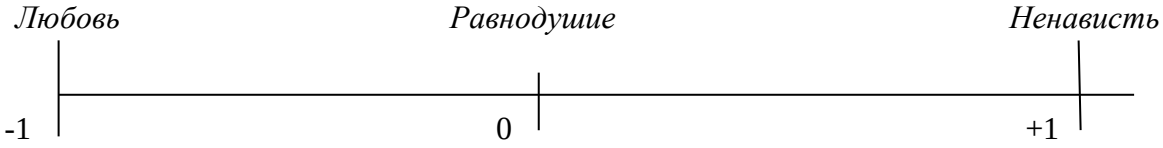
Жизнь – смерть:

жизнь – совокупность явлений, происходящих в организмах, особая форма существования и движения материи, возникшей на определенном этапе ее развития [СОШ];

смерть – прекращение жизнедеятельности организма [СОШ].

В семантическом аспекте антонимы жизнь и смерть отличаются семантическими компонентами (семами) своих значений – 'форма существования материи' и 'форма прекращения жизнедеятельности организма'. Однако данные понятия не исключают друг друга, они взаимосвязаны. «Появление нового (а это закон жизни) возможно только благодаря регулирующему закону смерти» [АФ, с. 224].

Приведем пример контрарных терминов-антонимов:



«*любовь* – чувство глубокого расположения, самоотверженной и искренней привязанности» [СОШ];

«*ненависть* – чувство сильной вражды, злобы» [СОШ];

«*равнодушие* – состояние равнодушного человека, безучастное, лишенное интереса, пассивное отношение к окружающему»[СОШ].

Между двумя полярными терминами *любовь* и *ненависть* стоит промежуточная терминологическая единица *равнодушие*.

Проанализировав термины-антонимы, встречающиеся в православных изданиях Республики Беларусь, мы пришли к выводу, что явление антонимии как одна из характерных черт лексико-семантической парадигматики терминов довольно распространена в православной терминологии. Благодаря ей метаязык религиозных СМИ способен указать, выразить противоположные точки терминологического поля.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Даниленко, В. П. Русская терминология: Опыт лингвистического описания / В. П. Даниленко. – М.: Наука, 1977. – 247 с.*
2. *Капейко, Т. В. Тэрміны метафарычнага ўтварэння ў прыродазнаўчай і прамыслова-тэхнічнай тэрміналогіях // Веснік БДУ. Сер.4. – 1997. – № 3. – С.50–53.*
3. *Львов, Л. М. Словарь антонимов русского языка. / Под ред. Л. А. Новикова. – М.: Русский язык, 1985. – 384 с.*
4. *Скляревская, Г. Н. Лексика православия в современном русском языке: опыт лексикологического анализа и лексикографического описания / Г. Н. Скляревская. – Режим доступа: URL: https://nsu.ru/xmlui/bitstream/handle/nsu/6249/06.pdf . – Дата доступа: 25.04.2018.*

«ЧТО́ ТИ И́МЯ Е́СТЬ?»: ДА ПЫТАННЯ ПРА РОДАВАЕ ІМЯ КНЯЗЯ БАРЫСА УСЯСЛАВІЧА ПОЛАЦКАГА (1128–2018) (ДА 890-ГОДДЗЯ СКОНУ)

Л. В. Ляўшун
Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт
Мінск, Беларусь
E-Mail: llb55@mail.ru

Беларусы – мабыць, адзіны са славянскіх народаў, у сонме святых якога няма ні роўнаапостальных, ні благаверных князёў і княгінь, з чыімі імёнамі звычайна звязаны стварэнне старажытнай дзяржаўнасці, увядзенне, зацвярджэнне і абарона хрысціянства.

Адсутнасць у беларусаў благоверных князёў – гэта вынік трагічнага гістарычнага шляху нашага народа, у якога была знішчана і памяць аб яго благаверных князях – хрысціцелях гэтых зямель і захавальніках веры – і падменена легендай аб рымскім паходжанні мясцовых княжацкіх дынастый і літоўскай дзяржаўнасці. Міфічны вобраз Палямона і яго нашчадкаў палямоновічаў выціснуў з народнай свядомасці памяць аб Рагвалодзе Полацкім і яго нашчадках, Полацкіх князях – Ізяславе Уладзіміравічы, Брачыславе Ізяславічы, Усяславе Брачыславічы, Барысе Усяславічы і «всеславлих внуках», як яны названы ў «Слове пра паход Ігара».

Кожны з гэтых князёў, акрамя памерлага маладым Ізяслава Уладзіміравіча, кіраваў Полаччынай па некалькі дзясяткаў год; кожны з іх у свой час быў ўшанаваны жыхарамі Полацкай зямлі. І сёння яны вартыя ўдзячнай памяці народау тым ліку – Барыс Усяславіч (каля 1050–1128), 890-годдзе скону якога мы сёлета адзначаем.

Усе вядомыя цяпер звесткі пра Барыса Усяславіча настолькі бедныя, што нават само імя князя да гэтага часу выклікае спрэчкі сярод даследчыкаў гісторыі полацкага княскага дома.

Вядома, што пасля хрышчэння Русі ў антрапаніміконе Рурыкавічаў для найменавання князёў выкарыстоўвалася, як правіла, «іменная пара»: радавое княжае імя паганскага паходжання суправаджалася хрысціянскім, што наракалася пад час хрышчэння. У свецкіх дакументах ўжывалася ў асноўным радавое імя; у тэкстах царкоўнага характару – хрысціянскае. Часам прыводзіліся абодва імя адразу, як, напрыклад, у вядомым надпісы на камені князя Рагвалода Барысавіча: «Господи, помози рабу Своему, Василию в крещении, именем Рогволоду, сыну Борисову».

Гэтая асаблівасць з'явілася прычынай таго, што ў шэрагу работ і шмат якіх генеалагічных табліцах імя Усяславава сына – Барыс – прадстаўлена як хрысціянскае, нарачонае яму ў гонар князя-пакутніка Барыса-Рамана Уладзіміравіча (пам. 1015); а яго радавым імем лічыцца Рагвало́д [1, с. 230; 5, с. 9; 10, с. 58–59; 12, с. 44,48,51; 16, с. 113; 18, с. 40], дадзенае ў памяць аб заснавальніку полацкага княскага роду, легендарным Рагвалодзе, які «перешел изъ заморья, имяше волость свою Полотьске».

Гэтае меркаванне грунтуецца, у прыватнасці, на звестцы позняга Густынскага летапісу, дзе пра смерць гэтага князя сказана: «Преставися князь Полоцкий Рогволод или Борис» [3, с. 77]. Аднак даследчыкі старажытнарускага княжацкага антрапанімікона А.Ф. Літвіна і Ф.Б. Успенскі, аналізуючы гэтае паведамленне, звярнулі ўвагу на тое, што «канструкцыя, якая ўводзіць імёны князёў («Рагвалод або Борис»), вельмі тыповая для сучаснай рускай літаратурнай мовы, зусім не характэрная для мовы вядомых нам летапісных помнікаў. У вядомых нам тэкстах гэтай групы спалучэнне радавога і хрысцільнага імёнаў не ўводзіцца ў тэкст пры дапамозе гэтага злучніка. Гэта прымушае выказаць здагадку, што складальнік Густынскага летапісу, па меншай меры... перайначыў больш ранняе сведчанне, якое было ў яго распараджэнні, ці сам сканструяваў яго. Раздзяляльная канструкцыя з «або» магла, строга кажучы, азначаць, што ён не ведаў, да

якога з полацкіх князёў –Барыса або Рагвалода – адносіцца летапіснае паведамленне пра смерць. Больш верагодна, што складальнік Густынскага зводу быў, так бы мовіць, першым аўтарам гіпотэзы пра тоеснасць двух полацкіх князёў, што згадваліся ў суседніх летапісных артыкулах,... якая (гіпотэза. – *Л.Л.*) ніякімі старажытнымі летапіснымі сведчанні не падтрымліваецца» [10, с. 273–274].

Да гэтага часу ў навуцы застаецца канчаткова невытлумачаным сведчанне, якое з'яўляецца толькі ў познім летапісанні – у Маскоўскім летапісным зборы і Васкрасенскім летапісе, дзе пералічаны полацкія князі, сасланыя ў 1129 г. Мсціславам Вялікім у Візантыю. У Маскоўскім зборы: «Мьстислав… пославъ по кривские князи, по Давыда, и по Ростислава, и Святослава, *и по Рогъволодича два, по Василия, и по Ивана*, и въсаждав их в лодии, поточи их ко Царьграду за ослушание их, а по городом их посажа люди своя». У Васкрасенскім зборы пералік некалькі адрозніваецца: «Мьстислав… пославъ по кривские князи, по Давыда, и по Ростислава, и Святослава, *и по Рогволодича два, и по Ростиславе, по Василия, и по Ивана*…» [9, с. 28–29]. Дадатак «и по Ростиславе» М.М. Карамзін лічыў пазнейшай памылковай устаўкай; пра гэта, у прыватнасці, сведчыць і граматычная форма. Цікава, што пад «Рогволодичами», Васіліем і Іванам, Мікалай Міхайлавіч разумеў сыноў Рагвалода Усяславіча [7, прим. 251], лічачы яго яшчэ адным сынам Усяслава Брачыславіча Полацкага [14, с. 401, 684, примеч. 186; 4, с. 71, примеч. 54, с. 72; 10, с. 594–595 і інш.].

Такое дапушчэнне, на наш погляд, цалкам ўпісваецца ў логіку імянарачэння полацкіх княжычаў: свайму першынцу Усяслаў даў імя заснавальніка полацкай дынастыі Рагвалода, як бы сцвярджаючы гэтым права полацкага княскага дома на яго «отчину»; наступным сынам даюцца імёны князёў-пакутнікаў, якія загінулі ў дынастычнай міжусобіцы: Барыс, Глеб, Раман, Давід; малодшым – Расціслаў і Святаслаў па вельмі распаўсюджаным ў старажытнай Русі прынцыпе, які даследчыкі антрапанімікона Рурыкавічаў назвалі прынцыпам вар'іравання радавога імя: для ўказання на сувязь паміж бліжэйшымі продкамі і нашчадкамі «імя сына магло ўтрымліваць... адну з частак імя бацькі, і імёны сына і бацькі мелі, такім чынам, як супадаючыя, так і несупадаючыя кампаненты» [10, с. 32]. У нашым выпадку – Уся***слаў***, Расці***слаў*** і Свята***слаў***. Можна нават заўважыць нейкі намер у нарачэнні Усяславам малодшых сыноў – жаданне, каб слава полацкага княскага дома расла і асвячалася на Русі: ***Расці***слаў, ***Свята***слаў ...

Між тым, на падставе пераліку полацкіх князёў у Маскоўскім летапісным зборы, Б.М. Флара выказаў меркаванне, што згаданы тут Васіль Рагвалодавіч і вядомы па летапісных сведчаннях Рагвалод Барысавіч, чыім хрысцільным імём было, як вядома, Васіль, – адна асоба. А ўжо з гэтага меркавання (якое нічым больш не падмацоўваецца) даследчык робіць выснову, што радавым імём Барыса Усяславіча Полацкага было Рагвалод [16, с. 113]. Яшчэ раней за Б.М. Флару падобнае дапушчэнне прапанаваў Э.М. Загарульскі, заўважыўшы, што Рагвалод Барысавіч «відаць, пад імём Васілія [Рагвалодавіча], у 1129 годзе быў сасланы ў Візантыю» [5, с. 11].

Аднак, як аргументавана заўважаюць даследчыкі старажытнарускага княжацкага антрапанімікона, «калі нават прытрымлівацца версіі, паводле якой згаданы ў Маскоўскім летапісным зборы Васілій з'яўляецца сынам Рагвалода, гэтага зусім не дастаткова для атаесамлення яго з Рагвалодам-Васіліем Барысавічам. Два кузены, Барысавіч і Рагвалодавіч, маглі быць цёзкамі па сваіх хрысціянскіх імёнах – такая з'ява была ў вышэйшай ступені распаўсюджанай у родзе Рурыкавічаў наогул і ў сям'і полацкіх князёў у прыватнасці... Цалкам верагодна, што ў трох братоў – Барыса, Рагвалода і Святаслава – было па сыну з імем Васілій» [10, с. 61]. Заўважым, Васілій – імя для дома Рурыкавічаў знакавае, паколькі з'яўляецца хрысціянскім імём хрысціцеля Русі Уладзіміра Святога.

Разам з тым, заўважаюць даследчыкі, «у дамангольскі перыяд... пры вельмі абмежаваным наборы спрадвечных княжацкіх імёнаў і надзвычайным багацці князёў-цёзак імёны сына і бацькі ў пераважнай большасці выпадкаў не супадаюць. Падобнае несупадзенне аж да XIII ст. ёсць з'явай настолькі рэгулярнай, што мэтазгодна казаць пра існаванне яўнай забароны на нарачэнне сына імём жывога бацькі... На Русі паўтор радавога

імя жывога бацькі характарызуе істотна больш позні этап развіцця дынастычнага именаслова і аж да XVI стагоддзя спалучаецца з забаронай на поўнае антрапанімічнае прыпадабненне сына жывому бацьку... неабходна, аднак, падкрэсліць, што гаворка ідзе выключна пра забарону на паўтор родавых княжых, язычніцкіх па паходжанні імёнаў. Што тычыцца імёнаў хрысціянскіх, то абмежаванні падобнага роду тут наўрад ці калі б то ні было насілі строга забаронны характар» [10, с. 267–268, 34].

Гэтая заканамернасць вельмі умацоўвае пазіцыю тых навукоўцаў (да якіх далючаюся і я. – *Л.Л.*), якія лічаць, што Барыс Усяславіч не мог мець радавога імя Рагвалод, паколькі ён так назваў свайго сына. І, такім чынам, Рагвалод Барысавіч не мог называцца Рагвалодам Рагвалодавічам, тым больш, што, па сведчанні даследчыкаў, «ні ў воднай вядомай нам крыніцы уладальнік такога імя і імя па бацьку не фігуруе» [10, с. 269].

Вядома, што ўжо ў канцы XI – першай палове XII стагоддзя імя Барыс магло сумяшчаць у сабе функцыі хрысцільнага і радавога імя, чаму ёсць нямала прыкладаў [10, с. 270] и фактаў, якія могуць сведчыць пра тое. Што тычыцца менавіта Полацка, то вядома, што ў фрэскавым роспісе Спаскай царквы ў Сельцы (дзе разам з прап. Еўфрасінняй падзвізалася дачка князя Барыса Еўпраксія) прыкметнае месца займае фрэска свв. князёў Барыса і Глеба, што пераканаўча сведчыць аб іх устойлівым шанаванні ў Полацкім княстве ўжо ў першай чвэрці XII стагоддзя.

Яшчэ аргумент на карысць нашага меркавання: аж да XIII стагоддзя ў самых старажытных рускіх летапісах (Лаўрэнцьеўскім, Іпацьеўскім і Наўгародскім першым) не сустракаецца прыкладаў спалучэння ў межах аднаго наймення радавога імя і хрысцільнага імя па бацьку. Між тым у «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» дачка князя Барыса называецца «княжна Борисовна именем Звенислава»; і значыць, побач з княскім імем князёўны пастаўлена менавіта княскае радавое імя па бацьку.

Таксама і ў паведамленні пра жаніцьбу сына князя Барыса на ўнучцы Мсціслава Вялікага, жаніх называецца Рагвалод Барысавіч: «Ізяслаў [Мсціславіч] аддаў дачку свою ў Полацк за Барысавіча за Рагвалода» [8, стб. 311; пад 1144 г.]. Такім чынам, «калі жаніх... названы сваім радавым імём, то натуральна меркаваць, што і ў якасці імя па бацьку ў дадзеным выпадку ўжыта тое, якое лічылася радавым імём яго бацькі» [10, с. 269].

Тую ж карціну даюць нам надпісы на Барысавых і Рагвалодавым камянях [13, с. 26–27; №№ 20–22]: у тых, якія выбітыя па загадзе Барыса Усяславіча, ён называецца толькі Барыс: «Господи, помози рабу своему *Борису*». А вось на Рагвалодавым камені князь загадаў высячы абодва сваіх імя (радавое і хрысціянскае) і толькі адно імя свайго бацькі: «В лето 6679 [1171] месяца мая в 7 день доспен крест сей. Господи помози рабу своему *Василию* в крещении именем *Рогволоду* сыну *Борисову*».

«Улічваючы, – заўважаюць А.Ф. Літвіна і Ф.Б. Успенскі, – што падобныя надпісы, асабліва ў тых выпадках, калі яны відавочна створаны ў рамках адной мясцовай традыцыі, маюць тэндэнцыю набываць характар формулы, якая складаецца з пэўных элементаў, можна дапусціць, што ў іх павінны прысутнічаць абодва імя князя, радавое і хрысцільнае». І калі у захаваных надпісах на Барысавых камянях ўжыта толькі адно імя, «натуральна дапусціць, што гэтае імя сумяшчае ў сабе абедзве функцыі, з'яўляючыся і радавым і хрысцільным адначасова» [10, с. 271].

Таксама і «ў летапіснай згадцы пра смерць бацькі Рагвалода названа толькі адно яго імя Барыс. Пры гэтым у самых старажытных летапісных тэкстах, якія апісваюць скон каго-небудзь з Рурыкавічаў ў XI – першай палове XII стагоддзя, толькі хрысцільным імём могуць называцца княжычы і князёўны, але не дарослыя, цалкам самастойныя князі... Паведамленне пра смерць такіх асоб, якія маюць усю паўнату родавых правоў, абавязкова ўтрымліваюць указанне іх радавога імя і толькі часам – разам з ім – ўказанне імя хрысцільнага... Такім чынам, тая акалічнасць, што ў паведамленні пра смерць аднаго з полацкіх князёў, змешчаным пад 1128 годам, памерлы названы Барысам, з найбольшай верагоднасцю азначае, што тое ж імя выкарыстоўвалася і ў якасці радавога» [10, с. 270–271].

Паказальна таксама, што ва ўсіх спісах «Хаджэння ігумена Данііла ў Святую зямлю» (1104–1107 гг.?), дзе Данііл, пералічваючы рускіх князёў, пра якіх ён маліўся, згадвае і старэйшых полацкіх князёў, яны называюцца Барыс, Глеб, Давід, у той час як астатнія князі згадваюцца пад двума імёнамі [10, с. 272]: «И о сем похвалю благаго Бога, яко сподоби мя, худаго, имена князь рускых написати у Святого Савы в Лавре, и ныне поминаются имена их в ектении с женами их и с детьми. Се же имена их: Михаил Святополк, Василий Володимир, *Давид Всеславлич*, Михаил Олег, Панкратий Ярослав Святославлич, Феодор Мистислав Володимирич, *Борис Всеславлич, Глеб Меньский*» [17, с. 359].

Улічваючы ўсе гэтыя факты, даследчыкі старажытнарускага княжацкага антрапанімікона прыйшлі да высновы, што ўсе чатыры імя святых князёў, братоў-пакутнікаў Барыса-Рамана і Глеба-Давіда, даваліся сынам Усяслава Полацкага як адзіныя, якія сумяшчалі функцыі і радавога княжацкага і хрысціянскага хрысцільнага [10, с. 481].

Таким чынам, апошні з вялікіх полацкіх князёў найверагодна меў адзінае імя – Барыс: па паходжанні – славянскае язычніцкае, але асвячонае пакутніцкай смерццю Рамана-Барыса Уладзіміравіча і ўключанае ў славянскія святцы.

СПІС ЛІТАРАТУРЫ

1. *Алексеев, Л. В. Полоцкая земля (очерки истории северной Белоруссии) в IX – XIII вв. / Л.В. Алексеев. / Отв. ред. акад. Б. А. Рыбаков. – М., 1966.*
2. *Борис и Глеб // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/153171.html/. – Дата доступа: 22.11.2017.*
3. *Густынская летопись // Полное собрание русских летописей/ Подг. текста Ю. В. Анхимюка, С. В. Завадской и др.; Ред. тома: В. А. Кучкин (отв. ред.), Л. Л. Муравьёва, А. М. Панченко(†). – : Том LX. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 202 с.*
4. *Данилевич, В.Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия / В.Е. Данилевич. – Киев, 1896. – 288 с.*
5. *Загорульский, Э. М. Генеалогия полоцких князей Изяславичей / Э. М. Загорульский. – Мн., 1994. – 31 с.*
6. *Иоанн I // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/469570.html. – Дата доступа: 22.11.2017.*
7. *Карамзин, Н. М. История государства Российского. – изд. 2-е, исп-ое. – СПб.: В типографии Н. Греча, 1819. – Т. II. – 586 с. [Электронный ресурс] / История. – Режим доступа: http://www.magister.msk.ru/library/history/karamzin/kar02_05.htm. – Дата доступа: 18.10.2017.*
8. *Лаврентьевская и Троицкая летописи // Полное собрание русских летописей. Изд-е 1-е.– Т. 1. – СПб., 1846 г. – 392 с. – [Электронный ресурс] / Полное собрание русских летописей. – Режим доступа: http://psrl.csu.ru/toms/Tom_01.shtml. – Дата доступа: 22.11.2017.*
9. *Летопись по Воскресенскому списку. Издание 1-е // Полное собрание русских летописей. – Т. VII. – СПб., 1856. – 358 стр. – [Электронный ресурс] / Полное собрание русских летописей. – Режим доступа: http://psrl.csu.ru/toms/Tom_07.shtml. – Дата доступа: 20.11.2017.*
10. *Литвина, А. Ф., Успенский, Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. династическая история сквозь призму антропонимики / А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. – М., 2006. – 904 с.*
11. *Рапов, О. М. Княжеские владения на Руси в X – первой половине XIII в. / О. М. Рапов. – М., 1977. – 268 с.*
12. *Рукавишников, А. В. Некоторые вопросы истории Полоцкой земли домонгольского периода / А. В. Рукавишников // Русское Средневековье. 2000–2001 годы. – М., 2002. – С. 40–69.*
13. *Рыбаков, Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV веков / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1964. – 48 с.*
14. *Соловьев, С. М. Сочинения в восемнадцати книгах / С. М. Соловьев. – Книга 1. Том 1-2. – М.: Мысль, 1988. – 797 с.*
15. *Татищев, В. Н. История Российская с самых древнейших времен: [в 5 кн.] / [Соч.] Васильем Никитичем Татищевым. – М. [1768–1848]. – Кн. II. – 1773. – [8], 536 с.*
16. *Флоря, Б. Н. Историческая традиция об общественном строе средневекового Полоцка / Б. Н. Флоря // Отечественная история. – 1995. – № 5. – С. 110–116.*
17. *Хождение Даниила, Русской земли игумена (по списку BOZ Cim. 124, последняя четв. XV в. Национальной биб-ки Польши, Варшава), л. 97 б–98 // Рэлігійнае пісьменства кірылічнай традыцыі XI–XV стст. / Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ., філ. «Ін-т мовы і літ. імя Якуба Коласа і Янкі Купалы»; уклад., прадм., камент., указ.-давед. ім. Л. В. Ляўшун. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – (Помнікі даўняга пісьменства Беларусі) – С. 359.*
18. *Янин, В. Л., Гайдуков, П. Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. / В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков – М., 1998. – Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. – 240 с.*

ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ В ЖИЗНИ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Н. А. Сугако
Беларусский государственный университет информатики и радиоэлетронники
Минск, Беларусь
E-Mail: natashasugako@tut.by

Есть имена в истории, которые имеют символическое значение. К их числу относится и имя Евфросинии Полоцкой. Без нее невозможно представить духовную жизнь, историю белорусского общества и культуру XII столетия. С ее деятельностью связано распространение христианства и создание целого ряда памятников. Их судьба сложилась по-разному, но все они являются наследием Беларуси. Без них немыслима современная белорусская культура.

Евфросиния Полоцкая – княжна, монахиня, просветительница, первая женщина, причисленная к лику святых. Дочь полоцкого князя Святослава Всеславича, которая при рождении получила имя Предслава. «Житие» Евфросинии Полоцкой повествует о том, что с детства юная княжна проявляла интерес к чтению, книгам и знаниям [1]. Образование Предслава, по одной версии, получала в школе при Софийском соборе, по другой – дома. Учителями девочки были духовные особы. Предслава читала духовную, светскую (роман о подвигах Александра Македонского, сборники с афоризмами и изречениями) и житийную литературу. Когда ей было 12 лет, родители приняли решение выдать ее замуж. Однако Предслава тайно уходит в монастырь и принимает постриг под именем Евфросинии. С просьбой постричь ее в монахини, Предслава обратилась к вдове своего дяди Романа, игуменьи одного из монастырей. Юный возраст, красота, ум и таланты молодой княжны, опасения гнева и недовольства ее родителей привели к тому, что родственница первоначально отклонила просьбу Предславы. В последующем игуменья все-таки призвала иерея, который и совершил постриг, дав юной княжне имя Евфросиния. С разрешения полоцкого епископа Ильи (Илии) монахиня поселилась в Софийском соборе и занималась переписыванием книг. В последующем ей во владение было отдано Сельцо, где находилась церковь Спаса и храм-усыпальница полоцких епископов [2, с. 114]. Здесь Евфросиния основала два монастыря: женский и мужской. Из них до сегодняшнего дня сохранился только женский монастырь. Информация о мужской обители Пресвятой Богородицы весьма скудная и противоречивая. В монастырях действовали скриптории, школы, иконописная мастерская.

Спасо-Евфросиниевский женский монастырь, основанный Евфросинией Полоцкой, за время своего существования изведал времена расцвета и упадка. История этого культового сооружения тесно связана с историей белорусских земель. В годы Ливонской войны монастырь был разграблен. В 1580 г. король Речи Посполитой Стефан Баторий, отвоевав Полоцк, отдал все бывшие монастырские владения ордену иезуитов. Иезуиты владели монастырем до 1820 г., пока не были высланы из Российской империи. Затем он отошел пиарам и являлся их загородной резиденцией. В 1832 г. церковь была передана в ведение греко-российского духовенства. В 1835 г. Спасо-Евфросиниевский женский монастырь был восстановлен и благоустроен. При нем было открыто женское училище. В годы советской власти священнослужители подвергались гонениям, а храмы закрывались. В 1921 г. под предлогом помощи голодающим Поволжья из храма, располагавшегося на территории монастыря, были изъяты предметы из серебра, в том числе серебряная рака, где покоились мощи Святой Евфросинии, крест и другие ценности. В 1928 г. монастырь был закрыт. Возобновление его деятельности происходит в годы Великой Отечественной войны в 1943 г. и продолжается до 1960 г. В 1989 г. Священный Синод православной церкви благословил возрождение Евфросиниевского женского монастыря [8].

На территории монастыря в 1161 г. была возведена каменная Спасская (Спасо-Преображенская, Спасо-Евфросиниевская) церковь. Построил ее зодчий Иоанн всего за 30 недель. Это сооружение сохранилось до наших дней, претерпев ремонт и перестройку в XIX в., и является ярким примером полоцкой архитектурной школы. Это трехнефный шестистолпный крестово-купольный храм монастырского типа размером 8 × 12 метров [2, с. 124]. Церковь прославилась изысканностью своих архитектурных форм и древних росписей. Следует отметить, что Спасо-Преображенская церковь – единственная среди церквей древнерусского периода, где в такой полноте сохранилась система фресковой живописи середины XII в. [8, с.35]. В 1990–2000-е гг. здесь были проведены широкие реставрационные работы. В период 1992–2007 гг. восстановлением фресок Спаса-Преображенской церкви занимался реставратор В.В. Ракицкий, а с 2007 г. – В. Д. Сарабьянов. Во время работ были открыты фрески капеллы-молельни Евфросинии. Живопись полоцкой Спаса-Преображенской церкви свидетельствует о влиянии византийской художественной школы. Для фигур, изображенных в храме, характерна объемность, значительная роль отводится контуру лиц [8, с.39].

Еще одним шедевром белорусскую культуры, связанным с именем Ефросинии Полоцкой, является крест. Его изготовил ювелир Лазарь Богша по заказу Евфросинии как «воздвизальный», то есть для осенения народа во время богослужений. Крест является символом христианства и ему всегда придавалось огромное значение. Полоцкий крест являлся драгоценным ковчегом для хранения многих святынь, присланных из Византии по просьбе Евфросинии. Здесь находились части Креста Христова с каплями его крови, кусочек камня от гроба Божьей Матери, частицы мощей святых Стефана и Пантелеймона, кровь святого Дмитрия. Крест был изготовлен из кипарисового дерева, покрытого золотыми и серебряными пластинами. Они были украшены драгоценными камнями, изображениями святых и надписями. Шестиконечный крест имел высоту около 52 см. Судьба креста складывалась по-разному. В начале XVI в. он попал в руки московских государей и вернулся на родину в годы Ливонской войны. После заключения церковной унии 1596 г. крест перенесли в Софийский собор, и он стал принадлежать униатам. В годы войны 1812 г. базилиане спасли крест, тайно замуровав его в стене Софийского храма. В 1844 г. архиепископ Полоцкий и Витебский Василий (Лужинский) вывез крест Евфросинии Полоцкой в Москву. Он был выставлен для поклонения верующих в Успенском соборе Кремля, а затем в Казанском соборе Санкт-Петербурга [7, с. 38–39]. После возвращения креста его разместили в женском монастыре. В годы советской власти Спасо-Евфросиниевский монастырь был закрыт, а крест попал в число изъятых государственных ценностей. Различные государственные учреждения проявляли интерес к кресту преподобной Евфросинии. Так, в 1924 г. и 1925 г. запросы о его местоположении отправляли сотрудники Оружейной палаты Кремля. В 1925 г. сохранностью креста интересовался директор Белорусского государственного музея [3]. В период с 1929 г. по 1941 г. он хранился в Могилеве. В годы Великой Отечественной войны исчез. Выдвинуто множество версий, связанных с его исчезновением, но ни одна из них нашла подтверждения.

Сегодня крест является одним из духовных и культурных символов Беларуси. Ювелир Н.П. Кузьмич вел работу по созданию копии креста на протяжении 5 лет (1992–1997 гг.). 24 августа 1997 г. в Брестском кафедральном Свято-Симеоновском соборе состоялось освещение воссозданного креста митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим экзархом всея Беларуси. Затем крест был выставлен для поклонения в храмах г. Минска. 4 декабря 1997 г. крест был перевезен в Спасо-Преображенский храм, где хранятся мощи Святой Евфросинии [4].

Умерла Евфросиния в дали от родины, во время паломничества в Иерусалим и была там захоронена. В последующем останки просветительницы были перевезены в Киево-Печерскую лавру. Попытки вернуть их в г. Полоцк в Спасо-Ефросиниевский монастырь предпринимались неоднократно на протяжении XIX в. Разрешение на перенос мощей было

получено от императора Николая II. Процедура перемещения нетленных останков произошла в торжественной, праздничной обстановке в 1910 г. Их поместили в серебряную раку, изготовленную на пожертвования верующих. В годы советской власти в соответствии с декретом СНК от 20 января 1918 г. церковь было отделена от государства. В 1918–1920 гг. Была организована кампания по раскрытию мощей святых. Мощи Евфросиньи Полоцкой были открыты дважды в 1920 г. и 1922 г. По решению Народного комиссариата юстиции РСФСР мощи были перевезены из Полоцка в Витебский историко-археологический музей. С 1940 г. по 1941 г. мощи были выставлены в качестве экспоната в антирелигиозном музее Витебска. С началом Великой Отечественной войны верующие перенесли мощи Евфросинии Полоцкой в Витебскую Свято-Покровскую церковь, где они хранились до 1943 г. В годы войны они были перенесены в женский монастырь и находились перед алтарем Спасо-Преображенской церкви. Мощи оставлась в церкви и после принятия решения о закрытии монастыря в 1960 г. [5].

Почитали Евфросинию Полоцкую с конца XII в. как просветительницу и создательницу монастырей. В последующем культ Евфросинии Полоцкой получает развитие в границах Киевской митрополии. В XIX – начале XX в. формируется общецерковный культ, создаются многочисленные иконы с изображением святой и ведется активное храмовое строительство. В годы существования советской власти был закрыт Спасо-Евфросиньевский монастырь, вскрыты мощи святой, проведена конфискация церковных реликвий [5]. Возрождение интереса к историко-культурному наследию, в том числе и почитание Евфросинии Полоцкой, наблюдается с 1990-х гг. Сегодня в национальном сознании белорусов полоцкая святая Евфросиния является заступницей и покровительницей всей страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аповесць жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні, ігуменні манастыра Святога Спаса і Найсвяцейшай Ягонай Маці, што ў горадзе Полацку. Багаславі, Ойча! // Кніга жыцій і хаджэнняў. – Мн. : Мастацкая літаратура, 1994. – С.42–57.*
2. *Арлоў, У. А. Еўфрасіння Полацкая / У. А. Арлоў. – Мн. : Мастацкая літаратура, 1992 – 220 с.*
3. *Гаврилова, С. В. Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь в первое десятилетие советской власти // С. В. Гаврилова // Крещение Руси в судьбах народов Беларуси, России и Украины: выбор цивилизационного пути: материалы международной научной конференции, Минск, 6–7 июня 2013 г.; ред. В. Г. Гусаков. – Мн.: Издательство Белорусского экзархата, 2013. – С. 234– 239.*
4. *Крест – красота церкви. Крыж – краса царквы. [Л. В. Алексеев и др.] – Мн.: Четыре четверти : Минское Епархиальное Управление Белорусской Православной Церкви, 1998 – 115 с.*
5. *Лабоха, Г. М. Культ прападобнай Еўфрасінні Полацкай у савецкі перыяд (1917–1991) Г. М. Лабоха // Христианство в Беларуси: история и современность: сб. науч. ст. редкол А. А. Коваленя и др. – Мн.: Белаурская навука, 2014 – С. 355–363.*
6. *Мыслівец, Г. М. Традыцыя шанавання Еўфрасінні Полацкай: генезіс, развіцце, сучаснасць : аўтарэф. дыс. …канд. гіст. навук: 07.00.02 / Г. М. Мыслівец; Ін-т гісторыі НАН Беларусі. – Мінск, 2015. – 28 с.*
7. *Попов, В. И тот крест взяв с собою … / В. Попов // Врата небесные. – 2010. – № 12. – С. 37–39.*
8. *Селицкий, А. А. Евфросиния Полоцкая. Ее храм. Ее фрески / А. А. Селицкий. – Мн.: Беларусь, 2016. – 183 с.*

СОБЫТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ БЕЛОРУССИИ В ОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖУРНАЛОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Священник А. С. Хотеев
Минская духовная семинария
Минск, Беларусь
E-mail: hoteev@tut.by

События церковной истории относятся к числу таких сюжетов, которые регулярно освещались на страницах исторической периодики. Взаимоотношения Православия, латинства и унии на белорусских землях представляют собой сложный процесс, который во многом определил специфику белорусской истории. Такие известные и читаемые российские журналы как «Русский архив», «Русская старина» и «Исторический вестник» обращали внимание на конфессиональную историю Белоруссии и Литвы в связи с различными юбилейными датами: например, Отечественной войной 1812 г., воссоединением униатов 1839 г. Изучение отдельных публикаций уже было предпринято автором в недавнее время [27; 28], имеет смысл продолжить начатое с привлечением других актуальных материалов.

Присягу, которую принес имп. Наполеону православный архиеп. Могилевский Варлаам (Шишацкий) (1750–1820), можно рассматривать в контексте как политической, так и конфессиональной истории 1812 г. Это дело повлекло за собой судебное разбирательство, лишение виновника архиепископского сана и поселение его в монастыре. Публикации, появившиеся в «Историческом вестнике» и «Русской старине» в связи с этими событиями, были посвящены, главным образом, выяснению причин, побудивших маститого иерарха, известного своей твердостью в православной вере еще со времени игуменства в Свято-Духовом виленском монастыре (1787–1791), закаленного приверженца России, признать власть французского императора. В рассуждение принимались следственные документы Св. Синода, записки могилевского игумена Ореста, свидетельства современников, народная молва. Сотрудник «Русской старины» А. Н. Сергеев предполагал, что архиеп. Варлаам принял присягу потому, что верил в победу Наполеона и надеялся стать главой западнорусской митрополии [24, с. 587–588]. Литератор С. Н. Браиловский, сотрудник «Исторического вестника», ссылаясь в своем литературном очерке на свидетельство молодого учителя В. Н. Аристова, общавшегося с Варлаамом в конце его жизни, полагал, что архиепископом двигало желание ценой своей измены сохранить паству, а также неверие в силы России устоять перед гением Наполеона, обещание кардинальской шапки из Рима за согласие изменить православию и даже крупная денежная взятка [5, с. 242–243]. Более обстоятельно и критически к вопросу подошел прот. Андрей Хойнацкий. В своей статье он разобрал исторические свидетельства и высказанные мнения. Церковный историк подверг сомнению популярное представление о честолюбии и недостоинстве Варлаама и предположил, что тот присягнул Наполеону из желания сохранить храмы своей епархии, что сделал это только наружно, руководствуясь, большей частью, необдуманными впечатлениями от стремительного движения наполеоновских войск вглубь России [26, с. 536, 541]. Известный исследователь войны 1812 г. К. А. Военский после детального изучения обстоятельств дела также отверг обвинения архиеп. Варлаама в трусости и подкупе, склоняясь более к тому, что Могилевский владыка совершил свой проступок ради сохранения своей паствы от мести поляков, состоявших на службе в наполеоновских войсках [1, с. 1042]. Думается, что мнение, высказанное двумя последними исследователями, более всего соответствует действительности.

Острой темой конфессиональной истории Белоруссии и Литвы является упразднение церковной унии. Этой проблеме уделено особое внимание на своих страницах журналы «Русская старина» и «Русский архив». Как правило, это были публикации различных источников: воспоминаний, писем, документов.

В первую очередь, интерес представляют те материалы, в которых говорится о внутреннем состоянии униатской церкви на территории Белоруссии в начале XIX в. Большое значение в этом отношении имеет публикация в 1903 г. в «Русском архиве» воспоминаний крестьянина из Могилевской губернии Я. А. Чебодько [30]. Рассказ бывшего униата был записан сыном. В журнале воспоминания появились в сокращенном виде, расширенный вариант вышел в Киеве отдельной брошюрой в 1910 г. Я. А. Чебодько учился в базилианских школах в Толочине и Мстиславле, детские впечатления об униатском воспитании запомнились на всю жизнь. Автор отмечает дух крайней нетерпимости к православию, который царил в униатских школах. Презрительное наименование «кацапский» прилагалось здесь к православным храмам, богослужению, церковнослужителям [30, с. 542]. Базилианские монахи считали, что в унию можно обращать любыми средствами, не брезгуя клеветой и насилием, что Я. А. Чебодько подтверждает примерами [30, с. 540–542]. Воспитанников учили говорить на польском языке и на занятиях, и дома, хорошее владение польским открывало перед ними лучшие возможности для будущего устройства на службу в шляхетских поместьях. Автор рассказывает также о грубом и произвольном обращении с крестьянами, которое вошло в привычку у шляхетского сословия – жестокие порки, лишение пищи, наложничество. Уния в таких условиях становилась причиной религиозного противостояния среди белорусов-католиков (униатов) и белорусов-православных. При этом остро давало о себе знать разделение сословное: католичество (латинство) было привилегированная вера «панская», уния – вера «хлопская», а «схизма» – вера «кацапская» [30, с. 543–544].

Включение белорусских земель в состав Российской империи внесло существенные перемены в конфессиональные отношения. Православная Церковь приобрела статус «господствующей», а католическая стала «терпимой» [2, с. 4, 12, 14]. Уния в таких обстоятельствах стала объектом повышенного внимания и с католической (латинско-польской), и с православной стороны. Проблема заключалась в том, что под видом римско-католического учения в унии продолжало сохраняться представление о «русских» вере и обряде. Это означало, что с установлением российского правления униатов могли причислить к православным в административном порядке. События 1795–1796 г., когда униаты массово переходили в православие на Украине и частично в Белоруссии, подтвердили худшие опасения католической стороны. Чтобы уния окончательно не исчезла и конфессиональная граница между унией и православием не стиралась, белорусских униатов воспитывали в духе нетерпимости к православным, как рассказывал об этом Я. А. Чебодько. Кроме того, укрепить внутреннюю связь унии с римско-католичеством должна была латинизация униатского обряда (сокращение служб по латинскому образцу, исчезновение иконостасов, заведение органов, установление общих с католиками латинского обряда праздников и др.). Здесь уместно вспомнить, что еще Т. Костюшко, будучи во главе восстания в 1794 г., ради большего отличия униатов от православных на востоке предлагал как можно теснее сблизить униатские обряды с богослужением Римской церкви [9, с. 311–312]. Закономерно, что униатов негласно переводили в латинство при совершении брака, кумовства и проч. [23, с. 59–71]. Таким образом, уния в начале XIX в. оказалась перед альтернативой: или быть поглощенной латинством, или слиться с православием.

В связи с этим представляет большой интерес Рапорт минского губернатора З. Я. Корнеева имп. Павлу I от 6 июня 1797 г., опубликованный в «Русском архиве» [21]. Автор сообщает о своем объезде 23 приходов губернии, которые перешли из унии в православие, при этом храмы мало посещались своими прихожанами. З. Я. Корнеев отмечает, что при переходе крестьяне ожидали облегчения своих повинностей. Присланные

из Смоленской епархии православные священники не владели польским языком, к которому привыкли прихожане. Из беседы с униатскими священниками о различиях веры губернатор выяснил их склонность к принятию православия при условии сохранения местных обычаев (отсутствие иконостасов, бритье бороды). Поэтому он предлагал императору начинать воссоединение именно с униатских священников, так как они пользуются большим авторитетом у своей паствы.

Желание перейти в Православие, хотя и высказывалось некоторыми униатскими священниками, однако не было преобладающим в среде духовенства. Эту проблему затронул в своей книге «Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I» П. О. Бобровский, племянник известного слависта, проф. Виленского университета, преподавателя Главной семинарии прот. М. К. Бобровского (1784–1848). В отзыве Н. С. Кутейникова на это сочинение, напечатанном в «Историческом вестнике», говорится о полемике вокруг исследования М. К. Бобровского, который старался доказать мысль, что священники Брестского капитула раньше митр. Иосифа (Семашко) повели дело упразднения унии. Рецензент считает этот вывод недостаточно обоснованным [3, с. 218]. Правильней будет признать, что в первой трети XIX в. некоторыми представителями униатской иерархии была предпринята попытка скорее сохранить и упрочить унию, чем повести ее на слияние с православием [64, с. 78–80].

В 1889 г. по случаю 50-летнего юбилея воссоединения униатов в исторических журналах появился целый ряд публикаций, в которых давалась общая оценка событию и обсуждались некоторые спорные сюжеты. В частности, «Русская старина» напечатала записки бывшего униатского миссионера архим. Владимира (Терлецкого). Рассказывая о своих странствованиях по Европе, автор вспоминает о Макрене Мечиславской, которая выдавала себя за пострадавшую во время ликвидации унии минскую базилианку.В. Терлецкий знал ее лично и кратко описал всю мистификацию, в ходе которой М. Мечиславская, будучи католичкой латинского обряда и полу-монахиней, в Париже приобрела себе славу мученицы и через некоторое время стала наставницей для нескольких униатских послушниц при женском монастыре в Риме [25, с. 560–562]. Ходячие истории подобного рода широко ходили не только заграницей, но и в среде католиков в России. Так, в «Русском архиве» появилась автобиография А. О. Дюгамеля (1801–1880), который в 1830–1840-е гг. был офицером русского экспедиционного корпуса в Турции, а затем послом в Персии. Тем не менее, он утверждал, что униатов присоединили насильно: Иосифа Семашко прельстили наградами, священников заставили, а крестьян напоили [10, с. 408–410]. Похожие записи оставил и О. Еленский, поляк, большую часть жизни прослуживший в российской глубинке [12, с. 682–683, 690].

«Исторический вестник» откликнулся на юбилей рядом статьей о митрополите Иосифе Семашко. Сотрудник журнала В. Ф. Боцяновский дал довольно сдержанную оценку И. Семашко и его деятельности [4]. Другой сотрудник «вестника», М. И. Городецкий, отметил, что унии угрожало полное поглощение латинством и воссоединение имело важные политические последствия, так как удержало большинство белорусских крестьян от участия в восстании 1863 г. [8]. В еще одной юбилейной статье говорилось о праздновании великой, бескровной победы – возвращения к братскому единению в вере и народности «западнорусов» с восточными братьями [20].

Из других статей на униатскую тематику нужно упомянуть рассказ А. В. Круковского о жизни своего деда прот. Павла Круковского, подписавшего Полоцкий акт о воссоединении с Православием [15], краткую биографию митр. Иосифа Семашко, составленную А. Е. Егоровым [11]. Для церковного краеведения имеют значение статьи, напечатанные в «Историческом вестнике» авторами из Белоруссии о древней иконе св. Николая в Бресте [16], о Плащанице 1566 г. из церковно-археологического музея в Могилеве [22], о Преображенской церкви в г. Заславле [29]. Следует упомянуть также статьи по истории Свято-Духова монастыря в Вильно, Слуцком духовном училище и воспоминания о некоторых православных иерархах XIX в. [7; 13; 17]. Поднимались на

страницах журналов также темы, связанные с историей Католической церкви (взаимоотношения с правительством и администрацией края, «располячение костела» и введение русского языка в католическое богослужение, переход некоторых униатов в католичество уже после присоединения к Православию и др.) [14; 19; 6; 18].

Конфессиональная история Белоруссии на страницах исторических журналов представлена, преимущественно, публикациями источников, которые издавались впервые. Эти материалы отражают сложность так называемого «униатского вопроса»: колебания в среде униатского духовенства между католичеством и православием, влияние государственной власти и местных сословных отношений, разные точки зрения на присоединение униатов к Русской Церкви. Другие темы церковной истории затрагиваются в публикациях фрагментарно. В целом нужно отметить стремление редакторов и авторов к объективному освещению событий, их интерес к таким острым темам как проступок архиеп. Могилевского Варлаама и решение униатского вопроса. Все это способствовало лучшему пониманию особенностей церковной истории Северо-Западного края.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 г. Т. III. Белоруссия в 1812 году. СПб., 1912. / Ред. К. А. Военский. Рец.: Г.Л.И. [Глинский, Б.Б.]. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1913. – Т. 132. – С. 1039–1043.*
2. *Бендин, А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.) / А. Ю. Бендин. – Минск: БГУ, 2010. – 439 с.*
3. *Бобровский, П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. / Рец.: Н.С.К. [Кутейников, Н.С.] // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1890. – Т. 41. – С. 214–218.*
4. *Боцяновский, В. Ф. Иосиф Семашко и воссоединение униатов / В. Ф. Боцяновский. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1893. – Т. 54. – С. 857–875.*
5. *Браиловский, С. Н. Могилевская церковная смута / С. Н. Браиловский. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1893. – Т. 54. – С. 231–244.*
6. *Владимиров, А. П. Из новейшей летописи северо-западной России. История плана располячивания католицизма в Западной России / А. П. Владимиров. // Русская старина. – СПб.: Печатня В.И. Головина, 1885. – Т. 47. – С. 99–122.*
7. *Вруцевич, М. Духовное училище старых времен (воспоминания о Слуцком духовном училище) / М. Вруцевич. // Русская старина. – СПб.: Общественная польза, 1905. – Т. 121. – С. 693–704.*
8. *Городецкий, М. И. Полувековой юбилей воссоединения западно-русских униатов с Православной Церковью / М. И. Городецкий. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А.С. Суворина, 1889. – Т. 35. – С. 693–700.*
9. *Дневник Людовика Цешковского. / Предисл. А. А. Титова // Русский архив. – М.: Университетская типография, 1904. – Кн. 3. – С. 305–312.*
10. *Дюгамель, А. О. Автобиография / А. О. Дюгамель. // Русский архив. – М.: Университетская типография, 1885. – Кн. 2. – С. 371–427.*
11. *Егоров, А. Е. Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский / А.Е. Егоров. // Русская старина. – СПб.: Печатня В. И. Головина, 1882. – Т. 36. – С. 335–342.*
12. *Еленский, О. Мысли и воспоминания поляка / О. Еленский. // Русская старина. – СПб.: Общественная польза, 1906. – Т. 127. – С. 670–714; – Т. 128. – С. 200–242.*
13. *Жиркевич, А. В. Архиепископ Иероним (опыт характеристики) / А. В. Жиркевич. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1908. – Т. 113. – С. 881–915.*
14. *Записка митр. Сестренцевича имп. Александру о римско-католическом духовенстве в России. // Русский архив. – М.: Тип. Грачева, 1870. –Кн. 3. – № 10. – Стб. 1745–1768.*
15. *Круковский, А. В. Страничка из истории белорусского духовенства / А. В. Круковский. // Русская старина. – СПб.: Общественная польза, 1910. – Т. 143. – С. 240–245.*
16. *Маркевич, А. И. Древняя икона св. Николая в Бресте / А. И. Маркевич. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1885. – Т. 20. – С. 254–255.*
17. *Новиков, Н. В. «вечную память» Преосвященнейшему Александру, архиепископу Литовскому и Виленскому / Н. Новиков. // Русский архив. – М.: Университетская типография, 1885. – Кн. 2. – С. 294–299.*
18. *О введении русского языка в католическое богослужение. // Русский архив. – М.: Тип. Грачева и К., 1874. – Кн. 2. – Стб. 1262–1271.*
19. *Переписка епископа-князя Гедройца с графом Блудовым и другими лицами во время польского мятежа 1831 года. // Русский архив. – М.: Тип. Грачева, 1869. – Кн. 3. – № 9. – Стб. 1485–1542.*

20. *Полувековой юбилей уничтожения унии. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1889. – Т. 37. – С. 449–450.*
21. *Рапорт Минского губернатора Корнеева имп. Павлу о Православии в Минской губернии 6 июля 1797 г. // Русский архив. – М.: Тип. Грачева, 1869. – Кн. 3. – № 9. – Стб. 1559–1566.*
22. *Романов, Е. Р. Плащаница 1566 года / Е. Р. Романов. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1901. – Т. 83. – С. 240–246.*
23. *Романчук, А. А. прот. Высокопреосвященнейший Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. / Прот. А. А. Романчук. – Москва-Минск: Общество любителей церковной истории, 2015. – 448 с.*
24. *Сергеев, А. Н. Присяга Наполеону и моление за него в Могилевской епархии в 1812 году / А. Н. Сергеев. // Русская старина. – СПб.: Общественная польза, 1908. – Т. 136. – С. 577–588.*
25. *Терлецкий, В. Записки бывшего греко-униатского миссионера / В. Терлецкий // Русская старина. – СПб.: Печатня В.И. Головина, 1889. – Т. 63. – С. 1–26, 559–578; – Т. 70. – С. 581–601; – Т. 72. – С. 350–391.*
26. *Хойнацкий, А. Ф. прот. Варлаам Шишацкий, бывший архиепископ Могилевский (из истории 1812 года) / А. Ф. Хойнацкий. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1881. – Т. 5. – С. 522–543.*
27. *Хотеев, А. С. Воссоединение униатов и деятельность преосвященного Иосифа (Семашко) на страницах российской исторической периодики второй половины XIX века. / А. С. Хотеев // Материалы международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения и преподавания истории, социально-гуманитарных дисциплин и права» 26–28 апреля, г. Витебск. ВитГУ, 2018. – С. 135–137.*
28. *Хотеев, А. С. Публикации «Русского архива», посвященные церковной унии / А. С. Хотеев. // Сборник докладов XXII международных Кирилло-Мефодиевских чтений 26–27 мая 2016 года. Ред. С. И. Шатравский. – Минск: Минар, 2017. – С. 246–251.*
29. *Церковь Рогнеды в Изяславе. // Исторический вестник. – СПб.: Типография А.С. Суворина, 1887. – Т. 29. – С. 691–692.*
30. *Чебодько, Я. А. Из воспоминаний об унии в Белоруссии в начале XIX в. / Я. А. Чебодько. // Русский архив. – М.: Университетская типография, 1903. – Кн. 3. – С. 537–544.*

ДАТИРОВКА ЯВЛЕНИЙ ЖИРОВИЧСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ И НАЧАЛА ЦЕРКОВНОЙ И МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ В ЖИРОВИЧАХ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XVII – XVIII ВВ.

Протодиакон Павел Бубнов
Минская духовная семинария, Минская духовная академия
Д. Жировичи, Беларусь
E-mail: pavbub@gmail.com

Согласно церковному преданию, явление чудотворной Жировичской иконы Божией Матери произошло в 1470 г. Вскоре после этого на месте явления был построен первый православный деревянный храм и основан православный мужской монастырь. Начиная с XIX в. в научной историографии предпринимаются попытки критической оценки традиционной датировки явления иконы и начала церковной и монастырской жизни в Жировичах [13, 14 и др.]. Однако ни в одном из этих исследований не был изучен вопрос датировки в массиве исторических произведений, посвященных Жировичской иконе, которые увидели свет в XVII–XVIII вв. В этот период вопрос датировки решался неоднозначно.

Самое раннее из сохранившихся описаний явления Жировичской иконы датируется 1622 г. Оно принадлежит авторству иеромонаха Феодосия (Боровика) и называется «Гистория або повесть людей розных, веры годных, о образе чудовном пренасветейшое Девы Марии Жировицком в повете Слонимском, во всем згодливая, коротко выписаная и з немалою працою и старанем собраная през многогрешного отца Феодосия, З.Н.С.О.В.». В момент написания и последующего издания польского перевода данного труда автор принадлежал к униатскому базилианскому монашескому ордену. Однако несомненно, что труд основан на до-униатской традиции описания явления Жировичской иконы, которая существовала как в устной форме, так и в виде литературного прототипа, о существовании которого упоминает Феодосий Боровик. Кроме того и сам автор родился и получил церковное воспитание в до-униатский период.

Рукописный оригинал «Гистории» Феодосия Боровика хранится в собрании Библиотеки Российской академии наук в Санкт-Петербурге [15]. В 1912 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии П. Н. Жукович опубликовал данный памятник с обширной вступительной статьей [17]. В 1983 г. «Гистория» вновь была опубликована и проанализирована белорусскими исследователями И. Крамко и А. Мальдисом в журнале «Беларуская лінгвістыка» [19]. В 1622 г. этот труд отца Феодосия был переведен на польский язык с существенной переработкой содержания и издан в Вильно, затем неоднократно переиздавался [2].

В рукописном варианте труда иеромонаха Феодосия Боровика дается следующая датировка интересующих нас событий:

1. Явление иконы произошло «..около року Господнего 1500 (аф)». Икону обрели пастушки «его милости пана Александра Солтана, рыцера Гробу Божого и Подскарбего Надворного В. К. Л. (которыя собе у Казимера Третего Якгеловича, короля Польского, тые Жыровичы выслужил)» [15, л.15]. Материалы «Литовской метрики» позволяют однозначно утверждать, что Солтан (в крещении – Александр) Солтанович скончался не позже 1495 г. [17], а великий князь Литовский Казимир III (в современной традиции счета – Казимир IV) Ягайлович скончался 7 июня 1492 г. Во всех рассматриваемых ниже работах основатель первого храма в Жировичах именуется как Александр Солтан. Так он именуется и в прижизненных латиноязычных документах. В документах же славянских он именуется

как Солтан Александрович, во святом Крещении Александр, маршалок великого князя Литовского Казимира Ягайловича. Далее в тексте будет использоваться его наименование «Александр Солтан».

2. Посетив место обретения иконы, Александр Солтан «в часе коротким казал розрубивать оную пущу, а потом церковь спанялую будовать, которая кгды докончоная была, уберами ее вшелякими надал и тот образ чудовный, в сребро оправивши, в ней поставил и немало презвитеров ховал для одправованя порадного и уставичного набоженства» [15, л. 16].

3. «Тая помененая церковь в колкодесят лет по збудованю от свечи, с припадку недобре загашоное, вся немал в попел се обернула» [15, л. 16]. Далее описывается событие второго явления Божией Матери и затем, чудотворной иконы, на камне. Далее автор повествует о строительстве небольшой временной деревянной церкви, а вскоре – о строительство большей деревянной. По свидетельству автора, **потомок** Солтана Александровича – Иван Александрович Солтан – готовил материал для строительства каменной церкви.

Проанализируем теперь содержание польского варианта труда отца Феодосия по его виленскому изданию 1628 г. В изученном экземпляре из собрания Библиотеки князей Чарторыйских в Кракове отсутствует нумерация страниц, поэтому ссылки с указанием номеров страниц отсутствуют.

По сравнению с оригинальной версией, данное издание представляет собой не только перевод, но существенно расширенную переработку, содержащую тем, не менее каркас оригинала. Предисловие («Do łaskawego czytelnika», отсутствует в оригинале) почти целиком посвящено обоснованию идеи церковной унии. Во втором разделе «Od kogo ten Obraz, y iakiem sposobem iest znalieziony» отсутствует указание года явления, а из текста оригинала почти дословно взята информация об Александре Солтане. Единственная хронологическая фраза в описании обретения иконы это «Gdy iednego czasu pastuszkowie…» (здесь и далее используется орфография оригинала – П.Б.), которую можно передать как «Однажды пастушки…».

Далее, описывая обустройство первой церкви, построенной на месте явления иконы, редактор польского варианта «Гистории» пишет, что Александр Солтан для совершения богослужения в первой церкви «dla ostawiesznego y sposobneyszego odprawowania Chwaly w niey Bożey (iako o tym ludzi maiac to z podania powiadaia) dwunastu Presbiterow tam chowal» – («для подобающего совершения в ней хвалы Божией (т.е. богослужения – П.Б.) (как о том из предания рассказывают люди) содержал там двенадцать пресвитеров»). Далее автор-редактор сообщает, что потомок основателя первого храма – Иван Александрович Солтан «iescze snac przy tey liczbie Presbiterow episkopa iąkiegos z kilka zakonnikow kostem swoim tamże chowal» («при том же количестве пресвитеров некоего епископа с несколькими монахами содержал за свой счет»). В разделе четвертом указывается, что пожар первой церкви случился «w kilka dziesiat lat potym». После второго обретения иконы она была перенесена сначала…

«…do domku iednego potym do Kapliczki dla tego napredce zbudowaney z wielka radoscia y pocecha wniesli wktorey przez czas niemaly chwale Boża odprawowali y Cuda sie wielkie dzialy. Ale potym dla clumu(?) ludu przychodzacego wielka Cerkiew do czasu zbudowac musieli: w ozdobne y kosztowne budowanie z drzewa umyslnie nie zawodzac sie dla niebespieczenstwa od ognia przez ktory wielka sie szkoda stalatak w sprzetach ozdobnych y bogatych iako snac osobliwie w	«…в один домик, а потом в часовенку, специально для того построенную, (икона была перенесена в нее) с великой радостью и утешением, и в ней немалое время совершалось богослужение и великие чудеса. Но потом для удобства приходящих (на молитву) людей было решено со временем построить большую церковь, красивую и дорогостоящую, но не деревянную, для того, чтобы впредь не возникала опасность большого ущерба от огня, от которого погибло благолепие

Xiegach tych wktorych byla Gistoia opisana dostatecznie o tym Obrazie y Cudach przy niem bedacych : Jako też y dłatego iż uż od kilkunastu lat pan Iwan Alexandrowicz Soltan Marszalek materia potrzebna na murowanie Cerkwi z pilnoscia gotowal : ktora uż(?) we(?) dwudziestu lat (iako powiadaia) potym pogorzeniu Cerkwi drzewianey budowac byl poczal ale niedokonczewszy iey ztego swiata zszedl y aż do tego czasu te iescze nie dorobione sciany abo mury pięnkne y mocne pustkami tak stoia czekaiac od siedmiudziesiat iuż lat zmilowania Bożego y szezodrobliwosci dobrodzieia iakiego ktory by sie zanie ochotnie zawzial koszto nato nie żaluiac. Po smierci zasie tego pobożnego meża (przypatrzsie odmienie wielkiry) Cerkiew ona Zyrowicka drzewiana a przyniey **Manastyr** tak barzo osirocialy y zo(?)bożaly został dla zlych y mlodych professiey Heretickiey successorow że zaliedwie dwa y a potym ieden Presbiter swiecki mogl sie tam wychowac.	первой церкви а также и книги, в которых была описана история явления образа и происходившие при нем чудеса. Именно для этого Иван Александович Солтан более десяти лет собирал стройматериал, необходимый строительства для каменной церкви, а через 20 лет после пожара начал ее строительство, но скончался, не закончив его. И до наших дней эти незавершенные красивые и сильные стены так и стоят, ожидая уже более 70 лет милости Божией и щедрого благодетеля, который охотно взялся бы за их завершение не жалея средств. После смерти того набожного мужа Жировичская деревянная церковь и при ней **монастырь** так осиротели из-за (отношения) (его) наследников-еретиков, что едва два, а потом и один немонашествующий священник мог совершать содержаться при ней. *(перевод автора)*

В данном пассаже встречается утверждение, что первая каменная церковь начала строиться через 20 лет после пожара, но к 1622 г. она так и не была закончена. В этом пассаже также впервые упоминается слово «Manastyr», которое, как видно из цитируемого текста, даже не переводится на польский язык, свидетельствуя о православном происхождении термина. Из цитируемого предложения видно, что «манастыр» существовал уже до этого, и логично предположить, что упоминавшиеся выше «законники», т.е. монахи, которых вместе с епископом и 12 пресвитерами содержал Иван Александрович Солтан, и были тем самым первым жировичским монастырем.

Первая дата, которая встречается в описании явления иконы – это 1613 г., под которым описывается одно из чудес, совершившиеся по молитве перед иконой. Важно отметить, что описание чудес в данном труде имеет ярко выраженный полемический характер: упоминающиеся в описаниях некатолики именуются еретиками и схизматиками, всячески посрамляются за свою непринадлежность к Католичеству.

В 1650 г. в Вильно вышел латиноязычный труд польско-литовского историка и католического богослова, проканцлера (а с 1653 г. – ректора) Виленского университета иезуита Войцеха Кояловича «Miscellanea rerum ad statum Ecclesiasticum in magno Litvaniae ducatu pertinentium» – «Вещи различные в положении церковном, в Великом Княжестве Литовском обретающиеся» [9]. На страницах 28–30 в этом издании помещается раздел, озаглавленный «Zyrowiciis imago beata Virginis Mariae», содержащий справочно-ознакомительную информацию о Жировичской иконе Божией Матери.

В этом разделе автор заимствует ключевую информацию из польского варианта «Гистории» Феодосия Боровика, о чем имеется указание в конце раздела. Здесь также не указывается год явления, упоминается что Жировичи пожаловал Александру Солтану Казимир Ягайлович. Важная отличительная особенность встречается в описании пожара первой церкви. «Decurrentibus deinde annis, incendio casu exorso, Monasterium quidem totum cum temple, in fiuillam cineresque ablit» [9, p. 28] – «По прошествии лет, в результате

случайности, **монастырь** тот весь с храмом был уничтожен огнем». Из этой фразы следует, что монастырь был основан и существовал еще до пожара.

Предельно четко в тексте обозначена конфессиональная принадлежность местности явления и основателя храма и монастыря: «Successu temporis cum totam Russiam Schisma Grecum occupasset, iste quoque locus deuenerat in manus Schismaticorum: restorescente deinde rursus Sacra Unione rediit ad Unitos, quibus Monasterium cum Fundatione est restitutum post annum 1618. per LEONEM SAPIEHA» [9, p. 28]. – «В рассматриваемое время вся Русь была (в церковном отношении) подвластна греческой схизме, и это место (т.е. Жировичи) также находилось в руках схизматиков. По восстановлении же святой унии, передано униатам, которых монастырь с фундушами возрожден был после 1618 г. Львом Сапегой».

В 1653 г. в Вильно был издан труд настоятеля Жировичского базилианского монастыря архимандрита Иосафата (Дубенецкого) «Historia o obrázie Przeczystey Pánny Mariey cudownym w W.X.L. w powiećie Słonimskim będącym Zyrowickim» [3]. В этой работе вопрос датировки явления Жировичской иконы рассматривается более обстоятельно.

Так в разделе втором «Od kogo ten Obraz, iakim sposobem, y kędy iest znaleziony», автор, характеризуя личность Александра Солтана (следуя польскому изданию труда Феодосия Боровика), далее пишет следующее: «Tu (lubo to ktorego by de terminate Roku Swiety ten Obraz był należion wiediec niemożemy) łacno iednak dochodzim że sie to przydało około Roku Panskiego 1470. abo 1480. Bo Kazimierz III. (od ktorego iakom wyżey wspomniał pobożny ten Pan miał Zyrowice) koronowan iest iako swiadczy Strykowski Fol: 609. Roku 1447. a vmarl 1492. zaczym musiało sie to dziac miedzy Rokiem 1447 a Rokiem 1492.» [3, p.4] – «Мы (поскольку в каком точно году этот святой образ был обретен знать не можем) склонны полагать, что это произошло около лета Господня 1470 или 1480. Ведь Казимир III (от которого вышеупомянутый пан получил Жировичи) коронован, как свидетельствует Стрыйковский (стр.609) в 1447 г., а умер в 1492. Значит (обретение) должно было произойти между 1447 и 1492 гг.»

В разделе третьем автор, повествуя о строительстве Александром Солтаном первой церкви, повторяет информацию из польского издания «Гистории» Феодосия Боровика, утверждая, что Александр Солтан содержал 12 пресвитеров, а его потомок Иван Александрович Солтан, кроме этого числа пресвитеров еще и какого-то епископа с несколькими монахами [3, p. 7]. Точно также, в описании событий после пожара, Иосафат Дубенецкий слово в слово следует за Феодосием Боровиком, описывая начало строительства каменного храма, запустение монастыря (Дубенецкий, как и Боровик, использует здесь слово «Manastyr» от наследников-еретиков и переход монастыря в руки базилиан [3, p. 10–11].

В 1665 г. во Львове вышла книга «Небо новое, з новыми звездами сотворенное, тоест Преблагословенная Дева Мариа Богородица з чудами Своими» [18], автор которой – известный западнорусский духовный писатель, иеромонах, впоследствии архимандрит Иоанникий (Галятовский), клирик православной Киевской митрополии. Книга «Небо новое» – это сборник кратких описаний чудес Пресвятой Богородицы, совершенных в разные времена и в разных странах. После львовского издания 1665 г. последовали также львовское 1677 г., московское 1677 и могилевское 1699 гг. В 1850 г. в Москве вышел русский перевод этой книги [16], затем неоднократно переиздававшийся. Повествование о Жировичской иконе помещается в первом издании 1665 г. на листах 72об–73об. и в структуре книги находится в разделе «Чуда Пресвятой Богородицы от образов Еи». В этом разделе чудо 24-е повествует о первом явлении Жировичской иконы, причем точное время явления не указывается; чудо 25-е – о повторном явлении иконы после ее исчезновения из ларца Солтана, чудеса 26-е и 27-е – о пожаре первой церкви и втором явлении иконы на камне.

В 1672 г. в Мюнхене Вильгельмом Гумппенбергом был издан «Atlas Marianus» – объемное справочное издание о чудотворных иконах Божией Матери. На с. 286 этого издания приводятся краткие сведения о Жировичской иконе. Вызывает интерес, что

составитель датирует первое обретение иконы 1576 г. [1, p. 286]. В XVIII веке отдельные авторы признавали, что Гумппенберг ошибся в датировке, имея недостоверные сведения [11, 7, p. 12].

В 1721 г. в Риме был опубликован труд под названием «Relazione della imagine d. Madonna del Pascolo» [12] авторства итальянского каноника Исидора Нарди [6, col. 374], происходившего из дворянской семьи итальянского города Л'Акуила, где он занимался преподавательской и литературной деятельностью. В 1728 г. в Супрасле вышел польский перевод этого труда, сделанный базилианским архимандритом Игнатием (Кульчинским): «Relacya historyczna o ziawieniu cudownego obrazu Naswietszey Panny Zyrowickiey» [11]. Это польское издание выходило также в 1738 г. в Вильно, в 1747 г, 1750 гг. и в 1755 – в Супрасле. Местонахождение сохранившихся экземпляров итальянского издания работы Исидора Нарди пока не выявлено.

Как же решается вопрос датировки в работе Исидора Нарди? Вслед за Дубенецким, он датирует явление 1470 г.: «Cudowny zaś sposob ziawienia tego Obrazu, około R.P. 1470. taki był». [11, p. 9]. По явлении иконы пан Солтан «kiedy Puszczę około tey gruszki rąbac, y drzewa Cerkiw budowac roskazał, a wystawiwszy Cerkiew, Obrazami y aparatami ozdobiwszy, Obraz Cudowny w srebro oprawiwszy, do niey wprowadził, dla odprawowania Chwały Bożey codzien, kilka Prezbyterow y Spowiednikow fundował». [11, p. 12] – «Распорядившись вырубить пущу около груши и построить церковь, он украсил ее всем необходимым, оправив чудотворный Образ в серебро, внес его в церковь, и для совершения ежедневного богослужение назначил несколько пресвитеров и духовников». Здесь встречается небольшая трансформация содержания по сравнению с предшествующими изданиями.

Боровик, 1622.	Дубенецкий, 1653	Нарди-Кульчинский, 1728
dla ostawiesznego y sposobneyszego odprawowania Chwaly w niey Bożey (iako o tym ludzi maiac to z podania powiadaia) dwunastu Presbiterow tam chowal	dla ostawiesznego y sposobneyszego odprawowania w niey Chwaly Bożey (iako otym ludzi maiac to z podania powiadaia) dwunastu Presbiterow tam chowal	dla odprawowania Chwały Bożey codzien, kilka Prezbyterow y Spowiednikow fundował

Т.е. «двенадцать пресвитеров» в издании 1728 г. превращаются в «несколько пресвитеров и духовников».

Описывая церковную деятельность Ивана Александровича Солтана, Исидор Нарди (в переводе Игнатия Кульчинского) проводит еще одну незаметную на первый взгляд, но очень важную корректировку.

Боровик, 1622	Дубенецкий, 1653	Нарди-Кульчинский, 1728
iescze snac przy tey liczbie Presbiterow episkopa iąkiegos z kilka zakonnikow kostem swoim tamże chowal	iescze snac przy tey liczbie Presbiterow episkopa iąkiegos z kilka zakonnikow kostem swoim tamże chowal	Pan Iwan Alexandrowicz Sołtan, Marszałek Nadworny W. X. L. nasladuiąc poboznosci Przodka swego, wiele dobrego mieyscu S uczynił y Cerkiew tę zdobił.

Если в вариантах текста Боровика и Дубенецкого Иван Александрович Солтан содержал 12 пресвитеров, епископа и несколько монахов, то в варианте Нарди-Кульчинский монахи исчезают из результатов церковной деятельности Ивана

Александровича Солтана, который теперь просто «много доброго святому месту сделал, и церковь ту благоукрашал».

В том же направлении происходит в данном издании редактирование и сообщения о событиях после смерти Ивана Александровича Солтана

Боровик, 1622	Дубенецкий, 1653	Нарди-Кульчинский, 1728
Po smierci zasie tego pobożnego meża (przypatrzsie odmienie wielkiry) Cerkiew ona Zyrowicka drzewiana a przyniey **Manastyr** tak barzo osirocialy y zvbożały został dla zlych y mlodych professiey Heretickiey successorow że zaliedwie dwa y a potym ieden Presbiter swiecki mogl sie tam wychowac.	Po smierci zasie tego pobożnego meża (przypatrzsie odmienie wielkiry) Cerkiew ona Zyrowicka drzewiana a przyniey **Manastyr** tak barzo osirocialy y zvbożały został dla zlych y mlodych professiey Heretickiey successorow że zaliedwie dwa y a potym ieden Presbiter swiecki mogl sie tam wychowac.	Ponieważ Pan Iwan Sołtan Marsałek, materyą dla murowania Cerkwi dostateczney gotowac roskazał, a po tym y Cerkiw wspaniałą załozył, y na kopiią wzgurę wywiodł, ale nie dokonczywszy umarł. Nastąpilo tedy dla złych y młodych Sekty Heretyckiey Sukcessorow, załosne mieysca tego S. osierocenie y zubozenie, bo woski y dochody Panowie miedzy się dzielili, y na swoy ozytek obracali [11, p. 14]

Если в изданиях 1622 и 1653 г. указывается, что после смерти Ивана Александровича Солтана «церковь деревянная и монастырь при ней так сильное осиротели и пришли в убогое состояние…», то в издании Нарди-Кульчинского 1728 г. указывается, что после смерти Ивана Александровича «святое место то осиротело и запустело». «Церковь и монастырь при ней» трансформируются в «святое место». После этого автор переходит к событиям 1613 г. – переход монастыря в руки униатов. Приведенные сравнения текстов показывают, что в издании Нарди-Кульчинского 1728 г. налицо присутствует тенденция затушевать ранее известный факт основания и существования православного монастыря в Жировичах вскоре после явления чудотворной иконы.

В 1732 г. в Риме вышел труд самого Игнатия (Кульчинского) на итальянском языке «Il Diaspro Prodigioso Di tre Colori ovvero Narrazione istorica Delle tre Imagini Miracolose della Beata Vergine Maria: La prima, di Zyrovvice in Lituania, la Seconda, del Pascolo in Roma, e la Terza Copia della Seconda parimente in Zyrovvice detta da quei Popoli Romana» [7], («Яспис чудодейный (Яшма чудодейная) трехцветный, или сказание историческое о трех образах чудотворных блаженной Девы Марии: первый, Жировицкий в Литве, второй – Пастбищный в Риме, и третий – копия второго в Жировицах, сделанный для народа римского». Объем этого труда – более 280 страниц. Книга содержит описания явления иконы и сведения по истории Жировичского монастыря. Экземпляр книги имеется в собрании Национальной библиотеки Республики Беларусь и в онлайн доступе на сайте проекта «Книга Беларуси XIV – XVIII веков» [5].

В вопросе датировки Игнатий Кульчинский следует за своим далеким предшественником – Иосафатом Дубенецким, на работу которого он несколько завуалированно ссылается:

… L’invenzione della Sagra Immagine accadde o circa l’anno 1470., o circa l’anno 1480. come si ricava dall’ istoria stampata in	Обретение святого образа произошол около 1470 или 1480 г., как об этом повествуется в истории, напечатанной в

Vilna nell'ano 1653., e novamente ristampata nel Monastero di Suprasl nell' anno 1714.	Вильно в 1653 г. и перепечатанной в Супрасле в 1714 г. (перевод автора).

Далее, автор сообщает, что после строительства первой церкви

Collocata la Sagra Imagine con divota pompa nella chiesa nuova, fu (or Su) proveduta di preziose supelettili, e d' un competente assegnamento per dodoci Sacerdoti, affinche con decoro celebrassero I divini Officii. Morto il pio Cavaliere, il suo Figliuolo ed Erede Giovanni Alesandrovvicz Maresciallo di Lituania, imitando la pieta del suo Padre, al numero di dodici Sacerdoti aggiunse un certo Vescovo con alcuni Religiosi, mantenendoli onestamente a sue spese, e facedo al santo luogo molti beneficii. [7, p.15]	Святой образ был помещен с великим почтением в новую церковь, она была оправлена в драгоценные украшения, и (к церкви) были назначены двенадцать священников для совершения богослужения. После смерти благочестивого рыцаря, его сын и наследник Иван Александрович, маршалок Литовский, подражая благочестию своего отца, к числу двенадцати священников добавил некоего епископа и некоторых монахов, взяв их на свое содержание и обеспечив святое место многими пожертвованиями.

На страницах 16–19 автор сообщает, что после пожара был решено строить новую каменную церковь, чтобы избежать подобных случаев. И сразу после этого переходит к событиям 1613 г., когда Иванн Мелешко передал святое место отца базилианам.

В 1761 г. в Вильно была напечатана брошюра «Historya o początkach Cudownego Obrazu Nayśw. Panny Maryi Żyrowickiey w Litwie» [4]. Имеются сведения, что первое издание этой брошюры вышло в 1733 г., переиздания имели место в 1773, 1810 и 1816 гг. Эта брошюра представляет собой незначительно доработанное переиздание польского перевода труда Исидора Нарди.

В рассмотренном издании 1816 г. (представленном на онлайн-площадке polona.pl, печатная нумерация страниц отсутствует, ссылки приводится по номерам, проставленным карандашом) вопрос датировки явления иконы решается прямым заимствованием фразы из польского перевода работы Исидора Нарди: «Cudowny zaś sposob ziawienia tego Obrazu, około R.P. 1470. taki był». [4, p. 8]. Описание строительства и обустройства первого храма также представляет собой прямое заимствование из польского издания работы Исидора Нарди с незначительными изменениями: «kiedy Puszczę około tey gruszki rąbac, y drzewa Cerkiw budowac roskazał, a wystawiwszy Cerkiew, Obrazami y aparencyami ozdobiwszy, Obraz Cudowny w srebro oprawiwszy, do niey wprowadził, dla odprawowania Chwały Bożey codzien, kilka Prezbyterow y Spowiednikow fundował».» [4, p. 11–12]. Последующие события – пожар, начало строительства каменной церкви и появление в 1613 г. базилиан приводится слово в слово по польскому переводу работы Исидора Нарди. [4, p. 14–15]. В описании церковной деятельности Ивана Александровича Солтана, также, как и в польском варианте труда Исидора Нарди, опускаются слова о епископе и монахах, которых он содержал [4, p. 12].

Таким образом, исторические произведения XVII–XVIII в. о Жировичской иконе базируется на «Гистории» иеромонаха Феодосия Боровика. В оригинальной рукописи иеромонаха Феодосия явление иконы датируется «около 1500 года», а в печатном польском варианте его труда датировка отсутствует.

В печатных изданиях первая попытка датировки явления иконы предпринимается в работе Иосафата Дубенецкого в 1653 г. («около 1470 г., или около 1480 г.»), а окончательно датировка закрепляется после выхода польского перевода работы Исидора Нарди в 1728 г. (1470 г.) и после этого остается стабильной.

Основание первой церкви на месте явления иконы все авторы рассматриваемого периода единодушно относят к самому ближайшему после явления времени, а осуществление строительства – желанию Александра Солтана. В оригинальной рукописи

Феодосия Боровика сообщается, что Александр Солтан, снабдив церковь всем необходимым, также содержал при ней «немало пресвитеров» для совершения богослужения. В последующих изданиях, начиная с польского перевода труда Феодосия Боровика, «немало пресвитеров» трансформировалось в «двенадцать пресвитеров». В описании деятельности потомка Александр Солтана – Ивана Александровича Солтана, в польском издании работы Боровика, и в польском издании работы Нарди, а также в работе Игнатия Кульчинского «Il Diaspro Prodigioso» повествуется, что Иван Александрович, кроме двенадцати священников еще содержал епископа и нескольких монахов. Вопрос о начале монашеской жизни в Жировичах по-разному освещается в рассмотренных работах.

Так, в польском переводе труда Феодосия Боровика (1622) и в работе Иосафата Дубенецкого (1653) упоминается, что после смерти Ивана Александровича Солтана, который содержал нескольких монахов, «Manastyr» осиротел. В работе Войцеха Кояловича (1650) сообщается, что в огне пожара сгорел «весь монастырь и церковь». В изданиях XVIII века в описании до-униатского периода всякие упоминания о монастыре и монахах, существовавших в Жировичх до 1613 г. сознательно изымаются, слово «монастырь» заменяется на «святое место».

ЛИТЕРАТУРА

1. Atlas Marianus, quo sanctae Dei genitricis Mariae imaginum miraculosarum originis duodecim historiarum centuriis explicantur / Wilhelm Gumppenberg. Monachii, 1672.S. 286; (Современное переиздание с переводом и научным комментарием: L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg: édition et traduction. Neuchâtel : Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2015. – 512 p.);
2. Borowik, Th. Historia abo powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych o obrazie przeczystey Panny Mariey zyrowickim cvdotwornym W. X. L. w powiecie słonimskim y o rozmaytych cudach, ktore sie przy nim aż po dziś dzień za iey przyczyna wszechmocnością Bożą dzieia, pilnie zebrana y pierwszy raz w druk podana / Borowik, Theodozy. – Wilno, 1622.
3. Dubieniecki, Jozafat. Historia o obrázie Przeczystey Pánny Mariey cudownym w W.X.L. w powiećie słonimskim będącym zyrowickim mieyscami obiaśniona z cudámi, ktore przy tymze obrázie w roku 1651. y w r. 1652. Bog Wszechmogący okazał / przez o. Iosaphata Dubienieckiego Zákonu s. Bazylego […] káznodzieię, y poeniten. zyrowickiego, w druk podáná. W Wilnie : w drukarni OO. Bazylianow Unitow, 1653. – [8], 129, [1] p.
4. Historya o początkach Cudownego Obrazu Nayśw. Panny Maryi Żyrowickiey w Litwie. Wilno : [druk. Bazylianow], 1761.
5. http://belbook.nlb.by/items/show/250#?c=0&m=0&s=0&cv=0
6. Jöcher, Christian Gottlieb. Allgemeines Gelehrten-Lexicon : Darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts / Jöcher, Christian Gottlieb; Adelung, Johann Christoph; Rotermund, Heinrich Wilhelm. – Leipzig : Gleditsch, 1750 – 1897. – Bd. 15. – Bremen, 1816.
7. Kulczynski, Ignazio. Diaspro Prodigioso Di tre Colori ovvero Narrazione istorica Delle tre Imagini Miracolose della Beata Vergine Maria: La prima, di Zyrovvice in Lituania, la Seconda, del Pascolo in Roma, e la Terza Copia della Seconda parimente in Zyrovvice detta da quei Popoli Romana / Scritta da Ignazio Kulczynski. – In Roma : Nella Stamperia dell' Ansillioni al Corallo, 1732. – XXIV, 254 p.
8. Kulczynski, Ignazio. Diaspro Prodigioso Di tre Colori ovvero Narrazione istorica Delle tre Imagini Miracolose della Beata Vergine Maria: La prima, di Zyrovvice in Lituania, la Seconda, del Pascolo in Roma, e la Terza Copia della Seconda parimente in Zyrovvice detta da quei Popoli Romana / Scritta da Ignazio Kulczynski. – In Roma : Nella Stamperia dell' Ansillioni al Corallo, 1732. – XXIV, 254 p.
9. Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in magno Litvaniae ducatu pertinentium / Collecta ab Alberto Wiiuk Kojalowicz. Vilnae : typis Academicis, 1650. – 128 p.
10. Nardi, Isidor [Izydor]. Relacya historyczna o ziawieniu cudownego obrazu Naswietszey Panny Zyrowickiey, nazwanego po wlosku Del Pascolo od Zyru w Rzymie przy Gorach w Resydencyi WW. OO. Bazylianow Ruskiego Narodu po wlosku wydana teraz przetlumaczona przez Ign. Kulczynskiego / Isidor Nardi. – Suprasl, 1728.
11. Nardi, Isidoro. Relacya historyczna o ziáwieniu Cudownego Obrázu Naświętszey Panny Zyrowickiey, názwanego po włosku Del Paskolo od Zyru : w Rzymie przy Gorach w rezydencyi WW. OO. Bázylianow ruskiego národu, pod rządem ná ten czás W.O. Benedykta Turlewicza, tegoż zákonu prokurátora generálnego, y rektora / oraz z przyłączeniem Historyi Zyrowickiey przez JMći X. Kánonika Izydora Nardego po włosku wydána, roku 1721. ; teraz po polsku przetłumáczona, przez x. Ignacego Kulczynskiego, Z.S.B.W. Swiętey Theol. doktora, zá pozwoleniem stárszych do druku podana. W Supráślu : [w drukarni] WW. OO. Bázylianow, 1728. – 64 p.

12. Nardi, Isidoro. Relazione della imagine d. Madonna del Pascolo,dedic. al Bened. Trulewicz / Isidoro Nardi. Roma : G. Placho, 1721.
13. *Ostatnie Stebelskiego prace / Wyd. W. Seredyński. // Scriptores Rerum Polonicarum. – T. IV. – Cracoviae, 1878. – S. 263–368.*
14. *Антоний (Мельников), архимандрит. Жировицкий монастырь в истории западнорусских епархий: Дис. магистра богословия / архимандрит Антоний (Мельников). – Одесса, 1964. Ч. 1–3. Машинопись.*
15. *Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург). Фонд епископа Павла Доброхотова. Ед. хр. 38. – Л.15–21.*
16. *Галятовский, Иоанникий. Новое небо с новыми звездами, или Повествование о чудесах Богородицы, почерпнутое из достоверных преданий и древних летописей игуменом Иоанникием Галятовским, и напечатанное 1677 года в Чернигове на польско-русском языке: С присовокуплением сказаний о чудотвор. иконах Богоматери Тихвинской, Владимирской, Одигитрии и прочих, также о положении ризы Богородицы во Влахернской церкви / Пер. 1849 г. Александрой Плохово. – Москва : Унив. тип., 1850. – 144 с.*
17. *Жукович, П. Неизданное русское сказание о Жировицкой иконе Божией Матери / П. Жукович // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук. – 1912. – Т. XVII. – Кн. 2. – С. 175–249.*
18. *Иоанникий [Галятовский], иеромонах. Небо новое, з новыми звездами сотворенное, тоест Преблагословенная Дева Мариа Богородица з чудами Своими / иеромонах Иоанникий [Галятовский]. – Львов: в типографии Михаила Слиозки, 1665. – 140 л.*
19. *Крамко, І., Мальдзіс, А. Невядомы помнік старабеларускай пісьменнасці // Беларуская лінгвістыка. – 1983. – №23. – С. 49–54; №24. – С.55–61.*

СВЯТЫ СЕРАФІМ ЖЫРОВІЦКІ – АХОЎНІК І ЗАСТУПНІК БЕЛАЙ РУСІ

Л. Г. Шасцярнёва
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт
Мінск, Беларусь
E-Mail: lilija-shesternjova@rambler.ru

Ляхавіччына – гэта незвычайны край у Брэсцкай вобласці, цудоўны кавалачак нашай Айчыны. З Ляхавіччынай паяднаны лёсы знакамітага празаіка Уладзіміра Дамашэвіча, гісторыка Віталя Скалабана, этнографа і фальклярыста Яна Чачота. У 1909 годзе ў вёсцы Флер'янава (раней называлася Старыя Вошкаўцы) гасцявала польская пісьменніца Элаіза Ажэшка. Адзін з дубоў, пасаджаных ва ўсходняй часцы дома, зараз носіць яе імя. Ляхавіцкая зямля ўзгадавала такіх таленавітых людзей, як мастак Мікалай Таранда, прафесар, доктар медыцынскіх навук Віталій Ракуць, вучоны-фізік Міхаіл Петух. Менавіта тут больш за 75 гадоў назад славуты Генадзь Цітовіч арганізаваў легендарны мастацкі калектыў – Падлескі народны хор. Тысячагадовая гісторыя праваслаўя нарадзіла святых зямлі беларускай, сярод якіх і ўраджэнец вёскі Падлессе Серафім Жыровіцкі (у міру – Раман Шахмуць). 28 кастрычніка 1999 года Свяшчэнным Сінодам Беларускай Праваслаўнай Царквы па блаславенні Святейшага Патрыярха Маскоўскага і Усяе Русі Алексія II архімандрыт Серафім Шахмуць быў далучаны да ліку мясцовашанаваных святых навамучанікаў зямлі беларускай, а ў жніўні 2000 года Архіерэйскім Саборам рускай Праваслаўнай Царквы ўслаўлены ў Саборы Навамучанікаў і спаведнікаў расійскіх XX стагоддзя. Памяць святога Серафіма ўшаноўваецца 6 верасня – у дзень, калі ён быў арыштаваны, і які стаў пачаткам яго крыжовага шляху [2]. Жыхары раёна лічаць Серафіма Жыровіцкага сваім яго сваім заступнікам і абаронцам.

Вёска Падлессе вядомая з канца XV стагоддзя, там жа пазней і была пабудавана Падлеская царква, якая мае цудоўную гісторыю [1, с. 75; 4; 5]. Ва ўсякім разе, з пакалення ў пакаленне перадаецца сказ пра цудатворны камень, што дапамог сляпой дзяўчыне стаць відушчай, пра выяву следу Маці Божай на ім. У 2009 годзе ў жыцці падлескіх прыхажан адбылася важная падзея: быў знойдзены валун, які, па меркаваннях вяскоўцаў, з'яўляецца тым самым каменем, на якім з'явілася ікона Божай Маці.

Гісторыя праваслаўнай царквы суправаджаецца подзвігамі многіх мучанікаў, святароў, праведных угоднікаў Божых. Адным з такіх верных Хрыстовых сыноў быў прападобнамучанік Серафім, архімандрыт Жыровіцкі – адзін з 23 навамучанікаў Беларусі, зямны шлях якога пачаўся ў Падлессі ў 1901 годзе ў сялянскай сям'і. Акрамя яго ў сям'і былі яшчэ два сыны – Рыгор і Сяргей. Па ўспамінах Надзеі Рыгораўны Баўтрукевіч, пляменніцы айца Серафіма (ёй расказаў дзед Сцяпан, родны дзядзька прападобнамучаніка), хлопчык пазбягаў дзіцячых забаў. *Ён з дзяцінства ведаў, што яго жыццёвы шлях – вера і дапамога людзям.*

Маленькі Раман надзяваў мамін фартух замест рызы, рабіў крыжыкі з палачак і, наколькі дазваляла дзіцячае ўяўленне і памяць, «служыў», як гэта рабілі ў Падлескай царкве. Бывала, у час такіх гульняў да яго падыходзілі суседскія дзеці, абступалі і дапамагалі «правіць службу». Хлопчык скончыў Ляхавіцкае двухкласнае вучылішча, а 25 чэрвеня 1922 года, адчуваючы ў сабе манаскае прызванне, Раман адправіўся ў Свята-Успенскі Жыровіцкі манастыр, дзе настаяцельстваваў архімандрыт Ціхан. 1 красавіка 1923 года Раман Шахмуць быў пастрыжаны ў манаства з імем Серафім, што азначае «палымяны». У манастыры нёс кліраснае паслушанне. У яго былі дасканалыя музычныя здольнасці. Праз 5 гадоў яго рукапалажылі іерадыяканам. Серафім вельмі адказна выконваў манастырскія паслушанні, з глыбокай пашанай адносіўся да богаслужэнняў. Яго любілі і паважалі і манастырскае начальства, і манахі. Пропаведзі айца Серафіма ў манастыры

прыцягвалі многіх. У сувязі з гэтым, яго разам з айцом Рыгорам пачалі адпраўляць у паездкі па прыходах з цудатворнай іконай Божай Маці. Там яны праводзілі богаслужэнні, малебны, акдрывалі храмы. Пабывалі ў Брэсце, Гродна, Ваўкавыску, Яблочыне, Бельску, Пружанах і многіх іншых гарадах і вёсках. Заўсёды сустракалі іх урачыста і шматлюдна. У 1929 годзе Серафім быў узведзены ў сан ігумена [3, с. 27].У 1935 годзе быў накіраваны ў вёску Курашава, што каля Гайнаўкі (цяпер Польшча), дзе праваслаўны прыход апынуўся ў цяжкім становішчы ў сувязі з актывізацыяй уніятаў. За два гады малітоўнай і падзвіжніцкай працы айцец Серафім дамогся значнага паляпшэння стану храма і прыхода і ўмацаваў дух праваслаўных вернікаў. У 1930-я гады айцец Серафім пазнаёміўся з архіепіскапам Панцеляймонам (Ражноўскім), які ў той час пражываў у Жыровіцкім манастыры. Менавіта пад уплывам уладыкі айцец Серафім паступова сфарміраваўся як манах высокага духоўнага жыцця.

Айцец Серафім часта наведваў роднае Падлессе. Па ўспамінах яго пляменнікаў Мікалая Рыгоравіча і Надзеі Рыгораўны, прыезд дзядзькі быў для ўсіх на сяле святам. Звычайна ў Ляхавічах яго сустракаў брат, і далей на кані яны дабіраліся да месца. Прыязджалі ў царкву. Народу збіралася мноства, «як на Вялікдзень», па ўспамінах відавочцаў, доўгажыхароў вёскі. А потым ішлі да дому Шахмуцёў. У такія дні хата не магла ўмясціць ўсіх жадаючых. Айцец Серафім прапаведаваў і вучыў людзей, бласлаўляў, праводзіў. Часта з ім прыязджаў і свяшчэннаслужыцель Рыгор Кударэнка, які пазней стаў вядомы як архімандрыт Ігнацій. Назаўсёды ў памяці падляшан, асабліва пляменнікаў айца Серафіма, засталіся дні, калі ён бываў у сябе на радзіме [2].

У 1941 годзе прапаведніку Серафіму Жыровіцкаму была даручана высокая місія: арганізаваць прыхадское жыццё на акупіраванай тэрыторыі Беларусі. Так, непадалёку ад Гомеля ім быў адкрыты жаночы манастыр, а пасля яшчэ 74 храмы. Місіянерскую дзейнасць архімандрыт Серафіма працягваў да самога арышту. Мінск, населеныя пункты Капыльскага, Слуцкага, Уздзенскага раёнаў, Віцебск, Орша, Быхаў, Жлобін, Магілёў, Гомель – маршруты пралягалі па ўсёй Беларусі. Па вяртанні ў Мінск місіянер айцец Серафім пачаў весці службу ў Святадухаўскай царкве (сёння гэта кафедральны сабор беларускага Экзархата), займаўся міласэрнасцю, дапамагаў абяздоленым і немачным.У 1944 годзе 6 верасня айцец Серафім і іерэй Рыгор Кударэнка былі арыштаваны. Пяць дзён працягваўся допыт на месцы (у Гродна, дзе яны былі затрыманы), а затым арыштаваных перавезлі ў турму ў Мінск. Родны брат айца Серафіма Рыгор Шахмуць, які даведаўся пра яго зняволенне, адправіўся ў Мінск. Паміж братамі вялася перапіска. Здароўе бацюшкі ў турме было моцна падарвана.На допытах арыштаваныя трымаліся мужна. Ім прад'яўлялі абвінавачванні ва ўчыненні злачынстваў, якіх на самой справе не было. Следства працягвалася 10 месяцаў. 7 ліпеня 1945 года абодвум свяшчэннаслужыцелям быў вынесены прыгавор: пазбаўленне волі тэрмінам на 5 гадоў: іх адправілі ў лагеры Горкаўскай вобласці. На Вялікдзень айцец Серафім віншаваў палонных словамі «Хрыстос Уваскрос», за што ад турэмнага начальства зведаў здзекі і ў рэшце рэшт пакутніцкую смерць: паводле сведчанняў быў разарваны двума машынамі (па іншай версіі гэта былі коні).

У цяжкім становішчы апынуліся і сваякі айца Серафіма. Яны сталі роднымі «ворага народа». Шмат пакут ім таксама давялося перажыць. Нягледзячы ні на што, Рыгор Шахмуць зноў накіраваўся да месца зняволення брата. Аднак вярнуўся ні з чым. Пісьма ад айца Серафіма родныя таксама не дачакаліся. Стала зразумела, што любімага імі чалавека больш ніхто не ўбачыць. Па афіцыйных звестках, архімандрыт Серафім сканчаўся ад сардэчнай недастатковасці.

Памяць святога Серафіма ўшаноўваецца 6 верасня – у дзень, калі ён быў арыштаваны, і які стаў пачаткам яго крыжовага шляху. Жыхары Ляхавіччыны з вялікай любоўю ставяцца да святога Серафіма Жыровіцкага. Напрыклад, 2 верасня, 2004 года праз Ляхавіцкі раён прайшоў шлях XI Беларускай рэспубліканскай навукова-асветніцкай экспедыцыі «Дарога да святынь», якая несла Жыватворны агонь ад Труны Гасподняй і скіроўвалася ў старажытны Тураў – тагачасную сталіцу Дня беларускага пісьменства.

Вось што пісала раённая газета “Ляхавіцкі веснік” з гэтай нагоды: «… Адчуць цяпло і подых свяшчэннага агню змаглі і праваслаўныя вернікі Падлесся. Праз усю вёску да мясцовай Святадухаўскай царквы прайшлі хрэсным ходам з харугвамі ўдзельнікі экспедыцыі на чале з галоўным захавальнікам Жыватворнага агню іерэем Аляксандрам Якуцікам, мясцовыя жыхары і вучні школ. Для рабят былі праведзены ўрокі пісьменства. Былі зроблены прыпынкі і прачытаны малітвы каля месца, дзе нарадзіўся Святы Серафім Жыровіцкі, а таксама насупраць капліцы Святога вялікамучаніка Георгія Перамаганосца» (Ляхавіцкі веснік. № 83–84. 4 верасня 2004 г.).

У 2017 годзе на Ляхавіччыне адбыліся першыя краязнаўчыя чытанні «Я тут, пад гэтым небам, нарадзіўся», прысвечаныя таленавітым ураджэнцам вёскі Падлессе, сярод якіх пачэснае месца займае постаць Серафіма Жыровіцкага. Яны прайшлі ў Падлескім сельскім Доме культуры. На мерапрыемства запрасілі жыхароў вёскі, вучняў і настаўнікаў школы, работнікаў цэнтралізаванай бібліятэчнай сістэмы, удзельнікаў мастацкай самадзейнасці раёна, краязнаўцаў і навуковых супрацоўнікаў (Ляхавіцкі веснік. 10 лістапада 2017).

У ліпені гэтага ж года вернікі ўшаноўвалі 116-годдзе з дня нараджэння святога. Усе жадаючыя прынялі ўдзел у духоўна-асветніцкім аўтамотапрабегу «Ад новапакутнікаў да вытокаў духоўнасці беларускага краю», арганізаваным праваслаўным ляхавіцкім брацтвам у гонар святога прападобнамучаніка Серафіма, архімандрыта Жыровіцкага і хрысціянскім адукацыйным цэнтрам імя святых Мяфодзія і Кірыла.

Хрэсны ход з іконай Божай Маці «Жыровіцкая» прайшоў з 14 па 16 ліпеня па мясцінах, звязаных з жыццём, духоўным станаўленнем і дзейнасцю святога Серафіма. Маршрут правёў удзельнікаў аўтапрабегу ад Успенскага Жыровіцкага манастыра да Ляхавіч. Благачынны цэркваў Ляхавіцкай акругі протаіерэй Георгій Жытко нагадаў пра жыццё і духоўны подзвіг прападобнамучаніка Серафіма. У дзень нараджэння святога Серафіма святочная літургія адбылася ў храме Узвіжання Крыжа Гасподня ў Ляхавічах, у гэты ж дзень цудатворная ікона пабывала ў храме Святога Духа ў аграгарадку Падлессе (Ляхавіцкі веснік. 18 ліпеня 2017 г.).

З нагоды ўшанавання памяці прападобнамучаніка Серафіма ў Мінску 6 верасня 2016 года адбыўся першы мінскі квэст. Заданні для пазнавальнай гульні былі распрацаваны супрацоўнікамі Свята-Елісавецінскага манастыра г. Мінска на базе аўтарскай экскурсіі арганізатара квэсту Таццяны Хамянковай-Некрашэвіч, прысвечанай памяці св. Серафіма. Плануецца, што квэст будзе праводзіцца рэгулярна. Удзельнікі гульні мелі на руках жыццеапісанне святога разам з апісаннем існуючых альбо ўжо зніклых з карты Мінска аб’ектаў, асвечаных некалі прысутнасцю там будучага святога. А праваслаўныя вернікі маглі прайсці сцяжынамі пакутніцкага шляху вялікага беларускага святога XX стагоддзя і ўшанаваць яго памяць малітвай (http://stvladimir.by).

Мы павінны быць удзячныя а. Серафіму Журовіцкаму і а. Рыгору Кудрэнку за адчыненыя імі ў гады Другой сусветнай вайны 74 (!) царквы, зачыненыя камуністамі на тэрыторыі Беларусі і такія неабходныя пропаведзі для простага чалавека ў той няпросты час; за магчымасць для нашых продкаў быць адпетымі паводле хрысціянскага абраду, за магчымасць спавядацца, вянчацца ў царкве, быць хрышчонымі, за ўслаўленне слова Божага на ўсёй Белай Русі.

ЛІТАРАТУРА

1. *Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Ляхавіцкага раёна. – БелСЭ, 1989. – 439 с.*
2. *Ляхавіцкі веснік 03.09.2013 // Рэжым доступу: http://www.lves.by/?p=13500. – Дата доступу: 25.04.2018.*
3. *Ляховичский район. Путеводитель. – Мн.: Дивимакс, 2015. – 37 с.*
4. *Ляхавіцкі раён: сцежкамі роднага краю / [Ляхавіцкі раённы выканаўчы камітэт. – Мінск: Рыфтур, [2009?]. – 38 с., уключаючы вокладку. – (Турыстычны даведнік).*
5. *Ляхавічы і ваколіцы [Выяўленчы матэрыял]: [фотаальбом / аўтары тэксту: В. Барадзіна, Г. Канько, С. Стыкуць. – Брэст : Рэкламна-інфармацыйнае агенцтва "Вечерний Брест", друк 2011 (макет 2010). – 95 с.*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИТОВСКОЙ ПРОВИНЦИИ БАЗИЛИАНСКОГО ОРДЕНА

Иерей Д. В. Руснак
Приход г. Мельник (Варшавско-Бельская епархия)
Польской православной церкви
Варшава, Польша
E-Mail: rusnakde81@wp.pl

История Брестской унии неразрывносвязана с историей базилианского ордена, который являлся её главной действующей силой. В определённой степени феномен базилианской религиозной деятельности раскрывает саму сущность церковной унии как попытку изменения культурного и вероисповедального кода целого народа – православного населения Великого Княжества Литовского и находящейся в границах Польской Короны Украины. Более чем двухсотлетнее присутствие униатской традиции в восточных землях Речипосполитой привели к глубокому кризису духовного самосознания белорусов, в результате которого образованная часть населения принимала польскую модель культуры, вместе с языком и римским католичеством. Закономерным было укрепление, на фоне кризиса русской культуры, позиций униатской Церкви и главной её движущей силы – базилианского ордена [5].

Само появление базилианского ордена достаточно характерно. После заключения брестской унии в 1596 г. православное общество разделилось [6]. Против унии решительно выступило православное монашество и мещане, объеденённые в православных братствах, которые действовали во всех крупных городах Речипосполитой. Приходское духовенство чаще всего занимало позицию своего правящего архиерея, но и тут были значительные разделения.

Без поддержки монастырей, главных центров духовной и культурно-просветительской жизни Церкви, уния не имела возможности оказывать влияние на неподчиняющихся ей мещан, а также обезпечить преемственность епископской власти. Инициатором создания базилианского ордена был Ипатий Потей, второй митрополит униатской Церкви, который в силу королевского декрета в 1609 г. присвоил православный Свято-Троицкий монастырь в Вильне, где разместилась коллегия и резиденция нового ордена. Первым главой ордена в звании генерала стал протоархимандрит Веламин Рутский, который был римским католиком и после учёбы в Риме перешёл в униатский обряд. Орден сразу же был освобождён от юрисдикции униатской иерархии и подчинён непосредственно прокурору в Риме. В 1617 г. Веламин Рутский, уже будучи митрополитом униатской Церкви, созвал конгрегацию ордена, на которой был принят его устав, определяющий статус, задачи и деятельность базилианов в Речипосполитой. Главной задачей ордена было определено развитие образования и просвещения как в среде верующих, так и в среде самих монашествующих. Были определены стипендии в католических семинариях Вильны, Вены, Праги и Рима. Внутренний устав определял цели Базилианского ордена в «сохранении католической веры среди одних и распространении этой веры среди иных... соединении русского народа с Церковью Римской...» [13]. Таким образом с самого начала своего существования базилианский орден ни в чём не напоминал православную монашескую традицию, являясь, фактически, в своей организации и в уставе, очередным католическим монашеским орденом, призванным к осуществлению поставленной перед унией миссионерским задачам. Уже в 1635 г. король Владислав IV подписал декрет, согласно которому все епископы униатской Церкви должны были быть выбираемы из среды базилианов, а Замойский собор 1720 г. окончательно подчинил все монастыри униатской Церкви базилианскому ордену.

Ввиду непримиримой позиции православного монашества по-отношению к унии, при создании ордена базилианов были привлечены монахи католических орденов, эта тенденция сохранялась всё время существования базилианского ордена в Литве и Белоруссии. В 1828 г. в 37 литовских базилианских монастырях было только два настоятеля вышедшие из среды униатской Церкви, остальные были из среды римских католиков [10]. Это во многом определяло характер базилианского ордена в униатской Церкви.

Деятельность ордена распространялась на те сферы жизни Церкви, которые оказывали наибольшее влияние на внешнюю религиозную культуру и набожность верующих, но не затрагивала духовной культуры. Характерной чертой Базилианского ордена, котора наиболее ярко отделяет его от православной монашесткой традиции, является полное отсутствие в среде базилианов святых преподобных, без которых невозможно себе представить традицию православного монашества. Базилианский орден в своей деятельности обращал особое внимание на формирование религиозности верующих. С этой целью базилиане уже в первые годы своего существования присвоили практически все православные чудотворные иконы Пресвятой Богородицы, которые долгое время находились в православных монастырях, кафедральных соборах и формировали особую набожность и духовную культуру православных верующих. В Вильне базилиане присвоили икону Богородицы, называемую Виленской Одигитрией. История иконы уходила в XV в. и была связана с личностью Софии Палеолог, племянницы последнего императора Византии. София Палеолог привезла икону Пресвятой Богородицы в Москву в 1472 г. когда был заключён её брак с московским князем Иваном III. В 1495 г. Икона была привезена в Литву княгиней Еленой, дочерью Ивана III, ставшей супругой литовского князя и польского короля Александра Ягеллончика. После смерти Елены икона была передана Успенскому православному кафедральному собору Вильны. После заключения брестской церковной унии икона была передана виленским базилианам и помещена в главной церкви Свято-Троицкого монастыря. Обладание этой иконой имело огромное значение для базилианского ордена, так как наиболее древняя из виленских икон, чудотворная икона Пресвятой Богородицы почитаемая православными и униатами, нраходилась в церкви, которая была построена на месте смерти трёх виленских мучеников, святых восточной Церкви и небесных покровителей Великого Княжества Литовского, признанных таковыми для униатской Церкви Римом [3]. Характерно, что формально признавая святость православных виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, базилиане прилагали все усилия для забвения их почитания в среде верующих. До самого конца существования литовской провинции ордена базилианов ни в одном из его монастырей не было ни алтаря, ни иконы в честь святых виленских мучеников, в их честь не совершались отдельные богослужения. С одной стороны, мучиники были очень почитаемы, что не позволяло оих отвергнуть в самом начале существования унии, с другой стороны – их православие было слишком очевидно, чтобы поддерживать их почитание в униатской Церкви. Базилиане нуждались в ином типе святости, униатских миссионеров-мучеников, который обрели в личности Иосафата Кунцевича.

Другая чудотворная икона Пресвятой Богородицы находилась в супрасльском монастыре. Эта икона была копией иконы Одигитрии смоленской. Образ передал супрасльскому благовещенскому монастырю в 1503 г. Иосиф Солтан, будущий киевский митрополит. Первоначально икона была помещена в иконостасе благовещенской церкви. В XVII в. Был сооружён новый иконостас и икона была перемещена в боковой резной алтарь на левой колонне церкви. Почитание ещё одной иконы Пресвятой Богородицы, находящейся в жировицком монастыре было тесно связано с её чудесным явлением в 1470 г. и вторым явлением после пожара, который уничтожил церковь в середине XVI в. Чудотворная икона была помещена по правой стороне иконостаса. Образ был увенчан золотой короной, украшенной драгоценными камнями и жемчужинами. Недалеко от церкви и монастырского сада находилась часовня, в которой хранился камень, на котором икона явилась вторично, сразу же после пожара. Жировицкий монастырь был таким

образом не только местом пребывания чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, но и местом её чудесного явления, местом особого действия Божией благодати в отношении к местному населению. Это место было очень важно для базилианского ордена и в начале XIX в. жировицкий монастырь был одним из наиболее развитых и обеспеченных в литовской провинции [3].

Особое почитание Пресвятой Богородицы было очень важной чертой набожности в традиции восточного христианства в Литовском Княжестве. Чудотворные иконы, находившиеся в базилианских монастырях были почитаемы православным населением и были частью православной культуры ещё до подписания брестской унии. Чудотворные иконы были, в определённом смысле, элементом религиозного и культурного самосознания православного населения Литовского Княжества. Обладание этими иконами и одновременно внесение в них элементов западной религиозной культуры (серебрянные ризы, короны, золотые украшения) предоставляло базилианам большие возможности в формировании новой униатской традиции в культуре восточного христианства и оказании культурного влияния на местное православное население. В большинстве базилианских монастырей находились боковые алтари или часовни посвящённые Пресвятой Деве Марии, украшенные иконами Богородицы в серебрянных ризах, увенчаными серебрянными или золотыми коронами. В определённой степени можно утверждать, что базилиане, забирая у православных их святыни, стремились изменить характер этих святынь, которые должны были принять католический облик и передавать католическую модель религиозности. Коронации икон Богородицы коронами, привезёнными из Рима являются наиболее яркими тому подтверждениями. Уже в этом аспекте деятельности ордена базилианов очевидна главная задача их деятельности – создание альтернативной православию восточной Церкви культура которой полностью основывается на культуре латинской. Это было лишение восточной христианской традиции культурного и духовного творчества, что определило в последствии кризис самой унии.

Базилианский орден последовательно проводил также просветительскую деятельность, к которой был призван сразу же после подписания брестской унии. Образование для местного населения и для самих монахов было одной из важнейших черт деятельности ордена. В просветительскую деятельность были заангажированы даже небольшие монастыри, которые открывали приходские или начальные элементарные школы. Учебная программа в публичных школах подчиняющихся базилианским монастырям соответствовала государственным требованиям определённым во второй половине XVIII в. и в начале XIX в. Комиссией Народной Эдукации и Виленским Университетом. Базилианские публичные школы были светскими учебными заведениями и были приписываемы к местным гимназиям. В отдельных базилианских школах училось от нескольких десятков до двухсот учеников. Преподавались науки гуманистические, точные, природознавство. Кроме того преподавались польский, русский и латинский языки, изучались труды латинских авторов. Система образования литовских базилианов мало чем отличалось от образования иезуитов, чей орден был ликвидирован во второй половине XVIII в. Одним из немногих отличий было обучение в базилианских школах славянскому языку, который оставался литургическим языком восточного обряда. Надо заметить, что оба ордена доминировали в области школьного просвещения в Литве и Белоруссии. Иезуиты контролировали католическое образование, создав развитую сеть школ, базилиане в то же время, во второй половине XVIII в. подчинили себе русское образование.

Базилианский орден оказывал большое влияние на церковную жизнь униатского обряда и в значительной степени определял его духовное обличие. Базилиане занимались образовательной деятельностью в светской и духовной сферах, хранили у себя чудотворные иконы Пресвятой Богородицы, соединили в богослужебной практике и сакральном исскустве восточнохристианскую традицию с латинской, обучали кандидатов на епископское служение, располагали значительными библиотеками, печатали в своих типографиях книги на русском, славянском, польском и латинском языках. Всё это

определило то, что базилианский орден стал символом брестской унии и униатского обряда в Речипосполитой. Одновременно базилиане были символом латинского влияния в восточной традиции. Подтверждением этому могут служить свидетельства двух иерархов униатской Церкви диаметрально противоположно оценивавших деятельность и историю базилианского ордена. Иосафат Жарский признавал латинские влияния в восточном обряде униатской Церкви неуместными и подчёркивал, что «как когда-то монахи наилучшим образом сохраняли унию в единении с Римом, так и сейчас только при хорошей их организации могут помочь в сохранении обрядов греческой Церкви» [12]. Иосиф Семашко в своих воспоминаниях писал о базилианском ордене как о «главной связи с Римлянами, главной пружине» которая изменила унию [10]. Базилианский орден был главной силой унии, униатской Церкви и униатского обряда и именно поэтому базилианский орден был главным препятствием между обрядом униатской Церкви и наследием традиции восточного православного христианства. В этом факторе заключалась главная причина упадка базилианского ордена в Литве и Белоруссии в первой половине XIX в.

В базилианских монастырях дошло до своеобразной встречи традиций западного и восточного христианства, однако эта последняя была лишена в униатской среде возможности культурного развития и творчества, будучи полностью подчинена содержанию и формам латинской традиции. Традиция восточного христианства не принималась как самостоятельная и самодостаточная в своём развитии. Именно поэтому восточный обряд так легко в базилианском ордене принял латинские формы. Этот процесс проявился во внешнем и внутреннем убранстве базилианских храмов и чудотворных икон, в чине совершения богослужений, в духовных практиках монашеской жизни. Посредством базилианского ордена латинская традиция входила во внутреннюю жизнь восточной традиции при полном отсутствии активности последней. Не случайно вместе с усилением униатской Церкви в Речипосполитой постепенно ослабевало влияние русской культуры в Великом Княжестве Литовском. При этом русское образование во второй половине XVIII в. полностью контролировалось базилианами. Всё вышеперечисленное привело к обособлению ордена базилианов по-отношению к восточнохристианской традиции. Именно поэтому направление церковной реформы Иосифа Семашко, стремящейся к очищению восточного обряда от чуждого влияния, неизбежно вело к конфликту с базилианским орденом.

Иосиф Семашко был убеждён, что восточный обряд униатской Церкви должен быть преобразован в живую традицию восточного христианства. Только таким образом Церковь могла передавать верующим духовные ценности присущие восточному христианству, определять религиозное и культурное самосознание населения бывшего Великого Княжества Литовского и развивать собственную самодостаточную религиозную традицию. Всё это было невозможно в базилианском ордене, который развивал восточный обряд согласно латинским духовным ценностям и определял религиозное и культурное самосознание униатов в сторону зависимости от культуры западного христианства. Базилианский орден сохранял восточный обряд, но передавал верующим латинские ценности. В этом заключалась особенность той ситуации базилианского ордена в Великом Княжестве Литовском, которая определила его поражение и ликвидацию в XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Baronas Darius, Trys Vilniaus Kankiniai: gyvianimas ir istorija, Vilnius 2000.*
2. *Карташев А. В., Очерки по истории Русской Церкви, т. 2, Москва 2000.*
3. *Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (Литовский Государственный Исторический Архив), ф. 634.*
4. *Matus I., Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku, Białystok 2013.*
5. *Matus I., Szkolnictwo cerkiewne-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884–1914 na tle sytuacji oświatowej w diecezji grodzieńskiej, Białystok 2006.*
6. *Mironowicz A., Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej, Białystok 2001.*
7. *Pidłypczak-Majerowicz M., Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu, Warszawa–Wrocław 1986.*

8. *Акты издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею, т. XVI, Вильна 1889 г.*
9. *Бобровский, Русская Греко-Униатская Церковь в царствование Александра I, Санкт-Петербург 1890.*
10. *Записки Иосифа, Митрополита Литовскаго, изданные Императорскою Академею Наук, по завещанию автора, т. I, Санкт-Петербург 1883.*
11. *Киприянович Г., Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г., Вильно 1894.*
12. *Литовские Епархиальные Ведомости, № 29–30, 1895 г.*
13. *Новинский В. прот., Очерк Истории Православия в Литве, Vilnius 2005.*
14. *Петров, Очерк Истории Базилианского ордена в бывшей Польше, [в:] Труды Киевской Духовной Академии, 1870–1871 гг.*

ПРЕПОДОБНАЯ ЕВФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ И ЕЕ ПРОТОТИП В БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ЛЕТОПИСЯХ

К. И. Козлова
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: xristina.kozlova@gmail.com

Имя полоцкой княжны из рода Изяславичей, внучки Всеслава Чародея, преподобной Евфросинии Полоцкой, известно не только в Беларуси, но и далеко за ее пределами. Она стала первой из восточнославянских женщин, которую Русская Православная Церковь прославила в лике святых даже раньше, чем киевскую княгиню Ольгу, при этом святой ее признают не только православные, но и католики, и униаты [6, с. 179].

Никаких летописных данных о преподобной Евфросинии не сохранилось. Основной источник биографических данных – ее «Житие», написанное в конце XII века и дошедшее до нас в списках, датируемых XVI веком [7, с. 9]. Тем не менее, по мнению исследователей, оно имеет древнюю основу, близкую ко времени жизни самой святой [4. с. 176–179].

По-видимому, составитель «Жития» пользовался некоторыми древними документами, неизвестными в настоящее время в отдельности. Так, рассказывая о передаче полоцким епископом Илией Сельца святой Евфросинии, автор «Жития» приводит текст, весьма сходный с вкладными грамотами, правда, новгородского происхождения, сохранившимися в оригиналах XII века, – духовной грамотой преподобного Варлаама Хутынского (1192 г.) и грамотой князя Мстислава Владимировича и сына его Всеволода новгородскому Юрьеву монастырю. Именно как отрывок из такого документа звучит текст: «Се отдаваю Евфросинии место Спаса при вас, да по моем животе никтоже не посудит моего даяния» [1].

Из «Жития» мы узнаем, что будущая святая родилась в период с 1101 по 1108 год в семье младшего сына Всеслава Чародея, князя Георгия и его жены княгини Софии. Девочку назвали Предславой [8, с. 15]. Еще в отроческом возрасте княжна проявила необычайную любовь к учению, изучению Священного Писания и трудов святых Отцов. Когда же в 12 лет родители хотели выдать ее замуж, юная княжна тайно ушла из дома к своей тетке, княгине Романовой, которая была настоятельницей в одном из Полоцких монастырей и просила у нее пострига. К сожалению, название монастыря осталось неизвестным. Согласно летописи, князь Роман умер в 1116 г., после чего его жена приняла постриг и, очевидно по прошествии некоторого времени, стала игуменьей. Таким образом, этот монастырь уже существовал во втором – третьем десятилетии XII в. [2, с. 50]. Сначала тетка отказывалась исполнить желание Предславы, боясь гнева ее отца, но затем, склонившись к ее слезным просьбам и уверившись в твердости ее намерения, согласилась. Так, Предслава была пострижена в монахини с именем Евфросиния.

Вскоре она поселилась в монастыре при Софийском Соборе, где проводила время в молитвенных подвигах и переписывании книг.

Через некоторое время, как повествует «Житие», ей явился в сонном видении Ангел Господень и повелел идти на место, называемое Сельцо. В ту же ночь подобный сон видел и епископ Илия, который благословил преподобную Евфросинию на основание новой обители. Так, преподобная поселилась в местечке Сельцо на окраине Полоцка, где уже существовал каменный храм-усыпальница, вероятнее всего, посвященный святому великомученику Георгию и служивший местом погребения полоцких епископов. Центром монастыря стала небольшая деревянная церковь во имя Всемилостивого Спаса, на месте которой позже, по указанию преподобной Евфросинии, был воздвигнут существующий и поныне каменный. Летописные или житийные источники не называют точной даты

строительства Спасской церкви, а среди исследователей по этому вопросу существуют различные точки зрения. Большинство ученых датируют его второй четвертью XII столетия [10, с. 5–7].

Вскоре к преподобной стали приходить девушки, желающие монашеской жизни. Среди первых сестер Спасского монастыря было несколько девушек из полоцкой княжеской семьи, а второй игуменьей монастыря стала родная сестра преподобной Евфросинии, Евдокия.

Через некоторое время преподобная Евфросиния воздвигла на месте деревянного храма каменный. «Житие» повествует о чудесах, сопровождавших его постройку. Зодчий Иоанн не раз на рассвете слышал голос, повелевавший ему идти «на дело Вседержителя Спаса». Под его руководством храм был воздвигнут за тридцать недель. А когда незадолго до окончания строительства не хватило плинфы, то по молитве преподобной на утро в печи было найдено достаточное количество материала.

В 1161 году по благословению преподобной Евфросинии ювелиром Лазарем Богшей был сооружен крест-ковчег. В него были вложены частица Животворящего Древа с каплей Крови Спасителя, частицы камней Гроба Господня и Гроба Божией Матери, частицы мощей первомученика архидиакона Стефана, великомученика и целителя Пантелеимона и каплю крови великомученика Димитрия Солунского. Помимо огромного духовного значения креста, его ценность заключается и в высокохудожественной технике эмали, в прекрасном оформлении всего изделия в целом и, главным образом, в великолепно выполненных надписях, содержащих дату вложения креста в Полоцкий монастырь, имя сделавшего его мастера, цену работы и запрет заказчицы выносить его из обители, выраженный в сложном заклятии [3, с. 218].

Кроме женской Спасской обители, преподобная воздвигла и мужской монастырь в честь Пресвятой Богородицы, для которого испросила из Византии древнюю Эфесскую икону Божией Матери, по преданию написанную Евангелистом Лукой.

В конце жизни преподобная решила совершить паломничество на Святую Землю, где по молитве святой Господь сподобил завершить ее свой земной путь.

Скончалась она 5 июня 1173 года и была погребена в монастыре преподобного Феодосия Великого близ Иерусалима. В 1187 году, когда Иерусалим захватили мусульмане, мощи преподобной были перевезены в Киево-Печерскую Лавру, где и находились до 1910 года, когда были торжественно перенесены в основанную ею Полоцкую обитель [8, с. 21].

С XVI века в Литовских летописях, в частности, в Литовской Хронике [12, p. 22] и Хронике Быховца [12, p. 131] появляются сообщения о святой Параскеве-Пракседис Полоцкой, обстоятельства жизни которой очень похожи на те, что мы находим в «Житии» преподобной Евфросинии Полоцкой. В обеих хрониках рассказывается о дочери полоцкого князя Рогволода, в крещении Василия, Параскеве. Согласно им, княжна постриглась в монахини в монастыре Святого Спаса в Полоцке, прожила там семь лет, служа Богу и переписывая книги, а затем отправилась в Рим, где и скончалась. Похоронена она была в построенном в ее честь костеле. Сложно не заметить схожие моменты в жизнеописании обеих святых: обе происходили из княжеского рода, обе приняли постриг и жили в Спасском монастыре в Полоцке, занимаясь переписыванием книг, а затем совершили паломничество.

Латино-польские историки и историки-иезуиты, подтверждая такое предание о Параскеве Полоцкой, в то же время дают весьма разноречивые сведения. Так, Матей Стрыйковский в одном месте своей Kronika Polska пишет, что Параскева совершила паломничество в Рим в 1125 году [16, p. 540], а из другого можно сделать вывод, что она жила более, чем на 100 лет позже, так как княжение Скирмунта, старшего брата Гинвила, прадеда Параскевы, Стрыйковский относит к 1220 году [15, p. 243]. В итоге, он прямо пишет, что ничего достоверного не смог узнать о Параскеве Полоцкой, а также привел сведения из жития святой Параскевы Римской, жившей во 2 веке, в царствование Антонина

Пия. Возможно, он предполагал о том, что образы Параскевы Полоцкой и святой Параскевой Римской в хрониках были смешаны [9, с. 23].

В. Коялович в своей «Литовской истории» к сообщениям летописи добавляет утверждение о том, что Параскева прибыла в Рим при папе Александре 4, получила от него частицу древа святого Креста, которую положив в крест-мощевик, отправила в Полоцк. Однако, Александр IV стал папой только в 1254 году, т.е. через 15 лет после кончины Параскевы, указываемой Кояловичем, в 1239 году [14, p. 82].

И. Кульчинский в своей книге «Specimen», изданной в 1733 году, перечисляет четырех известных ему святых Параскев, в числе которых рассказывает и о княжне-монахине Параскеве, жившей в Полоцке. При этом он отождествляет ее с сестрой преподобной Евфросинии, Евпраксией и называет покровительницей Литвы [13, p. 56].

Стебельский без исторического обоснования сообщает даже о канонизации Параскевы Полоцкой римским Папой, желающим привлечь на свою сторону греков [9, с. 25].

Полоцкие иезуиты зачастую смешивают преподобную Евфросинию со святой Параскевой, приписывая последней обстоятельства ее жизни, но в измененном виде.

М. Н. Тихомиров в своей книге «Древнерусские города» замечает, что Западнорусские летописи обычно путают известия, чтобы сделать полоцких князей потомками литовского великокняжеского рода и выдвигает предположение о том, что церковь в Риме была посвящена не Параскеве из Летописи, а Праксиде, русской княжне, вышедшей замуж за Генриха IV и враждовавшей с ним на стороне папы [11, с. 365].

Откуда и с какой целью появляется образ этой святой в Литовских хрониках и сочинениях польских историков? А.П. Сапунов, тщательно исследовавший этот вопрос, считает, что большинство историков пытались таким образом доказать, что преподобная Евфросиния была униатка [9, с. 42–43]. Архиепископ Антоний (Мельников) также говорит, что это было вполне объяснимо в период подготовки церковной унии в Беларуси и на Украине [1]. В. Е Данилевич, утверждает, что источниками создания этой католической легенды были «Житие» преподобной Евфросинии Полоцкой и легенда о преподобной Пракседис Римской, благодаря чему житие Параскевы получило униатский характер [5, с. 98].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Мельников), архиепископ. Преподобная Евфросиния Полоцкая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://spas-monastery.by/st_euphrosyne_of_polotsk/life/short_life_6.php#_ftnref37. – Дата доступа: 20.04.2018.*
2. *Алексеев, Л. В. Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры: В 2-х кн. Кн. 2 / Л. В. Алексеев. - Москва, 2006. – 167 с.*
3. *Алексеев, Л. В. Лазарь Богша – мастер-ювелир 12 века / Л. В. Алексеев. – М: Издательство Академии Наук СССР, 1957. – 330 с.*
4. *Барсуков, Н. Источники русской агиографии / Н. Барсуков. - СПб., 1882. – 616 с.*
5. *Данилевич, В. Е. К вопросу о Параскеве-Пракседис, княжне Полоцкой / В. Е. Данилевич. – Харьков: Электр. типо-литогр. С.А. Шмерковича, 1905. – С. 97–99.*
6. *Лабоха, Г. М. Да пытання станаўлення і развіцця культу прападобнай Еўфрасінні Полацкай у «манастырскі» перыяд (канец xii – пачатак xvi ст.) / Г. М. Лабоха // Исследования по истории Восточной Европы: науч. сб. Вып. 5. – Минск: РИВШ, 2012. – С. 179–186.*
7. *Орлов, А. Животворный символ Отчизны / А. Орлов. – Мн.: «Асар», 1998. – 328 с.*
8. *Полоцкое Радование: Свято-Евфросиниевские Торжества 1910 года. – Полоцк: Спасо-Евфросиниевский женский монастырь в г. Полоцке Полоцкой епархии Белорусской Православной Церкви, 2010. – 440 с.*
9. *Сапунов, А. П. Католическая легенда о Параскеве, княжне полоцкой / А. П. Сапунов. – Витебск, 1888. – 47 с.*
10. *Сарабьянов, В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески / В. Д. Сарабьянов. - М.: Северный паломник, 2009. – 228 с.*
11. *Тихомиров, М. Н. Древнерусские города / М. Н. Тихомиров. - М., 1956. – 474 с.*
12. *Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцирного. Т.32. – М.: Наука, 1975. – 235 с.*

13. *Kulczynski, I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae / I. Kulczynski. – Parisis-Tornaci. – 351 p.*
14. *Kojałowicz, W. Historiae Litvanae. Pars I / W. Kojałowicz. – Dantisci, 1650.*
15. *Stryikowski, M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiéj Rusi. T. I / M. Stryikowski. – Warszawa, 1846.*
16. *Stryikowski, M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiéj Rusi. T. II / M. Stryikowski. – Warszawa, 1846.*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПРИ СНК (СМ) СССР ПО ВОЗВРАЩЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ХРАМОВ И ОБРАЩЕНИЮ КАТОЛИКОВ В ПРАВОСЛАВИЕ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛОРУССИИ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Т. А. Спиридонова
Минская духовная семинария
Минск, Беларусь
E-Mail: in.pelagia@yandex.by

В статье раскрывается целостная картина малоизученных событий послевоенной истории Беларуси, касающихся деятельности Совета по делам РПЦ по возвращению Православной церкви храмов и обращению католиков в православие в ее западной части. В статье рассматриваются вопросы взаимодействия Совета и иерархии Русской Церкви в решении проблем возвращения костелов православным приходам, миссии православного духовенства среди новообращенных католиков, противодействия католическому духовенству в прозелитизме среди православных в западных областях Советской Белоруссии. По этим вопросам сохранилось мало архивных документов. Сведения, которые присутствуют в архивных материалах белорусских архивов отрывочны. По представленной проблеме нет научных исследований. Поэтому данная тема имеет актуальность на сегодняшний день.

После присоединения западно-белорусских земель к Польской республике в 1921 году на присоединенных к Польскому государству территориях проживало до пяти миллионов коренного населения, которые исповедовали православие. К 1921 году власти Польской республики отняли у православных более 100 приходских церквей, некоторые отдали католикам, а часть оставили закрытыми; более десятка церквей разрушили [1, с. 314].

Оценивая эти события, можно считать, что факт передачи Русской Православной Церкви в Западной Белоруссии храмов, которые были у нее ранее отняты Польским правительством и переданы католикам, был законным. Этот процесс возвращения в период после Великой Отечественной Войны не мог осуществляться без участия Совета по делам Русской православной церкви и ее уполномоченных.

Интересные сведения о состоянии церковной жизни в Западной Белоруссии можно узнать из отчета Уполномоченного по делам Русской православной церкви по Гродненской области Макаренко за IV квартал 1945 года. По мнению Гродненского уполномоченного Западная Белоруссия имела свои специфические особенности во всех сферах хозяйственной и политической жизни. Коренное население Гродненской области, на тот момент, еще так мало жило в условиях советского строя, что не успело усвоить советское законодательство. Поэтому преобладающее большинство населения жило привычками и традициями, унаследованными в меж военной Польше. В этих районах ранее было несколько православных церквей, но они были или разрушены, или обращены в костелы. Гродненский Уполномоченный в своем отчете отмечал: «Влияние католического духовенства на массы исключительно велико. Сейчас, когда почва под ногами католического духовенства начала пошатываться, ксендзы наглеют и еще более усиливают свое влияние на отсталые массы деревни. Что касается православного духовенства, то они такого влияния на массы не имеют. Православное духовенство в западных областях нерешительно действует в борьбе за влияние на массы, хотя бы за перетягивание на свою сторону тех людей, которые при польском правительстве вынуждены были принять

католическую веру. А таких людей насчитывается около 4-х тысяч обоего пола. Но белорусы, принявшие католическую веру, говорят не на польском языке, а на своем деревенском белорусском жаргоне и посещают больше православную церковь, чем костелы. Потому что они не только не могут владеть польским языком, но даже плохо понимают его» [2, с. 50–51].

По заявлению епископа Гродненского и Лидского Варсонофия, большинство населения Западной Белоруссии было ополячено и, по его мнению, нужно было скорее решать вопрос о передаче костелов под церкви там, где они были когда-то заняты католиками [3, с. 145].

В переписке Председателя Совета по делам РПЦ при СНК (СМ) СССР Г. Г. Карпова с уполномоченными по БССР встречаются факты об удовлетворении ходатайств верующих о передаче зданий костелов Русской православной церкви.

Одним из первых, в сентябре 1945 года, Русской православной церкви был возвращен Крестовоздвиженский храм Жировичского монастыря, который самовольно был занят католиками и переделан в костел [4, с. 27].

В письме от 14 декабря 1946 года заместитель Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР С. К. Белышев предлагал заместителю Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СМ БССР Ф. Калачеву рассмотреть вопрос о передаче зданий костелов, бывших ранее православными храмами. В этом письме он сообщил, что епископ Гродненский и Лидский Варсонофий обратился в патриархию с ходатайством о возвращении православных церквей, захваченных католиками в период польского «владычества» и превращенных в костелы [5, с. 78].

В сентябре 1946 года из Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР пришло разъяснение о том, каким образом может производится передача свободных зданий костелов Русской православной церкви: «В тех случаях, когда верующие православного вероисповедования обращаются с ходатайством о передаче им свободных зданий костелов для использования под Церковь, Вам необходимо лично на месте проверить такое ходатайство и выяснить: свободно ли здание костела, может ли оно быть передано верующим, существует ли община верующих католиков, есть ли служители культа (ксендзы) или община распалась и служителей культа нет, кем возбуждается ходатайство о передаче здания костела» [6, с. 45]. В конце письма заместитель Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР С. К. Белышев рекомендовал Уполномоченному по делам Русской православной церкви по Гродненской области Макаренко при поступлении ходатайств верующих о передаче им здания костела во всех случаях предварительно сообщать об этом Совету и Уполномоченному по делам Русской православной церкви при СМ БССР Чеснокову, после чего Совет обязывался давать необходимые указания и разъяснения по этим вопросам [6, с. 45].

Исходя из данных переписки уполномоченных по делам Русской православной церкви, имеющихся в НАРБ, православным были возвращены храмы в следующих населенных пунктах Западной Белорусии: село Верейки Волковысского района; село Жидомля Скидельского района; села Мурованка и Кривичи Жолудокского района; город Лида и м. Подороск Порозовского района [5, с. 78].

Данных о количестве возвращенных костелов Православной церкви и католиков, перешедших в православие, не имеется, но существует переписка уполномоченных по делам Русской православной церкви по этим вопросам. Из нее следует, что церковные интересы в отношении возвращения храмов Православной церкви и перехода католиков в православие совпадали с интересами государства. Православная церковь вернула часть своих храмов, а государство получило в лице Православной церкви более мощную структуру, с которой ей было удобно сотрудничать через Совет по делам Русской православной церкви.

То обстоятельство, что тенденция перехода католиков в православие входила в сферу интересов государственной политики в послевоенный период можно проследить из переписки Уполномоченного по делам Русской православной церкви при СМ БССР В. С. Менькова с Секретарем ЦК КП/б/ БССР М. Т. Иовчуком.

В июне 1947 года В. С. Меньков в письме М. Т. Иовчуку, по поручению последнего, касаясь вопроса проведения разъяснительной работы религиозного характера среди ополяченных белорусов в западных областях Белоруссии, докладывал: «Русской Православной Церковью будет проводится разъяснительная работа выделенными архиепископом для этой цели более подготовленными священниками, которые после каждой службы будут говорить проповеди, и в этих проповедях разъяснять верующим о сущности католицизма и задачах Русской Православной Церкви. Также в этой работе примет участие сам архиепископ Минский и Белорусский Питирим, он в конце июля выедет на некоторое время в город Брест и в отдельные приходы, где ксендзы активно ведут работу среди ополяченных белорусов, для этого он лично готовится и дал указание выделенным священникам. Кроме этого постепенно в таких приходах священники будут заменены другими, более подготовленными из Восточных областей центральной части Советского Союза. По данному вопросу принимаются меры и по линии Синода, так как Патриарх дал задание подготовить мероприятия для проведения соответствующей работы среди ополяченного белорусского населения» [7, с. 355].

В июле 1947 года по данному вопросу были получены указания из Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР. Председатель Совета Г. Г. Карпов писал о том, чтобы Уполномоченный по делам Русской православной церкви по Гродненской области Макаренко не препятствовал ведению миссионерской работы священниками, которых благословил епископ Гродненский и Лидский Варсонофий. Также Карпов сообщал о необходимости в своей деятельности тщательно изучать состояние ведения миссионерской работы и подробно сообщать об этом в квартальных информационных отчетах Совету. Для этого не следовало запрашивать от епископа или от священников-миссионеров представления для уполномоченного каких-либо сведений, а следовало использовать всякую возможность получения информации как из поступающих к нему заявлений, так и из бесед с посетителями, бывающими на приемах у уполномоченного [8, с. 186].

В августе 1947 года из Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР поступили данные о переходе православных жителей Белоруссии в католичество. Заместитель Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР С. К. Белышев сообщал, что согласно сведениям, полученным от Председателя Совета по делам религиозных культов при СМ БССР Власевича в отчете за II квартал 1947 года «о проводимой миссионерской деятельности римо-католического духовенства в БССР», имел место переход православных верующих в католичество. По мнению Совета, католические священники усиленно использовали случаи бракосочетания, чтобы принудить одну из сторон некатолического вероисповедания принять католичество. Совет по делам РПЦ при СМ СССР предлагал Уполномоченному по делам Русской православной церкви при СМ БССР В. С. Менькову обратить особое внимание на это крайне нежелательное, по его мнению, явление. О фактах перехода православных в католичество предписывалось поставить в известность архиепископа Минского и Белорусского Питирима. Также ему рекомендовалось дать необходимые указания всем благочинным и священникам действующих церквей о том, что переход из православия в католическое вероисповедание – явление нежелательное, с чем необходимо было вести борьбу. По мнению Совета по делам РПЦ при СМ СССР, надо было бы, чтобы католики принимали православие, а не наоборот. В конце письма требовалось дать инструктивное разъяснение всем уполномоченным Совета при облисполкомах БССР по этому вопросу и указать им, чтобы они обратили особое внимание на это и своевременно информировали Совет по

делам РПЦ при СМ БССР и Совет по делам РПЦ при СМ СССР о деятельности католических священников среди православных [8, с. 204].

Причину такого отношения государства к Православной церкви можно объяснить тем, что, когда в сентябре 1939 году к Советскому Союзу были присоединены Западная Украина и Западная Белоруссия с неразрушенной религиозной жизнью, перед руководством Советского государства вставал вопрос о установлении новой религиозной политики на занятых территориях. Главной задачей государства было политически нейтрализовать и расположить к новой власти проживающее на присоединенных территориях население, являющееся в своем большинстве православным. До этого в советских пограничных зонах церкви уничтожались полностью, но ликвидировать тысячи приходов и десятки монастырей в короткие сроки не представлялось возможным. Поэтому, чтобы избежать недовольства населения массовым закрытием церквей, советскому руководству пришлось продумывать новую, более лояльную политику по отношению к Церкви на данных территориях [12, с. 103].

В послевоенный период правительство Советского государства продолжало вести толерантную политику по отношению к Православной Церкви на территории Западной Белоруссии. Черты этой политики можно проследить по переписке уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР, касающейся жизни и деятельности Православной церкви с представителями государственной власти.

В ходе исследования материалов по данной теме можно сделать вывод, что такая политика правительства к Православной церкви безусловно могла являться составной частью плана борьбы против влияния Ватикана также, как и ликвидация Греко-католической церкви в западных районах Украины и в Закарпатье в 1945 году [9, с. 66].

Записка Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР Г. Г. Карпова И. В. Сталину от 15.03. 1945 передает его позицию об одной из функций Православной церкви: «…Русская православная церковь, в прошлом не прилагавшая достаточных усилий для борьбы с католицизмом, в настоящее время может и должна сыграть значительную роль в борьбе против римско-католической церкви (и против униатства), ставшей на путь защиты фашизма и добивающейся своего влияния на послевоенное устройство» [10, с. 359].

Очевидно, что возвращение Русской православной церкви православных храмов, ранее конфискованных и преобразованных в католические на территории Белоруссии, входило в план Председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпова от 17 марта 1945 г. по мероприятиям на Украине, в Белоруссии и Литве. Этот план был связан с укреплением позиций Московской патриархии на территориях, присоединенных к СССР в 1939–1940 гг., который получил прямое одобрение от И. В. Сталина. [11, с. 108].

На протяжении долгой истории сосуществования белорусских земель в составе Польского государства в той или иной ее форме, польское руководство стремилось ассимилировать белорусское население или, по крайней мере, установить религиозную, а через нее и национальную доминанту, навязывая католическое вероисповедование белорусскому народу. Именно такая попытка была вполне успешно предпринята в 20–30-е годы 20 века во время существования Второй Речи Посполитой, в результате которой православное население лишилось части своих храмов. Положительное решение в пользу православных в вопросе передачи этих храмов Православной церкви в период после Великой Отечественной войны можно объяснить позицией Советского руководства, направленной на сотрудничество с Русской православной церковью.

Благодаря деятельности республиканских и областных уполномоченных в первые годы после Великой Отечественной войны Русская Православная церковь смогла возвратить себе часть храмов, ранее принадлежащих ей и утраченных вследствие различных исторических событий, трагических для Православной церкви в Белоруссии. Прецедент того, что государство, находясь в экстремальных условиях тяжелого послевоенного времени, продемонстрировало повышенный политический интерес к одной

конфессии, которой являлась Русская православная церковь, безусловно поднимал статус Православной церкви среди иных конфессий в республике.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / архиепископ А. Мартос. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2000. – 351 с.*
2. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 2. Д.*
3. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 2. Д.*
4. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 1. Д.*
5. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 1. Д.*
6. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 2. Д.*
7. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 2. Д.*
8. *Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 2. Д.*
9. *Полат, С. Русская Православная Церковь и Религиозная политика советского государства в условиях второй мировой войны и послевоенный период: дис. … канд. полит. наук: 23.00.01 / С. Полат. – М., 2001. – 196 л.*
10. *Составитель Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью Кн. 1 / Составитель Г. Штриккер. – М.: Пропилеи, 1995. – 400 с.*
11. *Шин, Д. Х. Деятельность Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР в первое десятилетие его существования 1943–1953 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02 / Д. Х. Шин. – М., 2002. – 241 л.*
12. *Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах) / М. В. Шкаровский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 2000. – 399 с.*

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ НА БЕЛАРУСИ

Н. Ю. Андрущенко
Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
Витебск, Беларусь
E-Mail: andru-natalya@yandex.by

Православные братства имеют многовековую историю развития. Они сыграли важную роль в укреплении православия и организации просветительской и благотворительной деятельности. Известный историк и этнограф П.М. Шпилевский в книге «Путешествие по Полесью и Белорусскому краю» писал: «Сохранению православия и русского языка в Минской губернии во время господства Польши и усилившейся унии много содействовали так называемые Православные братства, то есть общества граждан православно-русских, учрежденные, с разрешения восточных патриархов и митрополита Петра Могилы, для взаимного вспомоществования в исполнении гражданских и преимущественно религиозных обязанностей. Они.. устроили типографии и училища в Минске, Пинске и Слуцке…» [12, с. 104].

Впервые братства появились в XII веке, а расцвет получили в XVI–XVIII веках. Особое внимание братства уделяли народному образованию. В 1588 году была основана Виленская братская школа, которая находилась при Троицком монастыре. Обучали в ней дидаксалы Львовского братства греко-славянской грамматике. Одним из ректоров Виленской братской школы был Милентий Смотрицкий, который издал для братской школы «Грамматику» [11, с. 94–95].

В 1597 году в Могилеве появилось Спасское братство, под патронатом которого была школа: «…для безмезднаго обучения детей вписных братий и убогих сирот – языку и письму славянскому, русскому, греческому, латинскому и польскому» [11, с. 97]. После упразднения братства, было образовано новое при церкви Входа Господня в Иерусалим. К нему перешла школа Спасского братства, которая стала называться православным народным училищем [11, с. 97].

В 1619 году все православные церкви в Могилеве были закрыты. Только в 1633 году построили Богоявленскую церковь, при которой действовала братская школа, служившая «…одним из самых твердых оплотов православия в том крае» [11, с. 98].

Школа Брестского братства была основа при соборной Николаевской церкви в 1594 году. Однако в 1597 году она перешла во введение униатского епископа Ипатия Поцея. В 1592 году православными мещанами при соборной Минской церкви основана школа Минского братства, а в 1613 году Минская школа при Минском Петропавловском братстве. Школа Пинского православного Богоявленского братства была учреждена в 1633 году, а школа Оршанского братства – в 1648 году [11, с. 104-107].

В братских школа помимо пяти языков (греческого, славянского, русского, латинского и польского) преподавали «семь свободных наук»: грамматику, логику, риторику, географию, арифметику, астрономию и музыку. Учебниками в братских школах служила «Славянская грамматика» Лаврентия Зизания и Мелентия Смотрицкого [11, с. 114–116].

Значительную помощь православные братства оказывали обездоленным детям, особенно в период жестоких войн середины XVII века. Тогда за семь лет погибло 52% населения Беларуси, а в некоторых уездах до 70% жителей. Православные братства приютили, воспитали и обучили тысячи сирот [2, с. 65].

В царствование Екатерины II деятельность православных братств была практически приостановлена. Однако во второй половине XIX века с целью укрепления веры вновь

вернулись к православным братствам. В 1864 году император Александр II подписал «Правила о православных церковных братствах». Данный закон гласил, что: «Православными церковными братствами именуются общества, составляющиеся из православных лиц разного знания и состояния, для служения нуждам и пользам православной церкви: для противодействия посягательствам на ее право со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и укрепления православных храмов, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения» [1, с. 10]. Руководил деятельностью братства Совет, избранный на общем собрании братчиков. Почетные члены оказывали значительные услуги братству или вносили крупные суммы денег; пожизненные члены жертвовали единовременно не менее 100 рублей; действительные члены ежегодно вносили не менее 3 рублей; соревнователи жертвовали менее 3 рублей [10, с. 12].

Во второй половине XIX – начале XX века на территории Беларуси действовали Могилевское Богоявленское братство, Минское православное Свято-Николаевское народное братство, Гродненское Софийское братство, Виленское Свято-Духовское братство [4, с. 79].

В Витебской губернии активную просветительскую и благотворительную деятельность осуществляли церковное братство во имя святителя Николая и преподобной княжны Евфросинии в Полоцке. Братство было основано в 1867 году, деятельность которого была направлена на:

-поддержку церковно-приходских школ, обеспечение их учебниками;

-оказание материальной помощи учителям церковно-приходских школ;

-организацию новых церковно-приходских школ и воскресных школ при церквах;

-подготовку учителей из «среды самого народа» для церковно-приходских школ;

-помощь нуждающимся (больным, увечным, сиротам) [3, с. 8].

В отчете братства за тринадцатый год существования (с 28 мая 1879 года по 25 мая 1880 года) было отмечено, что на народное образование израсходовано 1316 рублей и 65 копеек, а именно на стипендии семинаристам, помощь Полоцкой бесплатной школе, единовременное пособие учителям, распространение священных картин и книг духовно-нравственного содержания. На благотворительность потрачена сумма в 900 рублей (пособия бедным и содержание богадельни) [8, с. 16–22].

В 1886 году был сделан очередной отчет о деятельности братства. За 1885–1886 год было истрачено 2,026 рубля и 51 копейка, из них на народное образование – 1,022 рубля и 06 копеек, на благотворительность – 786 рублей и 16 копеек (призрение одиноких стариков, помощь больным и раненым, пособия сиротам, бедным семьям, пособия на погребение) [9, с. 15–27].

В 1887 году было создано Витебское епархиальное Свято-Владимирское братство, которое включало в себя несколько отделений: Велижское, Городокское, Двинское, Дриссенское, Лепельское, Люцинское, Невельское, Ржицкое, Себежское. Согласно уставу, Свято-Владимирское братство имело целью: «… а) заботиться о распространении и утверждении религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви, в пределах Полоцкой епархии и б) содействовать ослаблению раскола и ограждения православного населения от вредных влияний на него, как со стороны раскола, так и со стороны других инословных вероисповеданий» [10, с. 3].

Средства братства составляли ежегодные членские взносы и были: «из сбора в братскую кружку (устраиваемую в кафедральном соборе), из сбора по подписным листам, выдаваемым членам братства для этой цели, из особых приношений от благотворителей деньгами и недвижимым имуществом» [5, с. 8]. Деятельность братства заключалась в:

-содействии материальному обеспечению и благоустройству церковно-приходских школ;

-открытии новых школ;

-организации чтений и бесед об истинах веры и благочестия;

-продаже недорогих книг религиозно-нравственного и патриотического содержания, учебников и пособий для начальных школ, икон православного стиля, крестиков и картин из Священного писания;

-распространении православной литературы среди населения [10, с. 4].

Свято-Владимирское братство поддерживало Владимирскую образцовую женскую школу при Полоцком женском училище духовного ведомства. В отчете братства за 1898 год указано, что на благотворительные и просветительские цели израсходовано 1005 рублей и 75 копеек [5, с. 7].

11 мая 1908 года было открыто Кирилло-Мефодиевское Общество в ознаменование столетия существования Полоцко-Витебской духовной семинарии. Задача Общества состояла в оказании помощи нуждающимся воспитанникам Витебской духовной семинарии. В отчете Общества за 1908–1909 год показано, что 750 рублей и 97 копеек из поступивших 1486 рублей и 90 копеек истрачено на материальную помощь семинаристам, покупку учебников, приобретение и ремонт музыкальных инструментов, канцелярские принадлежности [6, с. 4–5].

Поступления членских взносов в 1911–1912 году уменьшилось и составило 536 рублей и 11 копеек. Статьи расхода денежных средств (303 рубля и 04 копейки) составили:

-оплата квартиры нуждающихся семинаристов;

-приобретение продуктов, одежды и обуви бедным воспитанникам семинарии;

-канцелярские принадлежности [7, с. 4].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Витебское братство св. равноап. князя Владимира и отношение к нему общества. – Витебск: Витебская типолитография, 1897. – 18 с.*
2. *Григорьев, А. Д. Социальная работа на Беларуси: история, опыт, проблемы / А. Д. Григорьев. – Минск, Дизайн ПРО, 2000. – 240 с.*
3. *Об учреждении церковного братства во имя святителя Николая и преподобной Евфросинии княжны Полоцкой. – Полоцк, 1867. – 13 с.*
4. *Орлова, А. П. Развитие образования, школы и педагогики в Беларуси в период XIX – начала XXI века: монография / А. П. Орлова, И. Г. Рябова, Е. Л. Михайлова [и др.]; под ред. А. П. Орловой. – Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2013. – 331 с.*
5. *Отчет Витебского епархиального Свято-Владимирского братства за 1898 год. – Витебск: Губернская типография, 1898. – 84 с.*
6. *Отчет Кирилло-Мефодиевского Общества вспомоществования нуждающимся воспитанникам Витебской духовной семинарии за 1908–1909 гг. – Витебск: Губернская типография, 1909. – 11 с.*
7. *Отчет Кирилло-Мефодиевского Общества вспомоществования нуждающимся воспитанникам Витебской духовной семинарии с 1 мая 1911г. по 1 мая 1912г. – Витебск: Губернская типография, 1912. – 9 с.*
8. *Отчет Совета церковного братства во имя святителя Николая и преподобной княжны Евфросинии в г.Полоцке за 13-й год существования братства. – Витебск: Типография Г.А. Малкина, 1880. – 45 с.*
9. *Отчет Совета церковного братства во имя святителя Николая и преподобной княжны Евфросинии в г.Полоцке за 19-й год существования братства. – Полоцк: Типография Х.В. Клячко, 1886. – 54 с.*
10. *Устав епархиального Братства Святого равноапостольного князя Владимира в г.Витебске. – Витебск: Губернская типография, 1896. – 14 с.*
11. *Флеров, Иоанн. О православных церковных братствах / Иоанн Флеров. – Санкт-Петербург: Издание Н.Г. Овсянникова, 1857. – 200 с.*
12. *Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю / П.М. Шпилевский. – Мн.: Беларусь, 2004. – 251 с.*

ЗЯМНОЕ І НЯБЕСНАЕ Ў ПАЭЗІІ МАР'ЯНА ДУКСЫ

Т. П. Барысюк
Цэнтр даследаванняў беларусскай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі
Мнск, Беларусь
E-Mail: btp@tut.by

Зямное і нябеснае, свецкае і рэлігійнае пераплятаюцца ў паэзіі Мар'яна Дуксы, які сёлета адсвяткаваў 75-гадовы юбілей.

Зямное для лірычнага героя М.Дуксы – у яднанні з роднай прыродай. Так, збожжа ў яго ўспрыманні з'яднана з суседнімі бярозамі і чаромхай, а таксама са спевамі салаўя і перапёлкі ("Жытняя паляна"). Гэта і прыдарожны камень-мудрэц: "Якое ж ён густое шматгалоссе / былых людзей, шматлікіх дрэў і траў, / дажджоў, мяцеліц, паламаных лёсаў/ сваім нутром цярплівым увабраў!" [1, с. 76] ("Валун"). Лірычны герой паважае позні шыпшыннік за яго прагу жыцця – за "трываласць пладоў / і нястомнасць цвіцення" [1, с. 76] ("Позні шыпшыннік"). Зямное – і ў прыцягенні да філалагічнай сферы, дзе лірычны герой бачыць неадпаведнасць паміж сэнсава-аксіялагічнай значнасцю слова і колькасцю сінонімаў да яго: у слова "ударыць" сінонімаў шмат, а ў слова "любоў" – мала ("Неадпаведнасць"). Гэта ўспамін пра першае спатканне, падчас якога "знікае плоць, / А светлы шар душы / трапечацца / над цемрай утрапёна" [1, с. 124]. Гэта жаданне зрабіць жыццё каханай прыгажэйшым і лепшым, напоўніць яго сваім клопатам і служэннем ёй ("Калі сабраўся ў госці да жанчыны…").

У вершы "Прыйсці да алтара" лірычны герой М.Дуксы раіць заходзіць у царкву і ў радасці, і ў горы, і асабліва ў старым узросце, калі "…цяпер да Бога / табе бліжэй, бліжэй…" [2, с. 4]. Лірычны герой заўсёды адчувае прысутнасць Бога побач з сабой, асабліва падчас малітвы ("Ты побач са мною"). Сцвярджаючы, што "ў кожнага шлях свой да Бога", аўтар вобразна-эмацыянальна апісвае гэты шлях так: "…праз сонца, сутонне імжы, / праз музыку светлай душы, / праз смутак, маўклівы і чорны" [2, с. 14]. Прычынай такіх няроўных шляхоў М.Дукса называе грахі чалавечыя ("У кожнага шлях свой да Бога…"). Лірычны герой лічыць "жывую веру" "нябесным посахам" для падтрымкі "люду хілага" ("Прыпадымі…"). Аўтар лічыць, што беларусы выжылі ў складаных гістарычных абставінах, бо "наш народ не выракся Цябе" [Бога. – Т.Б.] ("А наш народ не выракся Цябе"). Вялікдзень для лірычнага героя М.Дуксы – свята "душы абуджэння" і "дзівоснага Змёртвыхпаўстання" вечнажывога Езуса, раскутага "смерці ланцуга". Успрымаючы сына Божага як духоўны арыенцір, аўтар ад імя ўсіх беларускіх вернікаў піша: "Езу, даруй за правіны людскія. / Недзе Ты блізка ў хвіліны такія…/ Ў нашыя сэрцы прыйдзі веснавыя – / разам з Табою мы вечнажывыя" [2, с. 29–30]. Паэт называе душу чалавека "птушкай вечнасці", якая "выпадкова заляцела" "з зорнага каўша" "у збянтэжанае цела" і якая павінна пасля смерці чалавека вярнуцца "зноў у родны дом", на неба [2, с. 75–76] ("Можа, з зорнага каўша…").

Такім чынам, зямное ў паэзіі Мар'яна Дуксы выяўляецца ў ідэях душэўна-эмацыянальнай еднасці лірычнага героя з прыродай, родным словам і каханай жанчынай. А рэлігійныя матывы ўвасабляюцца праз ідэі неабходнасці наведваць царкву, каб быць бліжэй да Бога, вера ў якога з'яўляецца абярэгам ад знішчэння нацыі.

ЛІТАРАТУРА

1. Дукса, М. Заснежаныя ягады: Вершы і паэма / М.Дукса. – Мінск: Маст. літ., 1989. – 160 с.
2. Дукса, М. Прыйсці да алтара: Вершы / М.Дукса. – Мінск: Про Хрысто, 2003. – 100 с. – (Бібліятэка часопіса "Наша вера").

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ РОДА ТЕРНОВЫХ – ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ МОГИЛЁВСКОЙ ГУБЕРНИИ И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА 1-Й ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Е. В. Тернов
Институт жилищно-коммунального хозяйства
Национальной академии наук Беларуси
Минск, Беларусь
Иерей А. Гурин
Собор святителя Николая Чудотворца г. Черкесска,
комиссия по канонизации святых Пятигорской и Черкесской епархии
Черкесск, Россия
Т. Ф. Светличнова
Индивидуальный предприниматель
Самара, Россия

Введение

В результате революционных преобразований России в 1917–1922 гг. многим потомкам участников эпохальных событий 1917–1945 гг. было безальтернативно навязано историческое неведение о родственных связях с репрессированными предками, избравшими путь священнического служения, о религиозном образовании детей и молодёжи, о жизни священнослужителей вне стен храма. Авторы настоящей статьи: внук школьного учителя Степана Ермолаевича Тернова (1901–1943), правнучка священника Александра Ермолаевича Тернова (1885–1937), исследователь служения священника Льва Ермолаевича Тернова (1887–1938) – уроженцев д. Горы Краснопольского района Могилёвской области представляют объединённые результаты собственных изысканий.

В тексте статьи все даты старше 1.01.1918 указаны по старому стилю.

Предки и ближайшие родственники священнослужителей Терновых

Будущие священники Александр Ермолаевич (1885–1937) [1] и Лев Ермолаевич (1887–1938) Терновы и будущий школьный учитель Степан (Стефан) Ермолаевич Тернов (1901–1943) [2, 3] родились в семье Ермолая Григорьевича Тернова – кустаря-кожевенника, крестьянина с. Горы Палужской волости Чериковского уезда Могилёвской губернии [4] (сейчас – агрогородок Горы Краснопольского района Могилёвской области), отца 3 сыновей и 5 дочерей [5, с. 97]. Е. Г. Тернов имел двух братьев – Василия Григорьевича (бездетный [5, с. 97]; в 1910 г. продавец казённой винной лавки № 215 в с. Горы и земский гласный по Чериковскому уезду [6]) и Фёдора Григорьевича (1868–1928, крестьянин, отец 3 детей [5, С. 97–115]) Терновых. Общее число детей Е. Г. Тернова и Ф. Г. Тернова составляет 11, что соответствует записям старшей дочери священника А. Е. Тернова Наталии Александровны Криволесовой (1911–2007) [7]. Жизнеописанию потомков Ф. Г. Тернова посвящены книга воспоминаний его внука, врача, гражданина России Н. Н. Лепетухина (р. 1933) [5] и публикация известного историка-краеведа Краснополья и Краснопольского района Могилёвской области Леонида Васильевича Лобановского (1930–2005) [8].

Терновы – воспитанники духовных учебных заведений

А. Е. Тернов в 1896 г. и Л. Е. Тернов в 1897 г. поступают в Мстиславское духовное училище, 4 класса которого – по причине однократного оставления на переэкзаменовку – оканчивают через 5 лет, в 1901 и 1902 гг. соответственно. С 1901 г. Александр и с 1903 г. Лев Терновы – воспитанники Могилёвской духовной семинарии. В 1907 г. выпускник 6 класса Александр Тернов получает свидетельство об окончании семинарии [9], а выпускник 6 класса 1909 г. Лев Тернов удостаивается «звания студента семинарии» [9]. Имена А. Е. и Л. Е. Терновых значатся в списках выпускников Могилёвской духовной семинарии за 1903–1913 гг., направленных 23.05.1914 в Московский коммерческий институт – первый экономический вуз России [10] (РЭУ им. Г. В. Плеханова в Москве).

Служение священника Александра Ермолаевича Тернова

Выпускник семинарии А. Е. Тернов оставляется в Могилёвской губернии. Заключает брак с Клавдией Павловной Козловской (р. 23.10.1885 [11]) – дочерью высланных из Польши участников восстания, сиротой, подопечной экономки имения с. Долгий Мох Быховского уезда [7], а 2.09.1907 г. рукополагается в священники к Георгиевской церкви с. Вятер Сенненского уезда (сейчас – д. Вятеро Чашникского района Витебской области), где служит до 15.12.1910 [9, 11]. Одновременно состоит законоучителем в Вятерской (с 2.09.1907), Толпинской (с 15.09.1908), земской Ховчинской (с 1.10.1908 по 15.10.1910), Азаричской и Потеряевской (с 15.10.1910 по 15.09.1911) церковно-приходских школах [11]. 29.03.1910 «за ревностное и усердное исполнение пастырских обязанностей и за труды по народному образованию» награждается набедренником [9].

15.12.2010 перемещается к Троицкой церкви с. Долгий Мох Быховского уезда (сейчас – д. Долгий Мох Чаусского района Могилёвской области), где служит до 15.06.1915 и одновременно состоит законоучителем в Усушской церковно-приходской школе и Долгомохском (Грудиновском) двухклассном училище Министерства народного просвещения (с 15.10.1910) [там же]. Организует в с. Долгий Мох крестьянское кредитное товарищество и с 1911 по 1915 год состоит в нём председателем Правления [7, 11, 12]. В эти годы в семье А.Е. и К.П. Терновых рождаются 2 дочери – Наталия (24.10.1911) и Валентина (30.03.1914). Ко дню Святой Пасхи 29.03.1914 священник Александр Тернов награждается фиолетовой скуфьёй, а 30.05.1914 г. избирается депутатом на Епархиальный съезд священнослужителей. Характеризуется правящим архиереем как «поведения весьма хорошего» [11].

15.06.1915 перемещается к Николаевской церкви г. Чаусы (сейчас – райцентр в Могилёвской области) [9, 11]. К данному периоду служения относится «Дело по обвинению священника Чаусской Николаевской церкви Александра Тернова в венчании мобилизованного солдата без разрешения синода» (НИАБ, ф. 2301, оп. 1, д. 701), находящееся в настоящее время на реставрации.

В 1915 г. переводится в распоряжение протопресвитера военного и морского духовенства [11] и направляется полковым священником в 4-й Неманский пограничный пехотный полк, участвующий в 1915–1917 гг. в составе пограничной сводной пехотной дивизии в боевых действиях на Западном фронте. С 11 по 23 декабря 1915 г. командируется в Москву и Петербург по делам службы, в т.ч. для приобретения облачений и утвари для полковой церкви. 3.04.1916 награждается орденом Св. Анны 3-й степени с мечами «за отличия в делах против неприятеля». С 27 ноября по 18 ноября 1916 г. исполняет обязанности дивизионного благочинного, а 31.12.1916 награждается орденом Св. Анны 2-й степени «за отлично-усердную службу и труды, понесённые во время военных действий» [13]. 20.01.1917 командующий полком генерал-майор Я.Ф. Карпов при сдаче полка новому командующему объявляет священнику Александру Тернову благодарность

«за деяния его в боях и в походах» и поощряет его 3-недельным отпуском с 20 января по 12 февраля 1917 г. 13.02.1917 по возвращении из отпуска священник А. Е. Тернов награждается камилавкой на основании уведомления Могилёвской консистории от 23.01.1917. С 1 мая по 7 июня 1917 г. находится в отпуске в Могилёве и на Кавказе, предположительно для вывоза семьи в Ставропольский край к месту службы брата, священника Льва Тернова [7]. 18.05.1917, во время отпуска священник А. Е. Тернов на общем собрании полка 44 голосами «за» избирается кандидатом в состав полкового комитета [13]. В 1918 г. рождается младшая дочь А. Е. и К. П. Терновых Галина [7].

После того, как «в полку никого не осталось», вероятно, в 1918 г. возвращается в с. Долгий Мох, где организует магазин потребкооперации. Подвергался вместе с другом-учителем расстрелу, но был отбит (у красноармейцев – *прим. Т. Ф. Светличновой*) верующими; его друг – учитель был расстрелян [7]. В связи с окончанием старшей дочерью 4 классов сельской школы в 1922–1923 гг. переводится в Могилёв, где служит настоятелем Кафедрального Иосифского собора [7] (взорван в 1938 г. для постройки гостиницы «Днепр») до его передачи под клуб работников хлебозавода 24.01.1930 [14], затем – в храме с. Княжичи возле Могилёва (сейчас – агрогородок Княжицы Могилёвского района). Будучи лишён избирательных прав, испытывает стеснение в материальных средствах, живёт с супругой Клавдией Павловной, младшей дочерью Галиной и престарелой матерью на два дома в Княжичах и Могилёве. Дочери Наталия (с супругом Герасимом Васильевичем Криволесовым, уроженцем д. Вировка Костюковичского района и дочерью Галиной 1933 г.р.) и Валентина трудоустраиваются в Москве (вероятно, в 1934–1936 гг. в Москву переезжает и Г. А. Тернова). В Москве 1.06.1935 от рака умирает матушка К. П. Тернова [7].

В июле 1937 г. во время массовых арестов военных и духовенства в Могилёве священник Александр Тернов был арестован на глазах у приехавших к нему из Москвы двух дочерей и 4-летней внучки (престарелую мать во время ареста сына укрыли в подполе дома – *прим. Т.Ф. Светличновой*); при аресте конфисковано «личное имущество» А. Е. Тернова – Библия [7]. Приговорён 28.09.1937 Тройкой НКВД за «антисоветскую пропаганду и агитацию» и «участие в контрреволюционной организации» к расстрелу. Приговор приведён в исполнение 13.10.1937. Постановлением Президиума Могилёвского облсуда от 9.04.1966 священник А. Е. Тернов посмертно реабилитирован [15].

В 2000 г. архиепископ Могилёвский и Мстиславский Максим (Кроха, 1928–2002) включил иерея Александра (Тернова) в список новомучеников и исповедников Могилёвской епархии, переданный в Синодальную Комиссию по канонизации святых Московского патриархата [16]. Для дальнейшего рассмотрения вопроса требуется изучение материалов архивно-уголовного группового дела А. Е. Тернова и др. № 9171 в УКГБ РБ по Могилёвской области [1].

Служение священника Льва Ермолаевича Тернова

По окончании семинарии был направлен в Ставропольскую епархию. С сентября 1909 г. по август 1911 г. – второй учитель второклассной школы станицы Убеженской Краснодарского края, далее до сентября 1912 г. – старший учитель той же школы. С сентября 1912 г. по 8.07.1913 – старший учитель второклассной школы станицы Казанской Краснодарского края [17]. Вероятно в 1913 г. венчается с Клавдией Кузьминичной Догаевой 1889 г.р.

8.07.1913 назначен священником Покровской церкви ст. Баталпашинской Кубанской области (сейчас – г. Черкесск, столица Карачаево-Черкесской Республики) – храма, отсчитывающего свою историю с 1730 г. С 1.09.1913 – законоучитель в Баталпашинском двухклассном нормальном училище ведомства Министерства народного просвещения (по 1.09.2014 [17]), а также сверхштатный член и казначей Баталпашинского отделения Ставропольского Епархиального училищного совета; в феврале 1915 г. на протяжении полутора месяцев исполнял обязанности председателя отделения. В январе 1914 г. назначен

исполняющим должность Баталпашинского уездного наблюдателя, в которой был утверждён в июне 1915 г. [17]; исполнял её «до ликвидации церковно-приходских школ» [18]. К ноябрю 1914 г. у Л. Е. и К. К. Терновых рождается дочь Екатерина [4, 17, 19]. 21.03.1916 награждается набедренником, характеризуется как «поведения сам и семейство отлично хорошего» [17]. В 1917 г. в семействе рождается вторая дочь – Галина [4, 19].

Изученные архивные материалы о служении Л. Е. Тернова в советский период истории относятся к 1923–1928 гг. и связаны с трансформацией церковной власти на юге России – выделением Кубанского викариата из Ставропольской епархии. В частности, в справках Кубанско-Черноморского Епархуправления о награждении Л. Е. Тернова 7.03.1923 камилавкой и 29 декабря (год не читается) золотым наперсным крестом сообщается об утверждении журнальных определений резолюцией «Его Высопр-ва Высокопр-шего Иоанна Архиепископа Куб. и Черн.» [18], под которым следует понимать архиепископа Кубанского и Краснодарского Иоанна (Левицкого) – обновленческого деятеля.

В 1927 г. Л. Е. Тернов лишается избирательных прав по ст. 15 «М» как священник-служитель Покровской церкви станицы Баталпашинской [19] и, возможно, в связи с этим 6.09.1927 переводится в Ильинскую церковь г. Краснодара [18]. 7.09.1928 протоиерей Ильинской церкви Л.Е. Тернов командируется в распоряжение Новороссийского окружного церковного управления и назначается настоятелем Крестовоздвиженской церкви г. Туапсе [там же]. Причиной перемещения предполагают уничтожение властями малых приходов посёлков Туапсинского района, но вместе с тем с назначением священника Л.Е. Тернова настоятелем храма связывают увеличение численности прихода в 1929 г. с 203 до 240 человек и рост интереса к Церкви среди крестьян [20].

В сентябре-октябре 1930 г. Л. Е. Тернов арестовывается на 7 дней «за антисоветскую деятельность», а 27.12.1937 г. в чине священника церкви станицы Крымской Краснодарского края арестовывается Крымским райотделом НКВД по обвинению в «участии в греческой контрреволюционной националистической повстанческой террористической диверсионно-шпионской организации и проведении повстанческой работы» [4] и помещается под стражу в тюрьму Краснодара. На допросах все обвинения отрицает. Постановлением Комиссии НКВД СССР и Прокурора СССР от 2.02.1938 приговорён к расстрелу. Приговор приведён в исполнение 21.02.1938 в Краснодаре [4]. Определением военного трибунала Северо-Кавказского военного округа от 13.10.1961 Постановление Комиссии НКВД СССР и Прокурора СССР от 2.02.1938 в отношении Л. Е. Тернова отменено и дело прекращено за отсутствием в действиях состава преступления. Протоиерей Л. Е. Тернов посмертно реабилитирован [21].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўна-служыцелі Беларусі 1917–1967. Энцыклапедычны даведнік у 2-х тамах. Лабак–Яцкевіч. Т. 2 / Леанід Маракоў. – Мінск: Беларускі Экзархат, 2007. – С. 408–409.*
2. *Маракоў, Л. У. Рэпрэсаваныя літаратары, навукоўцы, работнікі асветы, грамадскія і культурныя дзеячы Беларусі. Энцыклапедычны даведнік у 10 тамах (15 кнігах). – Т. 4. Рэпрэсаваныя настаўнікі 1917–1954. – Кн. 2. Набаровіч–Яцына / Леанід Маракоў. – Мінск: 2007. – С. 231.*
3. *Памяць: Краснапол. р-н: Гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі / [Уклад. г.Л. Напрэеў]. – Мінск: ПК «Паліграфафармленне», 2001. – С. 171, 369.*
4. *Управление ФСБ России по Краснодарскому краю, дело № П-31098.*
5. *Лепетухин, Н. Н. Мы дети грозных лет России / Н.Н. Лепетухин. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство «ОнтоПринт», 2016. – 166 с.*
6. *Памятные книжки Могилёвской губернии / 1910. – с. 19, 364, 380.*
7. *Письма и документы из личного архива Т.Ф. Светличновой.*
8. *Лабаноўскі, Л. В. Бацька і сын Цярновы / Л.В. Лабаноўскі // Чырвоны сцяг. Краснаполле. – 2005. – 19 лютага. – с. 2.*
9. *Могилёвские епархиальные ведомости / офиц. часть. – 1896–1916 гг.*
10. *НИАБ, ф. 2301, оп. 1, д. 30. – л. 24–33.*
11. *Справка РГИА от 6.07.2009.*
12. *Памятные книжки Могилёвской губернии / 1912. – с. 90; 1913. – с. 98; 1914. – с. 105; 1915. – с. 90.*

13. *Справка РГВИА от 11.09.2008.*
14. *Гришанова, Л. Собор св. Иосифа «жемчужина» истории / Людмила Гришанова // Могилёвская правда. – 2017. – 9 февраля. – с. 14.*
15. *Справка УКГБ РБ по Могилёвской области от 22.06.2008.*
16. *Свято-Никольский женский монастырь г. Могилёва: Изд. Свято-Никольского женского монастыря / [под ред. Игумении Евгении (Волощук)]. – Могилёв: Свято-Никольский женский монастырь, 2006. – С. 155–156.*
17. *ГКАУ ГАСК, ф. 135, оп. 74, д. 1026. – л. 27об, 28, 28об.*
18. *Екатеринодарское и Кубанское Епарх. управление, дело № 3185.*
19. *Справка РГУ ГКЧАР от 2.07.2008.*
20. *Благочинный Туапсинского церковного округа прот. Пётр Тельнов. История Православия в Туапсе [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://tuapse.blagochin.ru/stati/view/id/1126991. – Дата доступа: 5.05.2018.*
21. *Справка Прокуратуры Краснодарского края от 15.09.2008.*

ПРАВОСЛАВНЫЙ СТАЛИНИЗМ КАК НЕООЯЗЫЧЕСТВО: ИСТОКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Е. В. Никольский
Варшавский государственный университет
Варшава, Польша
E-Mail: Eugenius-08@yandex.ru

Православный сталинизм – довольно любопытный феномен в том смысле, что через него можно увидеть, как реагируют современные люди на внешние социальные факторы. Он показывает, как много в сознании некоторых православных людей наслоений, хаос понятий: там вместе и православие, и советская эпоха, и русский царь, и коммунизм, и капитализм, тоталитаризм, патриотизм вкупе с мазохизмом[1].

На современном этапе, когда произошло в сознании, как правых, так и левых, постмодернистическое смещение понятий, православный сталинизм стал как бы отражать суть российской государственности. Ныне он является основой российского политического, патриотического продвижения к «абсолютным ценностям». С одной стороны, к православию, которое является неотъемлемой частью ментальности русского народа, с другой стороны – сталинизму, под которым фактически подразумевается такое идеологическое течение, как национал-большевизм, то есть совмещение правой политики и левой экономики.

В современной России и некоторых (преимущественно в восточных и юго-восточных) регионах Украины тень «отца народов» к себе влечет не только коммунистов. Половина россиян оценивают его роль в истории страны как в целом положительную. Стал популярным сбор подписей за установку памятников тирану и называния в его честь улиц, площадей и скверов. Если в конце 80-х – начале 90-х типичными сталинистами были пенсионеры, собиравшиеся на митинги с портретами вождя, то сегодня к ним примкнула значительная часть молодежи, ничего не знающая (в том числе из-за чрезмерной редукции школьных программ и кризиса образования в целом) о репрессиях сталинского периода.

Так, например, Информационно-аналитический центр факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «проводит среди учащихся и преподавателей университетов и духовных академий масштабное всероссийское исследование «Духовно-нравственная культура вуза». Так, отвечая на один из вопросов: «Какие из перечисленных деятелей истории вызывают Ваше наибольшее уважение?», 47,4% респондентов указали на Императора Петра I. 25,4% опрошенных выбрали Сталина, чуть меньше – 24,63% уважают Императора Николая II. Об этом сообщает пресс-служба ПСТГУ»[2]. Что ж, почти половина студенческой молодежи помнит Великого Петра, это хороший признак исторической памяти. Но четверть среди них, поминающих добром Сталина – это кошмар.

И закономерным следствием подобных социально-культурных процессов, вызванных совокупностью гетерогенных факторов, становится атрофия исторической памяти с последующей мифологизацией. Ситуация становится порою столь печальной, что ныне нельзя прямо сказать, что Сталин был одним из губителей, а одно время и главным

[1] Ведь каждый патриот готов пожертвовать собой, своими и чужими детьми ради государства, ради колоссальной империи только чтоб империя оставалась целостной. Потому убеждения патриота основаны не на чувстве собственной ценности, собственного достоинства, а на чувстве принадлежности к великой империи. Несколько утрируя, можно отметить, что в православной, а более в параправославной, среде ведущая неосознанная установка такова: «я - негодяй, но я часть великого народа!» Резонно встаёт вопрос: может ли быть великой та нация, где люди, уверовав в ложное смирение, не уважают самих себя?

[2] Петр I, Сталин и Николай II Электронный ресурс :http://ruskline.ru/news_rl/2018/06/05/petr_i_stalin_i_nikolaj_ii/ Дата обращения 12.06.2018

губителем России. Ведь Советский Союз – это не Россия. Вот здесь разделительная черта. А людей, которые жили в те времена, уже почти нет, они ушли из жизни подавляющей частью, никто уже не может ни поделиться воспоминаниями о 20-30-х годах. Поэтому говорят только о 41-45-м, говорят только о войне. И пошла новая волна мифологизации.

Так, активно подбрасывается легенда о том, что Сталин чуть ли не тайно молился, чуть ли не тайно венчался на царство, тайно встречался с блаженной Матроной Московской, чего только он тайно не делал. Хотя никаких более-менее близких к достоверности фактов нет, и их не может быть. Потому что позиция Сталина в отношении Церкви всегда была враждебна и это известно. Одна только пятилетка безбожия чего стоит, взорванный храм Христа Спасителя и безличь иных церквей, массовые казни и репрессии духовенства и верующих. На очень небольшой срок, во время войны и первые послевоенные годы, Сталин дал послабления Церкви, чисто из прагматических соображений. Потому что: 1) на оккупированных территориях открывались храмы, действовала «Псковская миссия»; 2) нужно было выдоить ресурсы из населения, включая и тех, кто еще не утратил веру. Поэтому ослабление гонений на Церковь в годы Второй мировой войны было лишь хитроумной уловкой Сталина, чтобы добиться лояльности по отношению к себе церковных иерархов, а также доказать союзникам по антигитлеровской коалиции, что в СССР якобы никаких гонений на веру нет.

В 1945 году на банкете в Георгиевском зале Сталин поднял тост за русский народ. Но уже через год на встрече с избирателями Сталинского округа (перед выборами в Верховный Совет) он сказал, что в войне победил новый общественный строй во главе с коммунистической партией. Закономерно, уже к концу 40-х гг. репрессии в отношении духовенства и верующих начали вновь набирать оборот.

На наш взгляд, образ этакого «православного» Сталина подбрасывается врагами Церкви. Но некоторая часть людей этот лже-образ подхватывают, потому что он созвучен с их настроениями. Когда же в России будет порядок?! Когда же в стране жулик, вор и взяточник будут сидеть, когда их страна станет такой, какой они могут гордиться. И здесь тоже происходит подмена. Ведь дело не в высшем руководителе, а дело в людях, дело в христианском отношении к прошлому и настоящему. Рассмотрим некоторые аспекты данной проблемы.

Так, в последнее время среди части (к счастью не очень большой) российских православных распространился такой странный духовный недуг, когда люди утверждающие себя православными считают коммунизм или, как они часто любят говорить, "красный проект" проявлением Божией воли, и более чуть ли не самоей сутью Божией воли о человеке и человечестве.

Отметим и такое печальное явление: полемика с «православными сталинистами» затруднена, а зачастую невозможна. Опровергать их утверждения порою это все равно, что доказывать неопровержимое, например, что трава зеленая, небо синее, Земля круглая и вращается вокруг Солнца, а не стоит трех китах. Факты сталинских преступлений против русского народа и Церкви общеизвестны и не требуют каких - любо доказательств. Достаточно сказать, что расстрелы духовенства и разрушение храмов происходили все 30-е годы и продолжались даже в конце 40-х - начале 50-х годов. Репрессии 1937-1938 годов затронули в своей массе не только представителей революционного поколения большевиков, но и простых русских людей.

Кстати, если бы современных идеологов «православного сталинизма» на машине времени перенесли бы в 1930-е или 1940-е годы, то они без особых разбирательств были бы расстреляны НКВД. Им бы на суде приписали воинствующий клерикализм, черносотенство и клевету на товарища Сталина.

И это не просто наше ироническое замечание, а скорее моделирование ситуации с опорой на реальные (задокументированные) прецеденты. Дело в том, что и в 1930-е и в 1940-е годы подобных лиц хватало, в частности, в 1938 году был казнен большевиками идеолог "смены вех" Н. Устрялов, который еще в 1920-е годы проповедовал необходимость

сотрудничества с большевиками, так как они, по его мнению, восстанавливают Россию как великую державу. В 1945 году был казнен идеолог русского фашизма К. Родзаевский, который, кстати, написал покаянное письмо Сталину, в котором рассчитывал на сотрудничество с ним.

Отметим, что у всех представителей псевдоисторической публицистики (точнее новой богомерзкой мифологии Нео-Совдепии), то есть у теоретиков "православного сталинизма», напрочь отсутствует логика. Например, некоторые из них называют коллективизацию преступлением против русского народа, но оправдывают Сталина, потому что он, дескать, еще был верным последователем марксизма – ленинизма и только потом стал православным, то есть где - то в 1937 году. Тогда возникает вопрос, почему Сталин не отменил после 1937 года колхозы. Ответа на этот вопрос мы не находим в трудах идеологов "сталинских черносотенцев". Некоторые "православные сталинисты" сожалеют о том, что Джугашвили так и не избавился от наследия марксизма, но почему он этого не сделал "верующие сталинисты" не объясняют. В целом, их тезисы - это сплошной клубок противоречий. К примеру, они говорят, что Сталин был "великим государственником"; Он де покарал всех врагов русского народа. Они же, как и коммунисты, называют Кобу гениальным политиком, при этом ругают Хрущева, который, по их мнению, "отошел от мудрой сталинской политики". В чем же тогда гениальность и величие "державного вождя", если он не смог даже обеспечить преемственность своего курса?

Вспомним правду, которая еще лет 8-10 назад ни у кого не вызывала сомнений. Сталин до конца своих дней оставался непримиримым последователем идеологии марксизма – ленинизма, а не раскаявшимся христианским правителем и это неопровержимый исторический факт. Но доказывать эти непреложные истины адептам "православного сталинизма" бессмысленно. Поэтому, смешно видеть, как некоторые их оппоненты пытаются с ними спорить и что-то им доказывать. Разве можно доказать безграмотному невежде, или мракобесу, существование закона Ньютона, если данный субъект все равно в него не верит. Во время дискуссии "православный сталинист" всегда найдет способ ответить, то он вдруг скажет, что Сталин не причастен к тем преступлениям, которые творились в стране, так как ничего не знал или просто заявит, что, мол, это «жиды оклеветали вождя».

Для любого адекватного христианина (и, вообще, честного человека) даже сама постановка вопроса о том, был Сталин православным или нет выглядит полностью абсурдной. Давайте предположим ситуацию, что вдруг фантазии "православных сталинистов" стали реальностью, а Джугашвили и впрямь раскаялся бы в своих преступлениях, уверовал бы в Бога, отказался от идеологии марксизма-ленинизма, избавился от наследия большевизма и короновался как новый император. Разве после этого его стали бы признавать настоящие монархисты и все те, кто боролся против большевизма. Нет, просто, в этом случаи, Джугашвили превратился бы из большевистского тирана в простого узурпатора. Потому, что российский престол может принадлежать только наследникам российских Государей из династии Романовых, претендующих на российский престол, в соответствии с законами о престолонаследии.

Впрочем, Сталин не заслужил бы прощения даже в том случаи, если бы он раскаялся в своих грехах и передал свою власть законному наследнику. Дело в том, что масштаб преступлений его перед русским народом настолько огромен, что в лучшем случаи имперский суд приговорил бы его к пожизненному заточению в монастырь.

Тогда возникает вопрос, почему такая бредовая околесица, как "православный сталинизм" вообще смогла появиться в российском обществе. Однако, все на самом деле, очень просто. Эта идея находит своих последователей в основном в рядах людей среднего возраста, большую часть жизни проживших в СССР. Им стыдно признавать, что коммунистические идеи, в которые они всю жизнь верили и перед которыми преклонялись, оказались ложью. Они не хотят признавать, что то государство СССР, в котором прошли «лучшие годы» их жизни и которому они честно и беспрекословно служили, на деле

оказалось преступным и нежизнеспособным. Поэтому люди, выросшие в СССР, усиленно стремятся обелить советское прошлое, для этой цели они придумывают очередные мифы. А создание мифической фигуры "православного Сталина", является как раз подходящим способом оправдать существование коммунистического строя и попыткой связать Совдепию с Исторической Россией.

В результате перед их глазами предстает мифическая Совдепия, где наряду уже с привычными мифами о "Великой Победе", "великой державе, которую боялись во всем мире", "социально благополучном государстве, где не было бедных" появился еще и миф о "православном вожде, который возродил веру и уничтожил всех врагов страны". Совдепия, благодаря таким мифам, превращается из интернационального богоборческого государства в Святую Русь.

И сколько бы вы не доказывали "православным сталинистам", что все их представления о Совдепии не имеют ничего общего с действительностью, они все равно будут видеть СССР таким, каким хотят видеть и никак иначе. Потому, что вера в Совдепию у них являются чем - то вроде квази-религии, а точнее натурального неоязычества, когда о Творце мира забыли, и поклоняются творению, в нашем случае родине и тирану.

Поэтому вполне закономерно, что «православный сталинизм» компрометирует Церковь перед «внешними», не всегда склонными различать соборное церковное мнение по тому или иному вопросу и суждения маргинально настроенных личностей. Но главная его опасность – размывание границ добра и зла. Если геноцид своего народа даже люди, называющие себя православными (а это уже реально наблюдается), начнут объяснять формулировками типа «лес рубят – щепки летят», «время такое было», границы эти исчезнут вовсе. Оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного – оба мерзость пред Господом (Притч. 17, 15).

Тем не менее, не следует недооценивать значение идеологии "православного сталинизма". Дело в том, что нынешняя власть РФ, объявившая себя прямой правопреемницей СССР, преднамеренно способствует распространению этой идеологии.

В огромном количестве издаются труды "православных сталинистов" Платонова, Старикова, Шамбарова, ими же снимаются и документальные фильмы с этой направленностью. С виду все эти работы носят «православно – монархический» характер, авторы с сочувствием относятся к Исторической России, а иногда и, до яростного фанатизма, преклоняются перед Царственными мучениками. Но, в дальнейшем, идет огульная пропаганда сталинисткого бреда. До сих пор плодятся и псевдо-монархические организации, вроде "Русской народной линии" или "Народного собора", руководители которых публично восхваляют Джугашвили.

Все это делается с целью профанации монархической идеологии. Учитывая тот факт, что уровень преподавания истории в школах и вузах давно уже ниже всякой критики (а точнее по-ницшеански по ту сторону), то всякий человек, не имеющий специального исторического образования, но сочувствующий монархической идее, подвергается пагубному влиянию "православных сталинистов". Другие же отворачиваются от идеи монархии, после прочтения "православно - сталинистских" трудов. Уж, если монархия - это почитание Сталина, который раскулачивал наших дедов, то тогда ее не надо. Кроме того, "православный сталинизм" выгоден для пропаганды идеологии примирения между красными и белыми. Дескать, Сталин казнил почти всех большевиков, замешанных в красном терроре, разрушении церквей и расправе с белыми офицерами, белых героев мы перезахораниваем. Чего же вы еще хотите?

"Православный сталинизм" является еще одним способом одурманить и оболванить и без того бездуховное общество в РФ. Единственным способом борьбы с этой омерзительной идеологией может быть только распространение подлинных антибольшевистских трудов, в которых разоблачаются преступления большевизма и всех коммунистических вождей. Только просвещение сможет обеспечить российскому народу иммунитет от дурного влияния бредовых коммунистических и пара-коммунистических

идеологий.

Отметим, что в нынешних условиях, «православный» сталинизм – это уже не неоязычество, а сатанизм. Это сатанизм, замаскированный, потому что они восхваляют служителя сатаны. Сталин служил темным силам. Он уничтожал, ведь вся революция, вся политика была антирелигиозная, антихристианская, безбожная и антиславянская поэтому.

При Сталине произошла "репетиция апокалипсиса" и он был плоть от плоти этой репетиции, он ее лишь несколько модифицировал, никогда при этом не отказываясь от антихристианской идеологии марксизма. Во всем этом русскому народу был воочию явлен прообраз царства антихриста, чтобы мы ужаснулись ему, оттолкнулись от него, вернулись хотя бы на малое время на свой исторический путь – принеся этот плод покаяния и опыт такого страшного познания зла всему человечеству, добровольно скользящему к той же пропасти на пути "постхристианской" цивилизации. И если мы все еще не выносим должного урока из этого страшного опыта, значит мы достойны лишь новых страданий, новых разрушений, жертв и утрат – до вразумления еще хотя бы какого-то числа русских людей (быть может, уже и без восстановления православной государственности, если мы ее недостойны...).

Сталин был умным государственным человеком – никто с этим не спорит. Но ум его в этой "репетиции апокалипсиса" был ограничен интересами его личной власти, на службу которой он поставил и все свое государство. Для ее сохранения и упрочения он разумно отверг утопический план Троцкого немедленной мировой революции "кавалерийским наскоком" и решил, творчески развивая марксизм, предварительно создать базу революции в России в опоре на её народ.

Для этого надо было прекратить войну против державообразующего народа и использовать в целях укрепления власти и его численно преобладающее тело, и его качества, воспитанные Православием: жертвенность, нестяжательность, государственность, терпение – переориентировав их на служение своим властным целям. Вот в чем смысл сталинизма как приспособительной мутации большевизма под русский народ. Для этого надо было также вычистить из партии "троцкистов" (но совсем не по национальному признаку: просто евреев в их стане оказалось, по понятным причинам, больше). Делалось все это Сталиным не для "спасения русского народа от жидовского засилья" (народа вождь по-прежнему не жалел и гробил его миллионами), а для укрепления своей власти, тем более накануне опасной внешней войны и особенно уже в ее ходе, для спасения от грозившего поражения.

Национальная мутация сталинизма была и способом мобилизации народных сил, и обманным способом порабощения русского народа, его оседланием для паразитирования на нем. Причем этот способ на тот момент был более эффективным, чем кровавые репрессии (они уже сделали свое подготовительное дело, уничтожив все потенциальные силы сопротивления – то есть наиболее культурную, духовно образованную и жертвенную часть русского народа).

Метод подмены и обмана, между прочим, основной в разнообразном арсенале средств антихриста по созданию своего царства. Никто добровольно в рабство к нему не пойдет, вот и использует «отец лжи» свое основное оружие в разной упаковке применительно к разным народам: американцев и европейцев – свободой греховных удовольствий и эгоистичными материальными благами, русский народ – жертвенным служением идее, независимо от ее истинности, и служением государству как форме, независимо от ее содержания.

Таким образом, товарищи "православные сталинисты", в переводе на православные понятия вы принадлежите к той части жертвенного русского народа, которую удалось оседлать сатане: тогда это удалось через уничтожение миллионов стойких православных и через тотально-карательное насаждение образа "гениального народного вождя" Сталина, сейчас – через нравственную потребность в "гениальном народном вожде", то есть через миф о "православном" Сталине. И то и другое сатане удалось осуществить также и

посредством кощунственного забвения в вашей памяти всех мученических жертв этой большевицкой "репетиции" царства антихриста.

Мифотворческая идеализация как "русского национального вождя" этого изменника Православию (он был семинаристом, знал Истину, но предал ее и никогда в этом не покаялся), – по сути богохульство. И если в этом мифотворчестве участвуют даже некоторые представители духовенства (приводились высказывания о Сталине и священников, епископов, и первоиерарха) – то это говорит лишь о такой же порабощенности их тем же сатанинским воздействием: тогда воздействием страха, теперь соблазном "православного сталинизма".

Очень странно слышать, когда православные люди думают не о духовном возрождении России, а о будущей империи. Россия стала великой державой только благодаря Церкви. Православие объединило разрозненные славянские племена в единую семью. А в Синодальный период Церковь Христову подчинили государству, имперской идеологии, и началось разрушение Православия.

Прежде чем рассуждать о Сталине как о защитнике православной империи, российским сталинистам стоило бы изучить основы марксизма. Какая главная идея марксизма? Уничтожение классов, диктатура пролетариата. Она изложена Марксом в «Критике Готской программы». А диктатура пролетариата – это постоянный террор против свергнутых классов. Вспомним, что через все советское право красной нитью проходили слова Сталина, что по мере успеха социализма будет расти сопротивление свергнутых классов. Это он сказал не до войны, а в начале 50-х, на одном из пленумов. Задача марксизма – мировая революция, вопрос о материальном благополучии страны в марксистской литературе даже не ставился. И Сталин никогда от этой идеи не отказывался. Потому он и продолжил ленинские репрессии против духовенства, окончательно уничтожил дворянство, купечество, разорил крестьянство. А, уничтожив классы, стал искать врагов в партии, уничтожать своих. Он понимал, что удержать власть может только с помощью террора, поэтому истреблял даже намеки на инакомыслие.

Пусть сталинисты прочитают последние работы Сталина: «Марксизм и вопросы языкознания» и «Экономическую проблему социализма в СССР». Там он снова пишет о мировой революции. Страна в три смены ковала оружие – он третью мировую войну готовил. И она была бы неминуема, если бы сначала у американцев, а потом у нас, не появилась атомная бомба.

Если к празднику Победы в центре Москвы будут вывешены вновь портреты Сталина, будет вновь глумление над памятью миллионов его жертв. Вспомним слова протоиерея Николая Голубцова, сказанные им Светлане Аллилуевой (дочери Сталина) в 1956 году, когда он ее крестил: «Отца не суди, он уже осужден Богом». Мы, действительно, не должны судить людей, но нельзя из «пахана», который начал свою деятельность с грабежей и налетов, а на посту главы государства уничтожил миллионы соотечественников, делать великого политического деятеля. Это преступная ложь. А патриотами молодых людей может сделать только правда, ложь порождает цинизм и равнодушие. Поэтому необходимо помочь молодым людям прийти в Церковь, рассказать о роли Православия в истории России. А когда необразованный священник призывает уважать Сталина как великого государственного деятеля, он компрометирует Церковь и глумится над памятью мучеников, которым он иногда служит молебны.

Так называемый «православный сталинизм», как мы уже писали выше, замешен на лжи, а кто отец лжи – известно. Поэтому без фальсификаций адептам этого странного культа не обойтись, но кончается всё обычно конфузом. Большой популярностью среди сталинистов пользуется так называемая «Выписка из протокола 88 заседания Политбюро ЦК ВКП(б) от 11 ноября 1939 г.», якобы демонстрирующая радикальную смену курса советского государства в отношении к Православной Церкви накануне Великой Отечественной войны. «Выписка» эта попала даже в некоторые учебники и хрестоматии. Однако старший научный сотрудник Института российской истории РАН Игорь

Курляндский давно доказал, что ни этого «протокола», ни ряда сопутствующих ему таких же «документов» никогда не существовало в природе: это грубо сфабрикованные фальшивки, появившиеся в конце 1990-х годов на страницах национал-большевистских изданий[1].

То, что в стране, где практически нет семей, не пострадавших от репрессий, могло возникнуть столь уродливое явление, как неосталинизм, затронувший своим тлетворным дыханием уже и часть молодежи, – очень тревожный симптом. Скорее всего, он свидетельствует о том, что генофонд нации непоправимо подорван. Ибо где еще возможно такое: 30 октября 2011 года на одной радиостанции проходил круглый стол, посвященный Дню памяти жертв политических репрессий. В студию позвонила женщина, родителей которой расстреляли при Сталине. Женщина искренне и горячо благодарила советскую власть за то, что она (власть) не уничтожила сиротку заодно с папой и мамой, а воспитала, гуманная, в детдоме и даже какое-то образование позволила получить. На некоторое время в эфире повисла тягостная пауза: ведущие, видимо, просто растерялись. Вспоминается мрачный сарказм советских времен: «Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью».

Такие случаи стали очень частыми: потомки репрессированных порою преклоняются пред палачами своих предков. В целом же, «православный» плач о железной сталинской руке начался сразу после крушения красной «империи» в 1990-е гг., потому что начался полный беспорядок, «беспредел». Таким образом, мечты о Сталине выражают достаточно широкое недовольство бессилием властей в устройстве государства. Но, выдвигая образ Сталина, эти люди совершенно не хотят видеть, что Сталин во все годы своей власти творил невиданное насилие.

Когда им об этом говорят, они отвечают – иногда с искренней наивностью – что, видите ли, «Сталин не знал о репрессиях», которые на самом деле проводились по его приказу. «Виноваты плохие люди из его окружения, а он-де не знал». Это, как ни странно, современный вариант старой крестьянской веры в «доброго царя» и злых бояр.

Они, конечно, хотят «хорошего» Сталина. В их патриотическом, но не очень последовательном воображении предстает некий образ «идеального» «царя» – могущественного и грозного, но, вместе с тем, великодушного, справедливого. «Православные» сталинисты услаждаются горделивыми мечтаниями о возрождении российской имперской мощи. Их в этом не трудно понять. Но если концепция опирается на образ великого гонителя Церкви, то она абсолютно не реальна. Возникает его религиозный культ, причем мимикрирующий под традиционное Православие. В целом, идеализация и почитание Сталина как некоего сакрального объекта – это навязчивая и нездоровая, вредная мечтательность.

Отметим специально, что культы «святых», альтернативные общецерковным, не могут не иметь своей особой альтернативной же иконографии. И как обычно, иконография является отражением самого культа. Иногда одна такая «икона» может рассказать больше, чем тематический сайт, брошюра, или площадная агитация. Ведь словами можно и жонглировать, а иконные образы в этом смысле более наглядны. «Иконы», точнее лже-иконы с изображением Сталина в нимбе или без оного, но благословляемого Христом, или Богоматерью, периодические появляются.

В концепции православных сталинистов есть также определенные эсхатологические элементы учения Церкви, только перевернутые наоборот. Сутью этой составляющей является учение об эсхатологической роли России, ее роли в последнем этапе мировой истории. Есть распространенное представление, имеющее свои духовно-исторические основания, что судьбы мира тесно связаны с Россией, которая, конечно, должна быть для этого могучей и православной. Россия должна сдержать надвигающегося антихриста на определенный период. В этой концепции Россия является той силой, которая может ему

[1] Подробнее см: Курляндский И.А. О мнимом повороте Сталина к православной церкви // Вопросы истории. 2008 г. №9. С.3-16

противостать. Но для этого Россия должна покаяться, и тогда, как достаточно чистая сила, она может стать препятствием на пути силы темной и нечистой. Она должна преодолеть безбожие, воровство, разврат. Для этого, безусловно, нужна крепкая власть, как одно из условий выполнения этих пророчеств. Но крепость власти неразрывно связана с религиозным и нравственным уровнем народа.

Мечты о крепкой власти обычно облекаются в псевдомонархическую форму. Общим среди церковных маргиналов становится представление о том, что некий (точнее грядущий), православный царь должен противостоять антихристу. Этот «царь-герой» должен создать великое православное государство. Но каким оно должно быть? У поклонников Сталина нет никаких положительных образов, кроме образа «карающей руки» «царя-героя». Это чисто мифологическое сознание, которое примеряет к современной России некий идеализированный образ власти, но выявляет при сем глубокое незнание исторической реальности, непонимание современной реальности и отсутствие представления о реальности будущего.

Сталин же исторически выступает больше как разрушитель, а не созидатель, вопреки убеждениям его поклонников. Ведь именно при нем, на рубеже 30-х гг. были «изобретены» массовые беснования воинствующих безбожников, «комсомольские пасхи» и тому подобные вакханалии, нападения на храмы, их наиболее массовое закрытие и физическое уничтожение духовенства. Сталин, как гонитель Церкви[1], сам являет собой очередной в истории «промежуточный», так сказать, прообраз антихриста.

Но есть еще одна причина, почему такое становится возможным. Для россиян в целом типично и органично обожествление (сакрализация) не только любой власти, но и собственной родины (без понимания тотальной несовместимости идеологических платформ). Так, православные сталинисты зачастую одновременно возносят хвалы и Николаю Второму – «искупителю» и известному горцу, узурпировавшему в Кремле место законных монархов Руси, их совсем не смущает, что оба их кумира диаметрально отличались друг от друга, логика неомифа их интегрирует в нечто единое, нивелируя различия между Российской Империей и Советским Союзом. Главное для них родина, а не правда, хоть нравственная, хоть историческая. Из языческого преклонения пред отчизной и рождается подобное мракобесие. На этом моменте следует остановится подробнее: согласно данным воззрениям, Император Николай Второй погиб от рук предателей и отщепенцев. Среди последних были и представители династии Романовых, в частности его правопреемник, Великий Князь Кирилл Владимирович. Поэтому маргиналы игнорируют потомков императора в изгнании Кирилла Первого, обладающих правами на русский трон, мечтая при этом о каком-то своем, им самим толком неведом государе. В данном контексте Сталин представляется как «святой» борец с узурпаторами и губителями «царя-искупителя».

Продолжая тему, приведем тексты, созданные в их среде и воспевающие Сталина как «благоверного Иосифа Великого, Императора Всероссийского». В тропаре и кондаке «благоверному Иосифу», а также в тропаре «святым мученикам, в годину Великия

[1] Накануне празднования 70-летия победы над нацизмом председатель отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Илларион (Алфеев) посоветовал поклонникам Сталина для «отрезвления» съездить на Бутовский полигон в Московской области. Там находится одно из мест массовых казней и захоронений жертв сталинских репрессий. Согласно архивно-следственным документам, на Бутовском полигоне в 1930—1950 годы были расстреляны десятки тысяч человек. Точно установлены имена 20 тысяч 761 человека, убитых в августе 1937 — октябре 1938 годов. Среди захороненных на полигоне — более тысячи представителей Русской православной церкви и других конфессий…«Мы знаем, что есть историческая заслуга всех тех, кто со стороны нашего государства вел войну, чтобы мы победили, а не проиграли, и этой заслуги нельзя умалять, — обратился к почитателям Сталина митрополит Волоколамский Илларион. — Но то, что были многомиллионные жертвы, репрессии, то, что был геноцид собственного населения, — это все было. Мы не можем и не должны закрывать на это глаза. Я думаю, что этим преступлениям чудовищным оправдания никакого нет. И быть не может». Видимо, отрезвление у бывших советских людей наступит еще не скоро. Культ усатого тирана не умер и жрецы остались…

Отечественныя войны за Дом Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы живот свой положившим», «стальной император» прославляется за сохранение «Народа Иакова» (т.е. русского), находившегося под игом «жидов», а Великая Отечественная война в этой парадигме осмысляется как священная в первоначальном значении этого слова – воины-страдальцы послужили Богу тем, что отдали жизнь за Родину и очистили Дом Богородицы от «жидов», от «врагов в белых халатах» и от «врагов Руси». Словно повторяя старую советскую пропаганду, православные сталинисты наделяют Сталина божественными атрибутами: необычайным даром предвидения, некой формой бессмертия. В одном из стихотворений, ходящих в их среде, речь идет о том, что Иосиф воскреснет и покарает отступников от….(нужное вставить). И спустя много лет, вновь слышим голоса о «православии» Сталина и всего ЦК, как при жизни вождя много писалось о его сверхмудрости и других сверхъестественных свойствах.

Генезис этих явлений можно выявить в том, что при жизни Сталина его соратники в определенной степени опирались на поддержку народных низов и армии, налицо была идеализация, обожествление кровавого диктатора. Кроме того, простой народ в меньшей степени непосредственно страдал от преследований со стороны диктатора, чем политизированные слои – студенты, политики, представители интеллигенции и так называемые «бывшие». А народу более всего видно было магическое очарование, которым обладал кремлёвский тиран. Да это и неудивительно, ведь народ был невежественным в религиоведческом отношении. Именно описанные выше концепты ожили ныне в новом культе Сталина.

Культ Сталина с начала 2000-х гг. вновь внедряется в общественное сознание россиян его преемниками, лидерами правящей партии и их марионетками. Так, например, 5 марта 2008 года, в день 55-й годовщины со дня смерти Иосифа Сталина, лидеры КПРФ возложат венки и цветы к его могиле у Кремлевской стены.

Половина россиян оценивают его роль в истории страны как в целом положительную. За десятилетия, прошедшие со дня смерти Сталина, отношение к нему менялось несколько раз. В глазах общества он представал то великим политическим деятелем, допускавшим отдельные ошибки, то палачом, то фигурой в черно-белых тонах. Так или иначе, Сталина воспринимали в прямой связи с личной судьбой – своей и своих близких, он оставался реальным человеком, тридцать лет правившим в СССР. Однако в первые 15-18 лет нового века отношение к Сталину, как мы уже отмечали выше, претерпело качественные изменения. И дело не только в тоске по «крепкой руке», не только в том, что, по оценкам социологов, 42% россиян уверены, что стране необходим именно такой лидер. Фигура «вождя и учителя» все более мифологизируется.

Если, в общем, не вызывает удивления то, что Сталину симпатизируют две трети людей старше 60 лет, не может не беспокоить однозначно позитивная оценка его деяний большим количеством молодежи. На вопросы социологов о роли Сталина в истории страны 36% отвечают: «Какие бы ошибки и пороки ему не приписывались, самое важное – что под его руководством народ вышел победителем в Великой Отечественной войне» По 20% заявляют: «Только жесткий правитель мог поддержать порядок в государстве в условиях острой классовой борьбы и внешней угрозы» и «Сталин – мудрый руководитель, который привел СССР к могуществу и процветанию» Наконец, 16% убеждены: «Наш народ никогда не сможет обойтись без руководителя такого типа, как Сталин, – рано или поздно он придет и наведет порядок». Очень часто среди россиян, далеких от религии в целом, но испытывающих мазохистскую ностальгию по советскому режиму, кремлевский горец наделяется чертами квази-бога. Очень странным может показаться то, что парацерковные маргиналы «прославляют во святых» солдат, погибших на полях сражений Великой Отечественной (хотя среди них, как известно, было много и атеистов, и гонителей, прямых и косвенных).

Неудивительно, что сильные и яркие люди зачастую становятся предметом обожания и поклонения ведомых масс, которых они поражают и буквально завораживают своим

ораторским искусством. Подобного рода обожествление, а также идеализация лидера называется «культ личности». Это понятие особенно ярко проявлялось во времена Советского Союза. Наиболее четким примером является фигура Иосифа Сталина, который, несмотря на более чем жесткую политику регулирования общественной жизни в стране, был предметом настоящего поклонения масс.

Так сложился культ не только Сталина, но и Гитлера, последний получил тоже довольно широкое распространение в современной России. Его почитание – это еще один яркий пример того, как энергичный лидер, способный влиять на сознание людей, может занять ведущее положение в стране. Более того, фюрер, оставивший в мировой истории большой кровавый след, поднял на великое сражение огромное количество воинов. Он буквально заразил людей своей идеей о превосходстве арийской расы. Солдаты были готовы сложить головы в бою, чтобы оправдать возложенные на них надежды Германии. В данном случае их идеологией стал именно культ личности, распространившийся даже за пределы одного государства. Он охватил и умы многих правителей, которые поддержали Гитлера во Второй Мировой войне.

Такова предыстория: забывшие о Христе немцы обожествляли предтечу антихриста Гитлера. А сейчас, в современной России, крайние «истинно-православные» (имеется в виду одна из сект, группировка А. Смирнова – «фон Сиверса») «прославляют во святых» «благоверного и богодарованного вождя народа Германского Атаульфа».

Культ «вождя Атаульфа» есть оборотная сторона того же православного сталинизма, ведь те, кто считают для себя невозможным почитание гонителя христиан Иосифа Сталина, но имеют непреодолимую нужду в подобном же символическом персонаже, обращают свои взоры к политическому противнику Сталина и его антагонисту в европейской политике. На этом фоне рождаются легенды о том, что дедом Гитлера был на самом деле православный русский крестьянин, что всю жизнь фюрер был истинным христианином, а его кончина была… «мученичеством от жидов»... В тропаре фюрер Третьего рейха провозглашается «Предтечей Второго Пришествия Спасова» и одушевленным образом Христа-Судии. Уже давно написаны иконы Гитлера и его культ в маргинальных группах «альтернативного православия», поэтому если бы не победил Сталин и союзники, этот культ Гитлера мог бы стать вполне официальным и господствующим. Нужно говорить объективно. Гитлера и его сторонников судили сразу по горячим следам после ожесточенной войны, которую он развязал. Со сталинизмом же дело обстоит совершенно иначе. Мы привыкли сопоставлять этих деятелей, в основном, на уровне публицистики; но все же они – разные.

Следует помнить, что Гитлер был настоящим язычником. У нацистов был определенный культ неких «могуществ» – темных мистических сил, которым они сознательно поклонялись. Там было много самой мрачной мистики. У Сталина и его большевиков, по официальной версии, этого не было. Они отрицали всякий религиозный культ и основывали свою власть в большой степени на стихийном материализме, к тому времени уже распространившемся по всей России.

Кроме того, Гитлер развивал расистскую теорию, то есть делил людей и целые народы на высших и низших. Всякий подобный расизм античеловечен. Коммунисты ограничиваются рамками «классовой борьбы» под лозунгом «справедливости». Это демагогия, но она гораздо проще, доступнее, привлекательнее, чем расизм. Многие вполне приличные люди принимали это учение, думая, что на его основе, в самом деле, можно построить справедливое общество. Конечно, чем ложь привлекательнее, тем она опаснее. Со временем возможны и конфликты группировок чтущих вождей Атаульфа (то есть Адольфа) и Иосифа, но при этом шизофреническая квази-логика может их и интегрировать, как в свое время ими были интегрированы Николай Император Второй и товарищ Джугашвили на основе пустопорожнего патриотизма.

Итак, завершая обзор учения парацерковных маргиналов, сделаем вывод. В их мировосприятии объекты (в данном случае благочестивый монарх, канонизированный страстотерпец Николай Второй и «сомнительные исторические личности», по выражению

митрополита Ювеналия, то есть российские тираны Грозный и Сталин, а также и Гитлер) изымаются из своего земного контекста, сакрализируются и выдаются, как некий довесок к христианству, при чём довесок строго обязательный и довольно часто единственно возможный. Довесок, который разрушает христианство, становится раковой опухолью, губящей христоцентризм.

Итак, мы здесь наблюдаем явную дехристианизацию, образ Спасителя вытесняется либо в заоблачные дали, либо на периферию мироздания. Религиоведами и богословам давно подмечено, что если нарушается нормальное почитание Бога, воспринимаемого в том числе и как Творца и Искупителя мира, то взор верующих обращается к богам, и такие «боги» постоянно действительно появляются и исчезают в массовом и индивидуальном сознании. Ведь теряя опыт истинного богопознания «…человек, (народ, человечество), искажает и тот образ памятования о Творце, что хранился в его душе… Но религиозная тяга остаётся… Потеряв из виду Бога, человек начинает удовлетворять свою религиозную жажду из какого-нибудь более-менее богоподобного источника. Потеряв Бога в тех высях, с которых он ниспал, человек начинает прилагать свое религиозное чувство к тому, что поближе и познакомее»[1]. И тут взору наших соотечественников предстают сильные мира сего, которые почти сразу деизируются (обожествляются).

Еретические сообщества постепенно вырождаются в тоталитарные, псевдоправославные и враждебные Русской Православной Церкви и христианству как таковому группировки сектантского типа. Эта доктрина спекулирует на человеческих и высочайших христианских ценностях, таких, как христианский патриотизм и покаяние, искажает их, наполняя совершенно антихристианским смыслом.

Как известно, весь мир делится на христиан разных обрядов, и на язычников в том числе и с христианской обрядностью; **культы же Иосифа Сталина как «святого» (точнее необога) являются язычеством в православной упаковке**. Иными словами, их «религия» – это органическое продолжение сакрализованного Сталиным во времена ВОВ патриотизма, когда вместо Христа народ - «богоносец» приучили поклоняться державе и её кровавым лидерам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Петр I, Сталин и Николай II Электронный ресурс :http://ruskline.ru/news_rl/2018/06/05/petr_i_stalin_i_nikolaj_ii/ Дата обращения 12.06.2018
2. Курляндский И.А. О мнимом повороте Сталина к православной церкви // Вопросы истории. 2008 г. №9. с. 3–16.
3. Кураев Андрей. Сатанизм для интеллегенци Т.1. М., 1999. С. 137.

[1] Кураев Андрей Сатанизм для интеллегенци Т.1. М., 1999. С.137.

СЕКЦИЯ 3
«БИБЛИЯ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА»

ГИМН МИМОЛЕТНОЙ УПОРЯДОЧЕННОСТИ: ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ И СОДЕРЖАНИЯ ЕККЛ. 3:2

Архимандрит Сергий (Акимов В.В.)
Минская духовная академия
Минск, Беларусь
E-Mail: akmvvv@tut.by

В статье рассматриваются сложности, которые возникают при понимании и переводе и толковании отрывка Еккл. 3:2, затрагиваются славянские, русские и английские переводы данного библейского стиха, особенности его структуры, понимание в контексте всей Книги Екклезиаста, связь с литературой древнего Ближнего Востока, толкования в иудейской и христианской традициях.

Ключевые слова: Библия, Книга Екклезиаста, перевод Библии, библейская экзегетика, иудаика, параллелизм, литература мудрости, литература древнего Ближнего Востока

The article deals with the difficulties that arise in the understanding and translation and interpretation of the passage of Eccl. 3:2. The author examines the Slavic, Russian and English translations of this Bible verse, the peculiarities of its structure, its understanding in the context of the whole Book of Ecclesiastes, the connection with the literature of the ancient Middle East, interpretation in the Jewish and Christian traditions.

Keywords: Bible, Book of Ecclesiastes, translation of the Bible, biblical exegesis, Judaica, parallelism, Wisdom literature, literature of the ancient Middle East

Проблемы перевода и толкования Еккл. 3:2

עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ 32

Миг – для рожденья, и миг – для смерти.
Миг – для посадки, и миг – для сбора (корчевания) посаженного[1].

Общие замечания к толкованию и переводу Еккл. 3:2

Отрывок Еккл. 3:2 находится в начале поэтического фрагмента, который можно назвать гимном мигу. В этом фрагменте перечисляются явления, относящиеся к вещам-делам-событиям, связанным с миром людей, которые во вводном стихе (Еккл. 3:1)

[1] Масоретский текст приводится в авторском переводе по изданию: [1].

обозначаются выражением כָּל־חֵפֶץ. С одной стороны, водный стих («Всему свое время, и миг – всякому делу под небесами»), в центре которого расположены слова «время» и «миг», подчеркивает то, что все значимые для человеческого общества события гармонизируются Богом, Который обеспечивает порядок как в мире неживой природы, так и в мире людей. С другой стороны, этот стих указывает на мимолетность, а потому и бессмысленность, всех событий жизни, какими бы важными и значимыми они не казались. Поэтому на всех выражениях Еккл. 3:2–8 лежит печать грусти, и весь фрагмент Еккл. 3:1–9 можно было бы назвать гимном мимолетной упорядоченности [29: 128–139].

При толковании Еккл. 3:2–8 постоянно возникает желание увидеть в каждом полустишии противопоставление тех или иных феноменов и дать позитивную или негативную оценку этих феноменов. Однако их противопоставление значительно снижается указанием на мимолетный характер каждого явления жизни; а выбор той или иной оценки усложняется противоречивостью авторских суждений, отраженных в разных частях книги.

Структура Еккл. 3:2–8 позволяет усмотреть в каждом стихе параллелизм, два параллельных речения. Первое речение каждого стиха перекликается перекликаться по смыслу со вторым речением. Но это не всегда может играть определяющую роль при толковании, поскольку в Книге Екклезиаста нередко встречаются ситуации, когда автор вкладывает в свои высказывания двусмысленность, играя значениями слов и выражений.

Со 2-го, по первую часть 8-го стиха третьей главы в гимне мигу рядом со словом עֵת «миг-время» используется форма сопряженного инфинитива с предлогом לְ. Сочетание данного предлога с инфинитивом может переводиться отглагольным существительным в дательном падеже (например, «время рождению»), или существительным в родительном падеже с предшествующим предлогом «для» (например, «время для рождения»), или инфинитивом (с предшествующим союзом «чтобы») (например, «время (, чтобы) рождать»). Во второй части 8-го стиха вместо инфинитива употреблены имена существительные. Обращая внимание на это обстоятельство, исследователь Сиу полагает, что при переводе сопряженных инфинитивов гимна на английский язык лучше использовать форму герундия, при этом важно согласовывать перевод инфинитива с предлогом לְ в стихах 2–8 с переводом слов с этим же предлогом в 1 стихе [37:160]. На русский язык вполне приемлем перевод инфинитивов рассматриваемого отрывка отглагольным существительным с предлогом «для». Повторение предлога, так же как и повторение слова «миг», может усилить ритмичность речений гимна. Следует отметить, что в существующих русских переводах предпочтение оказывается форме инфинитива.

Проблема перевода слова לָלֶדֶת

Стих начинается с упоминания о рождении: «миг – для рождения (עֵת לָלֶדֶת)». Вероятно, речь идет о рождении ребенка, поскольку тут используется глагол ילד 38ע]. С другой стороны, здесь мы можем иметь дело с фигурой речи, которую называют метонимией, когда слово с более узким значением обозначает более широкое понятие (или наоборот). Общий смысл первого речения можно сформулировать так: есть свой подходящий момент для начала чего-либо, так же как есть свой момент и для конца чего-либо. Поэтому и едва ли уместно в данном полустишии видеть указание на рождение или смерть определенного человека. «Поэт говорит о событиях рождения и смерти вообще, а не о рождении и смерти конкретного человека», – отмечает в этой связи Сиу [37:160].

Сиу обращает внимание и на то, что слово לָלֶדֶת имеет активный характер и потому его не следует переводить непереходным глаголом или пассивной формой, тем более, что однокоренная пассивная форма встречается в Еккл. 7:2 [37:160]. В таком случае и в русском переводе нежелательной будет возвратная форма, которая является непереходной.

Первое речение Сиу передает так: «A time for birthing and a time for dying» [37:160]. Близок к этому чтению и перевод Новой Иерусалимской Библии – «A time for giving birth, a time for dying» (NJB) [21]. В английских переводах встречается как активная («A time to give birth and a time to die» (TLV) [16], «A time to give birth and a time to die» (NASB) [15]),

так и пассивная конструкция («A time to be born, and a time to die» (KJV [19], NET Bible [17], NIV [18], NRSV [20]).

В Септуагинте еврейское לָלֶדֶת передано переходной формой: τοῦ τεκεῖν (καιρὸς τοῦ τεκεῖν καὶ καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν) [2]. Вероятно поэтому в славянском тексте не употреблена возвратная форма: «Время родити и время умрети» (Острожская Библия) [3], «Время раждати и время умирати» (Елизаветинская Библия) [4]. В переводе Франциска Скорины используется отглагольное существительное: «Час нарожению час смерти» [5]. Но уже в русских переводах при передаче td,l,l' предпочтение оказывается возвратной форме глагола: «Время рождаться, и время умирать» (Синодальный перевод) [6], «Время родиться и время умирать» (перевод И. М. Дьяконова) [9], «Время родиться и время уме-реть» (перевод М. И. Рижского) [28], «Время рождаться и время умирать» (переводы Э. Г. Юнца [12], под редакцией Давида Йосифона [10], Гелия Вишенчук-Вишеньки [13:887], Мордехая Гринберга [14:90]).

Это мы видим и в новейших переводах, где, впрочем, указывается на то, что буквальное значение еврейского לָלֶדֶת – «рождать» (Заокская Библия: «Время рождаться (Букв.: рождать) и время умирать» [7:976]). Перевод РБО («Время рождаться и время умирать» [8]) сопровождается, в свою очередь, таким комментарием: «Или: время рождать; такое же понимание содержится и в Септуагинте. При таком прочтении это словосочетание образует параллелизм с «время насаждать» в следующем полустишии. В пользу такого понимания «рождать» говорит и тот факт, что все действия, перечисленные в 3:2–8, носят активный характер» [8:1235].

Среди русских переводов выделяются перевод знатока еврейского языка Д. А. Хвольсона («Время рождать, и время умирать» [11]) и перевод с греческого языка П. Юнгерова («Время рождать и время умирать» [32:18]), в которых не используется возвратная форма.

Впрочем, какой из вариантов перевода не принять, это едва ли окажет существенное влияние на понимание общего смысла стиха: время-миг и началу, и концу.

Проблема перевода слова לַעֲקוֹר и толкования Еккл. 3:2в

Некоторые сложности возникают при переводе и толковании второго речения стиха: «Миг – для посадки, и миг – для сбора (корчевания) посаженного (וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ)». Это касается в первую очередь слова לַעֲקוֹר. В данном речении используется сопряженный инфинитив от глагола с корнем עקר породы Каль. Это единственный случай в библейском масоретском тексте, где этот корень стоит в породе Каль; в других местах он употребляется в породе Нифаль (Соф. 2:4 – «Газа будет покинута, и Аскалон опустеет, Азот будет выгнан среди дня, и Екрон искоренится») или Пиэль (Нав. 11:9 – «И поступил Иисус с ними так, как сказал ему Господь: коням их перерезал жилы и колесницы их сожег огнем»; 2 Цар. 8:4 – «И подрезал Давид жилы у всех коней колесничных») [43:31]. Глагол с корнем עקר имеет значение «вырывать, выкорчевывать, вырезать» [38]. Слово לַעֲקוֹר в свою очередь имеет значение «собирать» («для собирания»), «вырывать, выкорчевывать» («для вырывания, выкорчевывания»). Выбор одного из этих значений может оказать влияние на толкование речения, которое само по себе допускает двойственное понимание. Речь в нем может идти и о сборе урожая (сборе того, что прежде было посажено), пожинании плодов, под которым можно усматривать суд), и об уничтожении чего-то, что было посажено, сделано, создано прежде.

Некоторые исследователи, например, Чарльз Уитли, склонны видеть во втором речении сообщение о сборе урожая, предлагая передавать еврейское לַעֲקוֹר английским *to harvest*, «собирать (урожай)» [43:31]. В пользу этой точки зрения Митчел Дахуд привлекал финикийскую надпись из Каратепе, в которой слово trq[обозначает, по его мнению, хранилища, амбары [33:270]. Однако другие исследователи и большинство переводчиков придерживаются иной точки зрения. Сиу выступает с критикой упомянутой интерпретации надписи из Каратепе и отстаивает господствующую точку зрения на значение еврейского слова לַעֲקוֹר. Он обращает внимание на то, что корень עקר используется в еврейском тексте

тогда, когда речь идет об истреблении животных (Быт. 49:6 – «(5) Симеон и Левий, братья, орудия жестокости мечи их; (6) в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти своей перерезали жилы тельца»; Нав. 11:9 – «И поступил Иисус с ними так, как сказал ему Господь: коням их перерезал жилы и колесницы их сожег огнем»; 2 Цар. 8:4), людей (Соф. 2:4, где данный глагол созвучен имени Экрон – «Екрон искоренится (וְעֶקְרוֹן לֵעָקוֹר)»). В постбиблейском и арамейском языках соответствующий глагол имел значение «выкорчевывать, искоренять, доводить до конца». Это значение и характерно, по его мнению, для рассматриваемого фрагмента [37:160–161].

Славянский и русские переводы также предпочитают видеть в окончании второго стиха слова о вырывании, выкорчевывании посаженного: «Время садити и время исторгати сажденое» (Елизаветинская Библия), «Время насаждать, и время вырывать посаженное» (Синодальный перевод), «Время насаждать, и время вырывать насаженное» (перевод Д. А. Хвольсона), «Время сажать и время вырывать посаженное (καιρὸς τοῦ φυτεῦσαι καὶ καιρὸς τοῦ ἐκτῖλαι πεφυτευμένον)» (перевод П. Юнгерова с греческого), «Время насаждать и время вырывать насажденья» (перевод И. М. Дьяконова), «Время насаждать и время вырывать посаженное» (перевод М. И. Рижского), «Время насаждать и время искоренять» (перевод Э. Г. Юнца), «Время насаждать и время вырывать насаженное» (перевод под редакцией Давида Йосифона), «Время сажать и время корчевать» (перевод Гелия Вишенчук-Вишеньки), «Время насаждать и время вырывать насаженное» (перевод Мордехая Гринберга), «Время сажать и время корчевать (Дословно: «время вырывать посаженное)» (перевод РБО), «Время сажать и время корчевать» (Заокская Библия). Можно обратить внимание и на то, что новейшие переводы упрощают окончание стиха, заменяя слова «вырывать посаженное» словом «корчевать», полагая, вероятно, что дословный перевод нарушает ритм лаконичных речений гимна. От всех этих переводов несколько отличается перевод Франциска Скорины, который, как кажется, в последних словах стиха допускает версию о сборе урожая: «Час насадити и час выкопати насаженное».

Ситуация с английскими переводами Еккл. 3:2в напоминает ситуацию с русскими переводами. В них предпочитают использовать глагол *to uproot*, «корчевать, искоренять» или *pluck up*, «вырывать» (как в Библии Короля Иакова). Очень часто в английских переводах встречается инфинитив глагола: «A time to plant, and a time to pluck up that which is planted» (KJV), «A time to plant, and a time to uproot what was planted» (NET Bible), «A time to plant and a time to uproot what is planted» (NASB), «A time to plant and a time to uproot what is planted» (TLV), «A time to plant, and a time to pluck up what is planted» (NRSV), «A time to plant and a time to uproot» (NIV). Реже – форма герундия «A time for planting, a time for uprooting what has been planted» (NJB), «A time for planting, and a time for uprooting what is planted» (перевод Сиу). Перевод NIV дает лаконичную версию, опуская последнее слово 2-го стиха третьей главы масоретского текста.

Общее буквальное значение второго речения в целом ясно. Оно имеет связь с сельскохозяйственной деятельностью. Годовой сельскохозяйственный цикл предполагает как посадку культур, так и сбор урожая. В более протяженном временном отрезке садоводство, возделывание виноградника предполагает как его посадку, так и выкорчевывание многолетнего растения после окончания его жизненного цикла.

Параллельный характер речений Еккл. 3:2 и возможная их оценка

Однако многие толкователи склонны рассматривать второе речение как параллельное первому. В этом случае мы имеем дело с метафорой: посадка сельскохозяйственных культур обозначает начало, рождение чего-либо, а уборка урожая, сбор плодов или корчевание – конец, окончание, смерть чего-либо в широком смысле. Автор проводит параллель между феноменами человеческого рождения и смерти и природным, сельскохозяйственным циклом, образами посадки, уборки урожая, или корчевания. Жизнь и смерть уподобляются аграрным циклам. Сельскохозяйственная деятельность, столь важная для древних обществ, где она лежала в основе экономики, очень часто в Библии

становится источником для метафор. В таких метафорах Бог выступает в роли субъекта, а люди – в роли объекта [37:160]. Подобные метафоры встречаются в пророческих речениях о заботе Бога по отношению к Израилю, о даровании Земли обетованной, о божественном наказании неверного Израиля и об устроении Израиля на Земле после наказания в будущем:

2 Цар. 7:10 – «И Я устрою место для народа Моего, для Израиля, и укореню его, и будет он спокойно жить на месте своем»;

Иер. 1:10 – «Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»;

Иер. 2:21 – «Я насадил тебя как благородную лозу, – самое чистое семя; как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?»;

Иер. 11:17 – «Господь Саваоф, Который насадил тебя, изрек на тебя злое за зло дома Израилева и дома Иудина, которое они причинили себе тем, что подвигли Меня на гнев каждением Ваалу»;

Иер. 12:2 – «Ты насадил их, и они укоренились, выросли и приносят плод. В устах их Ты близок, но далек от сердца их»;

Иер. 24:6 – «И обращу на них очи Мои во благо им и возвращу их в землю сию, и устрою их, а не разорю, и насажду их, а не искореню»;

Иер. 31:28 – «И как Я наблюдал за ними, искореняя и сокрушая, и разрушая и погубляя, и повреждая, так буду наблюдать за ними, созидая и насаждая, говорит Господь»;

Иер. 32:41 – «И буду радоваться о них, благотворя им, и насажду их на земле сей твердо, от всего сердца Моего и от всей души Моей»;

Иер. 42:10 – «Если останетесь на земле сей, то Я устрою вас и не разорю, насажду вас и не искореню, ибо Я сожалею о том бедствии, какое сделал вам»;

Иер. 45:4 – «Так скажи ему: так говорит Господь: вот, что Я построил, разрушу, и что насадил, искореню, – всю эту землю»;

Иез. 36:36 – «И узнают народы, которые останутся вокруг вас, что Я, Господь, вновь созидаю разрушенное, засаждаю опустелое. Я, Господь, сказал – и сделал»;

Ам. 9:15 – «И водворю их на земле их, и они не будут более исторгаемы из земли своей, которую Я дал им, говорит Господь Бог твой».

Особенно ярко представлена эта метафора в 79 псалме (в масоретском тексте – 80): «(9) Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; (10) очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю. (11) Горы покрылись тенью ее, и ветви ее, как кедры Божии; (12) она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки. (13) Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути? (14) Лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее. (15) Боже сил! обратись же, призри с неба, и воззри, и посети виноград сей; (16) охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе. (17) Он пожжен огнем, обсечен; от прещения лица Твоего погибнут. (18) Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе, (19) и мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое. (20) Господи, Боже сил! восстанови нас; да воссияет лицо Твое, и спасемся!» (Пс. 79:9–20).

В контексте употребления заботы Бога об Израиле насаждению сельскохозяйственной культуры и уподобления Его наказания искоренению неизбежно возникает мысль о корчевании как о божественном наказании.

Но можно ли как-то оценить речения Еккл. 3:2? Что является с точки зрения автора положительным и отрицательным – рождение или смерть, посадка или корчевание (сбор урожая)? С бытовых позиций рождение превосходит смерть, а цель посадки – сбор плодов. Сложность возникает с оценкой слова לַעֲקוֹר. Если принять точку зрения большинства исследователей, полагающих, что данное слово обозначает не просто сбор урожая, а корчевание, то именно посадка должна получить положительную оценку. В этом случае схема оценки двух речений 2 стиха будет совпадать: положительное (рождение, посадка) – отрицательное (смерть, корчевание).

С другой стороны, общее авторское настроение в всем гимне мигу печальное и скептическое, поэтому целесообразно сопоставить этот стих с соответствующими ему по смыслу другими местами книги, в которых положительная оценка дается именно смерти. В Книге Екклезиаста о превосходстве смерти говорится в нескольких местах: «Доброе имя лучше, чем благовоние, и день смерти – чем день своего рождения (טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן)» (Еккл. 7:1); «И я сам превознес умерших, которые уже умерли (־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ), над живыми, которые еще живут (וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה). Но лучше их тот, кто еще не жил (וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֶת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה), кто не видел злого дела, которое делается под солнцем (אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הָרָע אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ)» (Еккл. 4:2–3). В таком контексте именно смерть следует оценивать положительно. Тогда положительную оценку можно дать и корчеванию (сбору урожая). Корчевание может рассматриваться как метафора суда, о котором автор книги высказывается в некоторых местах с чувством надежды, так же как метафорой суда может быть и сбор урожая, жатва. Как уже говорилось, сбор урожая и сам по себе имеет преимущество перед посевом, поскольку именно ради него и осуществляется посев. И в этом случае схема оценки двух речений 2 стиха будет такой: положительное (смерть, корчевание, или сбор урожая) – отрицательное (рождение, посадка). Впрочем, для автора книги и начало, и конец – одинаково мимолетны. И сам он, вероятно, был далек от попыток дать оценку используемых им самим оппозиций. Представляется, что он ставил перед собой цель явить тщетность всех человеческих деяний, какими бы важными и упорядоченными они не казались.

Еккл. 3:2 в контексте Еккл. 1:4–7 и древней ближневосточной литературы

Второй стих третьей главы Книги Екклезиаста, говоря о рождении и смерти, посадке и выкорчевывании, рассматривает появление на свет младенца и прекращение жизни как проявление общей цикличности, характерной для сельскохозяйственной деятельности и природного круговорота. Подобная мысль высказывалась автором и в самом начале книги, в первой главе, где был представлен бесконечный утомительный круговорот, в котором принимают участие человеческие поколения, солнце, ветер, потоки. На фоне этого круговорота человек с его земной деятельностью и бытовыми проблемами кажется ничтожным.

Еккл. 1:4-7	1.4 Род приходит, и род уходит, земля же стоит вечно. 1.5 И восходит солнце, и уходит солнце, и спешит к своему месту, где снова восходит. 1.6 Идет к югу и кружится к северу, кружится кружится идущий ветер, и на круги свои воскружается (возвращается) ветер. 1.7 Все потоки идут к морю, и море не наполняется, к месту, куда потоки идут, они возвращаются, чтобы (снова) идти	4 דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת 5 וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם 6 הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ 7 כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא אֶל־מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת
Еккл. 3:2	3.2 Миг – для рожденья, и миг – для смерти. Миг – для посадки, и миг – для сбора (корчевания) посаженного	2 עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ

Пессимизм отрывка Еккл. 1:4-7 созвучен пессимизму гимна мигу. Как отрывку первой главы предшествует риторический вопрос, подразумевающий отрицательный ответ, о

пользе человеческих трудов, так и гимн мигу завершается подобным риторическим вопросом.

И если Еккл. 1:4-7 перекликается с древнеегипетскими Песнями арфиста (из гробниц Иниотефа или Неферхотепа) и шумерской «Песней древних властителей» [30:71–72], то стих Еккл. 3:2, указывающий на связь рождения и смерти с аграрными циклами, может находить соответствие с представлениями, отраженными в древних шумерских плачах на разрушение городов [31:219–221].

В шумерской культуре и жизнь человека, и жизнь общества воспринимались как часть общего природного процесса, в котором есть появление, жизнь, увядание и умирание. Этот процесс не связан с нравственными категориями. Человек страдает и умирает потому, что таков порядок, так установлено. Шумерские плачи о разрушении городов хорошо иллюстрируют подобное представление [27:8–10]. Города гибнут потому, что на этой земле нет ничего вечного: они имели свое начало, теперь пришло время их конца. Но вместе с городом погибают люди. Эти люди невинны, они просто жертвы обстоятельств, они оказались не в том месте, не в то время.

В «Плаче о разрушении Шумера и Ура» в ответ на мольбу Нанны пощадить город Ур бог Энлиль отвечает: «Действительно, Уру была дана царственность, но не была дана вечная власть ($urim_5^{ki}$-ma nam-lugal ha-ba-cum_2 bal da-ri_2 la-ba-an-cum_2). С незапамятных времен, когда была основана земля, до поры, как люди умножились (ud ul kalam ki jar-ra-ta zag uj_3 lu-a-ce_3), видел ли кто-нибудь правление, которое бы первенствовало вечно (bal nam-lugal-la saj-bi-ce_3 ed_2-a a-ba-a igi im-mi-in-du_8-a)? Правление его было действительно долгим, но истощило себя (nam-lugal-bi bal-bi ba-gid_2-e-de_3 cag_4 kuc_2-u_3-de_3)» (366–369) [40], см. также: [40:127–141; 34:611–619; 35: 535–539]. Участь города решили Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг (или Нинмах) (3). Бедствие, обрушившееся на город, сравнивается с потопом (113).

Гибель города и его жителей в шумерских плачах обычно не связываются с нечестием. В «Плаче о разрушении города Ниппура» говорится: «Как опустел праведный город!» (12) [41]. Описывая гибель людей, автор «Плача» и вовсе делает акцент на несправедливости гибели жителей города: «Ниппур, город, в котором черноголовые укрывались в тени – в их жилищах Энлиль поражал их, словно они были преступниками. Он рассеял их, как рассеивают стадо коров» (26–29) [41].

В то время, как одни божества выносили решение об уничтожении того или иного города, другие божества пытались этому противостоять, безуспешно умоляли о пощаде и оплакивали гибель своих храмов. Например, в «Плаче о разрушении города Ура» богиня Нингаль умоляла пощадить Ур и его жителей, но совет богов, боги Ан и Энлиль не изменили своего решения (151–168) [42], [36:455–463].

При рассмотрении подобных параллелей, которые могут свидетельствовать об отходе автора Книги Екклезиаста от библейской традиции, важно помнить, что эта книга содержит скрытый диалог

Толкование Еккл. 3:2 в иудейской традиции.

Иудейская традиция толкования данного стиха представляет широкий спектр толкований, в которых встречаются и подчеркивание мимолетности всех плодов деятельности, и указание на божественный суд, и природно-цикличное восприятие прихода и ухода человека и человеческих общностей, и попытки поиска религиозно-прикладного значения текста.

В Таргуме Еккл. 3:2 осмысливается в контексте суда, при этом последнее выражение стиха связывается с корчеванием деревьев: «Подходящее время порождать сыновей и дочерей, и подходящее время убивать сыновей бурных и непокорных, побивая их камнями по приговору суда (Дварим 21:18–21); подходящее время сажать деревья, и подходящее время выкорчевывать деревья (Дварим 20:20)» [14:90]. Такое толкование не позволяет вынести суждение о положительной или отрицательной оценке упомянутых Екклезиастом феноменов. Тема суда, на которой заостряет внимание Таргум, не чужда Книге Екклезиаста, автор которой, видя царящую в мире несправедливость и пристрастный,

коррумпированный человеческий суд (Еккл. 3:16; 5:7), не смотря ни на что сохранял надежду на справедливый божественный суд (Еккл. 3:17; 8:5–6; 11:9; 12:14).

В комментарии Раши, где окончание стиха также связывается с корчеванием, делается акцент на природно-цикличном понимании истории: «*Время рожать*. По истечении девяти месяцев [беременности]. *И время умирать*. Когда пройдет количество лет, отведенное каждому поколению. *Время насаждать*. Народы и государства. *И время вырывать насаженное*. Придет время, когда они будут выкорчеваны» [14:90]. Здесь, как кажется, нет библейского богословия истории, нет понимания того, что судьбы народов зависят от их нравственного выбора. Однако это вполне соответствует скептическому настроению Екклезиаста, которое отражено также и в первой главе, где он, говоря о круговращениях в мире природы, упоминает и сменяющие друг друга поколения людей (Еккл. 1:4–7).

Соборный комментарий Пшат обращает внимание на мимолетность всех достижений человека («*Время рождаться*. Ранее автор рассказывал о стяжении всевозможного имущества и достижения иллюзорного почета, затем говорилось, что нет смысла радоваться достигнутому, ведь все эти достижения преходящи – как пришли, так и уйдут. Ибо всему свое время, и после того, как был срок для существования и приобретения, настает время, когда все уходит и исчезает. Далее приводятся примеры: наступает время порождать рабов и слуг, но затем приходит время, когда они умирают и человек остается один; время насаждать сады и парки, и время уничтожать и вырывать насаженное (*Ибн Яхья*)»), на важность смерти для перехода в вечность («Вначале описывается происходящее с человеком, а затем автор указывает, что то же самое происходит с растениями (*Ибн Эзра*). Ведь плоду дерева, достигшему спелости, следует быть сорванным – так и человеку, время смерти которого подошло, следует умереть, чтобы попасть в лучший мир, в котором он пребудет в вечном совершенстве (*Порат Йосеф*)»), на связь речений стиха с заповедями («*Время насаждать*. Ведь и посадка – заповедь, чтобы потом можно было принести первинки в Храм, а вино использовать для возлияния на жертвенник. И время вырывать насаженное, если вырастет запрещенное смешение растений… (*Михлоль йофи*)») [14:90].

Толкование Еккл. 3:2 в христианской традиции: Григорий Неокесарийский, Кирилл Иерусалимский и Григорий Эльвирский

Григорий Неокесарийский в своем «Переложении Екклезиаста» обращает внимание на то, что в поэме о времени говорится о противоречивости земной жизни, о непостоянстве всех дел человеческих; эта противоречивость и непостоянство земных реалий приводит к мысли о тщетности всех трудов: «Нынешнее же время полно всяких противоположностей – рождения, потом смерти, насаждения растений, потом исторгания, исцелений и убийств, созидания и разрушения, плача и смеха, рыдания и ликования. Ныне собираешь плоды с земли, ныне же и выбрасываешь; и то безумно стремишься к женщине, то чувствуешь отвращение к ней. Сейчас только нашел что-либо и ныне же потерял; только что хранил и тотчас же выбросил; то убивал, то сам убит; говорил, потом замолчал, любил, потом возненавидел. Ибо дела человеческие то борются между собою, то примиряются, и отличаются таким непостоянством, что то, что казалось добрым, в скором времени изменяется в признаваемое всеми дурным. Поэтому, прекратим напрасные труды» [23:65–66]. Как видно, Григорий Неокесарийский также смотрит на всю поэму о времени, или гимн мигу как на текст, проникнутый скептицизмом. Также из его слов ясно, что он полагает бессмысленными попытки дать оценку тех или иных реалий, упоминаемых в данном поэтическом тексте, поскольку такие оценки не стабильны, зависят от обстоятельств, подвержены изменениям в разных ситуациях.

Григорий Неокесарийский рассматривал поэму о времени в общем смысловом контексте книги. Другие древние толкователи при интерпретации 2 стиха третьей главы изымали этот стих из общего контекста.

Кирилл Иерусалимский в своих «Тайноводственных поучениях» (2.4) вспоминает рассматриваемые нами слова Екклезиаста о рождении и смерти в связи с Таинством крещения, в котором погружение в воду изображает погребение Иисуса Христа: «После

сего вы были ведомы ко Святой купели Божественного крещения, каким образом Христос от Креста к предлежащему гробу. И вопрошаем был всякий из вас, верует ли во имя Отца, и Сына, и Святого Духа? И вы исповедали спасительное исповедание, и погружались троекратно в воду, и паки из воды появлялись. И здесь вы знаменательно изобразили тридневное погребение Христово. Ибо как Спаситель три дни и три нощи пребыл во чреве земли (Мф. 12:40), так и вы первым из воды появлением изобразили первый день, а погружением первую ночь Христова пребывания в земле. Ибо как человек ночью более не видит, а днем во свете обращается: подобно и в погружении, как в ночи, вы ничего не видели, а в появлении из воды, как во дни были. И в то же время вы умирали и рождались: и оная спасительная вода была вам и гроб и матерь. И что Соломон о других вещах сказал, сие к вам приличествует. Тамо сказал: «время раждатися, и время умирати» (Еккл. 3:2); о вас же напротив: «время умирати и время раждатися». И единое время совершило и то и другое: и смерть и рождение ваше вкупе стеклися» [26:322–323].

Подобным образом и латинский писатель IV века Григорий Эльвирский в дошедшем до нас фрагменте «Толкования на Екклесиаста» в словах 2 стиха третьей главы видит указание на рождение и смерть Господа, на Богочеловеческую природу Иисуса Христа: «*Время жить и время умирать* (Еккл. 3:2). Узрите же, братия возлюбленные, что сим предречено о времени рождения и смерти Господа. Ведь тем самым вы должны принять Рожденного от Девы, дабы уверовали мы не только в то Слово, Которое было в начале и о Котором сказано, что Оно «есть», но, как я сказал, и в Человека, Который был воспринят и рожден. Уверовали же в то, что Он – Господь и рожденный человек, ибо сказано: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:6). Уверовали и в то, что претерпел и смерть, и погребение, и воскрес не Бог, но человек, ибо не Бог в человеке, но человек в Боге воскресает» [24:231–232].

Толкование Еккл. 3:2 в христианской традиции: Иероним Стридонский и Григорий Нисский

Иероним Стридонский во 2 стихе третьей главы видит два параллельных речения, которые указывают на рождение плодов страха, которые погибают тогда, когда человек познает божественную любовь: «Время рождаться, и время умирать, время насаждать, и время вырывать насаженное. Нет сомнения, что и рождение, и смерть людей известны и предопределены Богом, и что рождать есть то же, что и насаждать, умирать то же, что и вырывать насаженное. Но, так как у Исайи мы читаем: «от страха Твоего, Господи, мы зачали, и болели, и родили», то нужно сказать, что у мужа совершенного плод этот, который родился от страха, умирает, когда он начнет любить Бога. Ибо «совершенна любы вон изгоняет страх» (1 Ин. 4:18)» [25:30–31].

Также Иероним Стридонский обращает внимание на то, что современные ему иудеи относили слова поэмы о времени непосредственно к своей истории: «Все, что здесь написано о различии времен до того места, где говорится: «время брани и время мира», евреи понимают в отношении к Израилю. Так как нет надобности представлять, как они толкуют и понимают каждый стих в частности, то я только кратко изложу их толкование, более пространное размышление об этом предоставляя самому читателю. Было время рождать и насаждать Израиля, и время смерти его и отведения в рабство; время умерщвления евреев в Египте, и время освобождения из Египта; время разрушения храма при Навуходоносоре, и время построения при Дарие; время плача о разрушении города, и время радости и ликования при Зоровавеле, Ездре и Неемии; время рассеяния Израиля, и время собирания воедино, время как бы облечения перевязью (читай о препоясании у Иер. 13:1 и сл.), и время отведения его в плен вавилонский и гниения его там за Евфратом. Время находить евреев и сберегать, и время терять и бросать. Время раздирать Израиля, и время снова сшивать; время молчать пророкам – ныне под владычеством римлян, – и время говорить им, – тогда, когда и в земле вражеской они не лишались утешения и глаголания Божия. Время любви, которою Бог прежде возлюбил их при отцах, и время ненависти, так

как они подняли руку на Христа. Время брани, когда они не приносили покаяния, и время мира в будущем, когда по вступлении полноты язычников, весь Израиль спасется» [25:31].

Григорий Нисский в своем сочинении «Точное истолкование Екклезиаста Соломона» при объяснении Еккл. 3:2, с одной стороны, опирался на ближайший скептический контекст, с другой – пытался дать богословское и нравственное толкование, не связанное в этим ближайшим контекстом. В словах о рождении и смерти он видел напоминание автора Книги Екклезиаста о тщетности мирской жизни и важности исполнения заповедей: «Прекрасно на первом месте сопряг словом сию необходимую чету, с рождением сочетавая смерть (ибо за рождением необходимо следует смерть, и всякое рождение разрешается в тление), чтобы при совокупном указании на смерть и рождение, напоминанием о смерти, как бы жалом каким, пробудить погруженных в плотскую жизнь и поставить к заботливости о будущем… говорит: «время раждати, и время умирати», то есть пришло время, и я родился; придет время, и я умру. Если все обратим на сие внимание, то не пойдем, оставив это сокращенное шествие, кружиться с нечестивыми, добровольно блуждая по круговратному пути жизни, увлекаясь властительством, знатностию и богатством, которыми будучи замедляемы на таком множестве путей этого мира, не находим исхода из лабиринта сей жизни, тем самым, что, по-видимому, употребляем усилие, смешивая для себя признаки непогрешительного пути. Сколько блаженны, говорит Екклезиаст, те из людей, которые, оставив коловратные обольщения жизни, приводят себя на сокровенный путь добродетели. А на этом пути тот, кто не обращает души ни к чему здешнему, но со тщанием устремляется к предложенному в уповании верою» [22:98–99].

Кроме того, Григорий Нисский под рождением в подходящее время понимает принятие человеком Бога, а под смертью – умерщвление себя греху: «Надлежит уразуметь сие благовременное рождение и сию смерть, бывающую во время. Мне кажется, что то рождение зрело и не преждевременно, когда кто, как говорит Исаия, зачав от страха Божия, с душевными муками рождения породит собственное свое спасение (Ис. 26:18). Ибо делаемся некоторым образом отцами себе самим, когда образуем, порождаем и производим себя на свет добрым произволением. Совершаем же эта приятием в себя Бога, делаясь чадами Божиими, чадами силы, и сынами Вышнего. И опять рождаемся преждевременно, и делаемся недоносками и легковесными, когда не вообразился в нас, как говорит Апостол (Гал. 4:19), образ Христов. … Но если явно то, как можем родиться во время, то очевидно также всякому, как можно и умирать во время; например у святого Павла всякое время было благовременно для благой смерти … Та смерть, по нашему рассуждению, будет благовременна, которая делается виновницею истинной жизни» [22:100–102].

Рассуждая о второй части речения 2 стиха третьей главы, Григорий Нисский видит в ней метафору, за которой скрывается великий Делатель – Бог, Который насаждает благое и исторгает злое. Выкорчевывание зла предстает как суд Божий: «Знаем, кто наш «делатель», и чье мы «тяжание»… Посему великий Делатель умеет насаждать только благое (ибо «насади Бог рай во Едеме на востоцех» (Быт. 2:8)); исторгает же все противное благому. Ибо «всяк сад, егоже не насади Отец Мой Небесный искоренится» (Мф. 15:13)… Так чему научены мы в Евангелии Владычним словом, то же самое узнали теперь в этой загадке Екклезиаста, а именно, что одно и тоже время – и принять в себя спасительное насаждение веры, и исторгнуть вместе плевелы неверия. Но что сказано частию о преспеянии в вере, то следует разуметь и о всякой добродетели. «Время садити» целомудрие «и исторгати» насаждение непотребства» [22:102–103].

Обзор иудейских и древних христианских толкований Еккл. 3:2 выявляет наличие различных подходов к пониманию и интерпретации данного отрывка. Древние толкователи, понимая ближайший смысловой контекст стиха, в поисках глубинных его смыслов, стремились выйти за границы буквального его понимания, усматривая в нем прообразовательное (в перспективе Нового Завета) и нравоучительное значение, пытаясь найти в нем отражение сложного исторического пути еврейского народа или установить связь стиха с литургической традицией и религиозной практикой. Ближайший же контекст

Еккл. 3:2 указывает на то, что этот стих является частью скептических рассуждений автора, которые заостряют внимание читателей на зыбкости реалий земной жизни, мимолетности этой жизни, на том, что изъятая от божественного присутствия и соучастия, от нравственного измерения человеческая жизнь и все ее земное наполнение теряют всякий смысл. Разрешение проблем, которые возникают при переводе отдельных терминов данного стиха, при таком общем понимании его содержания не имеет принципиального значения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesesellschaft, 1997.*
2. *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes (Editio Minor, Duo Volumina in Uno) / Ed. A. Rahlfs. – Stuttgart : Deitsche Bibelgesellschaft, 1979.*
3. *Библия. Сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску. Острог: Тип. К.Острожского. 1581. (Фототипическое издание. Москва – Ленинград : Слово-Арт, 1988).*
4. *Библия на церковнославянском языке. М.: Российское Библейское общество, 2010.*
5. *Біблія. Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзеннай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах. У 3 тамах. Том 3. Мінск : "Беларуская энцыклапедыя" імя Петруся Броўкі, 1991.*
6. *Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013.*
7. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: Издательство ББИ, 2015. (Серия «Современная библеистика»).*
8. *Библия. Современный русский перевод. Учебное издание / Пер. с древнеевр., арам. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2017.*
9. *Екклезиаст / Перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.*
10. *Кетувим. Редактор перевода Давид Йосифон. Иерусалим : Мосад арав Кук, 1978.*
11. *Книга Екклезиаста / Перевод М. А. Голубева и Д. А. Хвольсона // Книги Священного Писания Ветхого Завета в русском переводе: В 2 томах. СПб., 1861–1868.*
12. *Книга Экклесиаста / Перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.*
13. *Новозаветные Писания и избранные книги Ветхого Завета (Бытие, Иов, Псалмы, Экклезиаст, Песнь Песней) / Перевод, комментарии и иллюстрации Гелий Вишенчук-Вишенька. Russian Bible Center, 2007.*
14. *Свиток Когелет / перевод с древнееврейского и комментарий под ред. Мордехая Гринберга. М.; Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2017.*
15. *Holy Bible. New American Standard Version. The Lockman Foundation, 2008.*
16. *Messianic Jewish Family Bible. Tree of Life Version (TLV). Syracuse, New York, 2015.*
17. *Net Bible. First Edition. A New Approach to Translation, Thoroughly Documented. With 60,932 Notes. By the Translators and Editors. (www.bible.org). Biblical Studies Press, 2005.*
18. *The Family Worship Bible. New International Version (NIV). Nashville, Tennessee : Holman Bible Publishers, 1991.*
19. *The Holy Bible. King James Version. Jeffersonville : Voice of God Recordings, 2014.*
20. *The Holy Bible containing The Old and New Testament with Apocryphal/Deuterocanonical Books. New Revised Standard Version. Anglicized edition. Cambridge University Press, 2018.*
21. *The New Jerusalem Bible. Study Edition. Durton, Longman & Todd, 1994.*
22. *Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова / Григорий Нисский. М. : Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 1997.*
23. *Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Переложение Екклесиаста / Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / перевод Н. Сагарды. Петроград, 1916.*
24. *Григорий Эльвирский. Толкование на Екклесиаста / Григорий Эльвирский // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том IX: Притчи Соломона, Книга Екклесиаста, Песнь Песней / Пер. с англ., греч., лат., копт. и сир. Под редакцией Дж. Роберта Райта / Русское издание под редакцией Д. С. Бирюкова. Тверь: Герменевтика, 2012.*
25. *Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии / Иероним Стридонский // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880.*
26. *Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные / Кирилл, архиепископ Иерусалимский. М. : Синодальная библиотека, 1991.*
27. *Маневич, Л. В. О Плаче Иеремии / Л. В. Маневич // Книга Иеремии. Плач Иеремии / перевод, вступительная статья и комментарии Л. В. Маневича. Российское библейское общество, 2004. (Ветхий Завет. Перевод с древнеевнейского).*
28. *Рижский, М. И. Книга Экклезиаста. В поисках смысла жизни / М. И. Рижский. Новосибирск, 1995.*

29. Сергий (Акимов, В. В.), архимандрит. Гимн мимолетной упорядоченности: особенности структуры и содержания Еккл. 3:1–9 / архимандрит Сергий (В. В. Акимов) // Скрижали. Серия «Новозаветные исследования». Выпуск 15. Издательство Минской духовной академии, 2018. С. 128–139.
30. Сергий (Акимов, В. В.), архимандрит. Проблемы перевода и толкования Еккл. 1:4–7 / архимандрит Сергий (В. В. Акимов) // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 11. Минск : Издательство Минской духовной академии, 2016.
31. Сергий (Акимов, В. В.), архимандрит. Библейская Книга Екклезиаста и литература мудрости Древней Месопотамии. 2-е изд., испр. и доп. / архимандрит Сергий (В. В. Акимов). М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018.
32. Юнгеров, П. Екклесиаст и Песнь песней в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями / П. Юнгеров. Казань, 1916.
33. Dahood, Mitchell J. The Phoenician Background of Qohelet / Mitchell J. Dahood // Biblica. 47. 1966. 264–282 p.
34. Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur / Translator: S. N. Kramer // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. Princeton University Press, 1969. P. 611–619.
35. Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur / Jacob Klein // The Context of Scripture. Vol. I. Canonical Compositions from the Biblical World. Editor William W. Hallo. Leiden-Boston: Brill, 2003. P. 535–539.
36. Lamentation over the Destruction of Ur / Translator: S. N. Kramer // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. Princeton University Press, 1969. P. 455–463.
37. Seow, Choon-Leong. Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary / Choon-Leong Seow. Yale University Press, 1997 (Anchor Yale Bible Commentary).
38. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1994–2000. CD–ROM Edition. (HALOT).
39. The Lament for Sumer and Urim // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). Режим доступа: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr223.htm. Дата доступа: 15.02.2012.
40. The Lament for Sumer and Urim // The Literature of Ancient Sumer. Translated and Introduced by Jeremy Black, Graham Cunningham, Eleanor Robson, and Gabor Zolyomi. Oxford University Press, 2004. P. 127–141.
41. The Lament for Nibru // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). Режим доступа: http://etcsl.orinst.ox.ac. uk/section2/tr224.htm#para2. Дата доступа: 15.02.2012.
42. The Lament for Urim // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). Режим доступа: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr222.htm. Дата доступа: 15.02.2012.
43. Whitley, Charles F. Koheleth : His Language and Thought / Charles F. Whitley. Berlin, New York : de Gruyter, 1979. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft : Beih. ; 148).

ТЭАЛАГІЧНА-БІБЛЕЙСКІ ДЫСКУРС АЙЧЫННАЙ ФІЛАСОФІІ

А. І. Лойка
Беларускі нацыянальны тэхнічны ўніверсітэт
Мінск, Беларусь
E-Mail: philosophy@bntu.by

Айчынная філасофія ўзнікла на выснове тэматыкі Бібліі [1]. Біблія стала высновай філасофскага дыскурсу на Беларусі па той прычыне, што краіна стала часткай хрысціянскага свету ў X стагоддзі.

К моманту прыняцця праваслаўя насельніцтва Беларусі актыўна карысталася пісьменнасцю. З прыняццем хрысціянства насельніцтва атрымала магчымасць чытаць тэкст Бібліі, а таксама тэксты візантыйскага і балгарскага паходжання. На традыцыі грэка-праваслаўнай традыцыі адбылося станаўленне К. Смалятыча, К. Тураўскага, Е. Полацкай.

Ва ўсходняй частцы Рымскай імперыі тэалагічны дыскурс распрацоўваўся на выснове мовы грэкаў. Выключную ролю адыгралі творы Д. Арэапагіта. Яны былі прадстаўлены ў 532 годзе на Канстанцінопальскім царкоўным саборы. У іх пераважаюць канцэпты Бога, веры, Хрыста, Троіцы, Адзінага, прадвызначанасці, нябеснай іерархіі, царкоўнай іерархіі, боскага імя, містычнай тэалогіі, богапазнання, эманацыі. У іх выкладзена метафізіка Сусвету. Яна пабудавана на прынцыпе іерархіі пачуццевай і звышпачуццевай існасці, нязменна прабываючай у вечнасці. І. Дамаскін у творах « Святыя паралелі», «Аб прыродзе чалавека», «Тры словы супраць адмаўляючых іконы», «Крыніца ведаў» ажыццявіў дэталізацыю метафізікі Сусвету. М. Псел у структуры тэалогіі перавагу аддаў адукаванаму веруючаму. Гэтая думка праводзіцца ў творах «Хранаграфія», «Аб усялякай навуцы». Творчасць М. Псела мела месца ў XI стагоддзі. Гэта важная абставіна з пункту гледжання на працэсы станаўлення тэалагічнага дыскурсу на Беларусі. Яна сведчыць аб тым, што на ўзроўні царкоўнай патрыстыкі гэтага перыяду ў межах Беларусі ўзнікла атмасфера дыялогу на высновах тэалогіі адукаванага рацыяналізму. Гэты рацыяналзм аказаўся ўспрынятым адукаваным грамадствам і атрымаў распаўсюджанне.

Важная роля надавалася інтэрпрэтацыі тэкстаў Бібліі ў жанрах аллегорыі, прытчы, малітвы, павучання. Прагматыка дзейнасці мысляроў заключалася ў мэце паказаць хрысціянства як рэлігію, захоўваючую традыцыі адукаванага грамадства. Найбольш яскрава з гэтай задачай справіўся К. Смалятыч, які прадставіў праваслаўе як аўтэнтычную традыцыю. К. Смалятыч стаў адным з першых айчынных мысляроў і стваральнікаў тэалагічнай культуры адукаванага рацыяналізму, меўшага грэка-візантыйскую выснову.

К. Смалятыч нарадзіўся і жыў на мяжы XI–XII стагоддзяў. Займаў пасаду мітрапаліта Кіеўскага (1147–1155 гады). Да нашага часу дайшло толькі некалькі твораў К. Смалятыча. У выснову філасофскіх разважанняў мітрапаліта пакладзена тэма адносІны да ветхазапаветнай традыцыі. Асноўная ўвага надаецца тэксту Бібліі. Асаблівы акцэнт робіцца на выяўленне схаванага ў ей глыбіннага зместу, які непасрэдна не чытаецца. Містычна-тэалагічны акцэнт звязаны з разглядам прынцыпа прадвызначанасці і яго ролі ў рашэнні праблемы грахоўнасці і ратунку. Даследуецца этычная тэматыка, акцэнтаваная на асуджэнні злоўжывання матэрыяльнымі інтарэсамі. Багацце не павінна дамінаваць як мэта жыцця. Пры гэтым багацце ня трэба змешваць са славай. Веруючы мае на яе права. Гэтае разважанне было арыентавана на адукаваную частку грамадства, якой трэба было зразумець суадносіну паміж сціпласцю і сацыяльнай актыўнасцю.

К. Смалятыч выпрацаваў канцэпцыю біблеістыкі, згодна якой перавагу пры працы з тэкстамі Святога пісання трэба аддаваць вобразна-сімвалічнаму метаду. Гэты метад дазваляе выкарыстоўваць біблейскія сюжэты ў мэтах выяўлення схаваных у іх сэнсаў. Тэкст трэба не толькі ўмець чытаць, але і выкарыстоўваць для абагачэння ўласнага духоўнага

свету. У такіх умовах розум атрымлівае магчымасць для інтэлектуальнай працы. Этычныя аспекты жыцця чалавека звязваюцца з верай, любоўю, цярпеннем, міластыняй. Чалавек не павінен ахвяраваць целам. Аскеза павінна спалучацца з фізічным існаваннем асобы ў сацыяльнай прасторы. Найбольш значны з боку філасофскага разгляду твор К. Смалятыча пад назвай «Пасланне прасвітару Тамашу». Ключавы канцэпт твора – «Бог», паколькі ўсе ў свеце ўладкоўваецца і падтрымліваецца боскай сілай. Божа ўсе бачыць, мудра кіруе людзьмі, накіроўвае іх і дае гарантыю паратунку пры адпаведных паводзінах. Веруючы, як паказвае гэта К. Смалятыч, можа пазнаваць сутнасці найвышэйшай глыбіні Пісання цераз метафарычныя параўнанні аповяды. Разумовыя здольнасці адыгрываюць вялікую ролю ва ўмацаванні веры. Развіваць іх трэба пазнаючы створаны Богам свет. Цераз вынікі боскіх стваральных спраў пазнаецца сам Божа. Пачуцці маюць дачыненне да веры. Іх задача не пазнавальная.

Дзякуючы розуму, пазнаючаму навакольны свет, існасць чалавека авалодвае тапанімікай быцця на Зямлі. У гэтай тапаніміцы схавана сутнасць жыцця. Праведным веруючым яна бачна і яны яе прытрымліваюцца. Некаторым яна бачная, але яны няздольны яе прытрымлівацца. Праблема закладзена ў іх здольнасці не толькі разумець сутнасць і прысутнасць Бога, але і карыстацца дадзенай ім Богам свабодай. Хрыстос даў людзям магчымасць выбраць Благадаць цераз разуменне жыццевага шляху на Зямлі. Такім чынам, тэкст, напісаны ў аўтарскай рэдакцыі К. Смалятыча факусіруецца на прагматыцы чалавека. Тэалагічны дыскурс выводзіцца ў прастору антрапалагічнай тэматыкі. Веруючы, дзякуючы гэтаму, ведае для чаго яму патрэбна вера і якая прагматыка суправаджае духоўнае жыццё. Эпістэмалогія становіца важнай перадумовай сацыялізацыі асобы.

Адначасова з дзейнасцю К. Смалятыча мела месца дзейнасць К. Тураўскага (1130–1193). Ен нарадзіўся ў Тураве, які быў цэнтрам княства. Адпаведна статусу была развітая эканоміка, адукацыя, інфраструктура манастыроў. Мелі месца інтэнсіўныя адносіны з Візантыяй. Кірыла паходзіў з заможнай сям'і. Але перавагу ен аддаў духоўнай дзейнасці. Ен займаў высокія пасады. Яго творчасць лепш даследавана, паколькі гэтаму спрыяе абставіна, звязаная з тым, што да нашага часу дайшлі яго шматлікія творы. Іх крыніцай з'яўляецца Біблія. Аўтарскім працягам яе сталі казанні, прытчы, пасланні, малітвы, каноны. Творы добра захаваліся дзякуючы таму, што іх уключалі ў свае выданні вядомыя айчынныя друкары. Напрыканцы XIX стагоддзя біскупам Тураўскім быў выдадзены поўны збор твораў К. Тураўскага. Творчасць мысляра стала прадметам даследавання ў жанрах розных дыскурсаў. Мы разглядаем творы К. Тураўскага ў межах тэалагічна-тэкставага дыскурсу. Адпаведна гэтаму дыскурсу ў творах мысляра дамінуюць канцэпты Бога, Тройцы, Хрыста, Святога Пісання, веры.

К. Тураўскі пісаў творы ў жанры дыялогу. Гэтая методыка больш паспяховая, чым лагічныя довады і абгрунтаванні. Зыходзячы з поглядаў І. Златавуста, В. Вялікага, Я. Сірына, М. Споведніка. К. Тураўскі перавагу аддаваў містычнай кампаненце тэалогіі ў разуменні Бога. Ен лічыць, што Бог не пазнавальны ў катэгорыях рацыянальнага разумення. Ен пазнавальны цераз створаны ім навакольны свет. Так, назіранне за веснавым абуджэннем прыроды азначае назіранне за светам створаным Богам. Такую ж моц боскай задумы можа дэманстраваць творца тэкста. У ім павінна дамінаваць сіла слова.

Сімвалічнае тлумачэнне Біблії ў форме прытчаў дае магчымасць распавесці змест канцэптаў веры, цела, душы, духа, пазнання, чалавека. Паасобнага зместу ў іх няшмат. Разгортнутая сутнасць узнікае як толькі вернік дасягае разумення розніцы паміж дабром і злом. Ен пачынае разумець розніцу паміж сітуацыяй граху, не заснаванага на веданні і грахоўным дзеяннем, дапушчаным ва ўмовах ведання мяжы паміж праведным і няправедным учынкам.

К. Тураўскі дае вернікам параду, якія кнігі ім чытаць для таго, каб умацаваць свой унутраны духоўны свет [2]. Ен карыстаецца дыялектыкай матэрыяльнага і духоўнага, цялеснага і свядомага. Цела дадзена чалавеку як тэст. Калі ен з гэтым тэстам не спраўляецца, то трапляе ў пастку грахоўнай асалоды. Дапамагчы ў гэтым тэсце могуць

малітвы, якія ствараюць атмасферу дыялога з Богам і перманентнай прысутнасці яго ў хранатопе паўсядзеннасці. Прытчы даюць верніку карціну сусветнай дымікі, у якую ўключана жыцце асобы. Яны маюць павучальны характар. Так, «Прытча пра чалавечую душу і цела, альбо пра сляпца і храмца» паказвае, што ўсе элементы Сусвету маюць па задумцы Бога сінэргію. Без яе, паасобку, яны дэманструюць сітуацыі праблемных паводзін людзей з элементамі вялікага граху ў выглядзе крадзяжу і забойства.

Недасканаласць чалавечых паводзін не азначае адсутнасці надзеі на дасягненне вернікамі боскай благадаці. Важную ролю адыгрывае паўсядзенная тлумачальная праца і жаданне вернікаў мець дачыненне да малітваў і царкоўных святаў. Менавіта па гэтай прычыне казанні К. Тураўскага маюць прадметам велікодны цыкл нядзельных і святочных дзён. Кожнае з іх праследуе дакладную выхаваўчую мэту. На яго думку, нельга змешваць бытавое і сапраўднае хрысціянства, ідучае ад патрыстыкі. Адначасова трэба цярпіма адносіцца да стаўшага ў беларускай тапаніміцы аўтэнтычным хрысціянства. К. Тураўскі ўлічваў фактар сінтазу розных культурных традыцый. У гэтым сінтазу мела месца народная традыцыя і інтэлектуальная традыцыя антычных грэкаў. Памяркоўнасць стала важнай адметнасцю мысляра. Яна легла ў выснову інтэлектуальнай культуры Беларусі.

Адукаваныя людзі абавязаныя навучаць тых, хто побач. Галоўнае не трапіць у пастку ганарлівасці. Тых, хто трапіў у гэтую пастку Божа пазбаўляе інтэлектуальных здольнасцей. Як прадстаўнік патрыстыкі К. Тураўскі важную ролю адводзіў святарам, іх адукаванасці, каб яны адпавядалі адукаванаму грамадству, бо нават уладары, паводле яго слоў, імкнуцца да ведаў. Адукаванасць прадугледжвае валоданне словам, даступным пісьмом, ясным розумам. Галоўнае пазбавіцца ад грубасці мовы, путанасці розуму. Дыялогу з людзьмі спрыяе сціпласць і пакаянне.

Духоўная праца і добрыя справы вынікаюць з духоўнага вобразу жыцця. Галоўнае ўпэўніць вернікаў адмовіцца ад грахоўных учынкаў і непрыстойных паводзін у выглядзе п'янства, пераядання, пералюбства, гняўлівасці, зайздрасці, паклёпніцтва, ліхвярства. Правядны вобраз жыцця патрабу стрыманасці, міласэрнасці, шанавання людзей, трымання пастоў, спагадлівасці, чуллівасці. Мысляр асобна пералічыў канцэпцы, якія складаюць змест граха: паклёп, абразы, асуджэнне, гняўлівасць, сваркі, бойкі, зайздрасць, варажнечу, злыя задумы, запоі, крадзёж, рабаванне, разбой, душагубства, чарадзействы, пералюбствы.

Альтэрнатыва злу прадстаўлена ў выглядзе добрых нораваў, намераў, павагі, клопату пра сірат. Блізкая па сутнасці патрыстыцы схаластыка знайшла ўвасабленне на Беларусі дзякуючы Е. Полацкай [3]. Яна нарадзілася ў 1101 годзе ў Полацку. Паходзіла з княскай сям'і. Пад уплывам біяграфіі Е. Александрыйскай адмовілася ад свецкага жыцця і аддала перавагу духоўнаму жыццю. У дванаццаць гадоў прыняла манаскі пастрыг. У манастырах Полацка было шмат рукапісаў твораў, у асноўным на грэчаскай мове. Е. Полацкая прытрымлівалася тэалагічна-тэкставага дыскурсу. У напісаных ей тэкстах пераважаюць такія канцэпты, як Бог, Пісанне, Хрыстос, вера, любоў, адукацыя. У яе практычнай дзейнасці адчуваецца вялікі ўплыў арыстоцелізму. Яна пісала павучэнні, малітвы, рабіла пераклады. Мэта гэтай дзейнасці заключалася ў хрысціянскім гуманізме. Ей хацелася каб вернікі мелі добрае сэрца, пазбягалі зайдрасці, раздораў, злых страсцей, каб іх мэтай было дабро.

Е. Полацкая заснавала жаночы і мужчынскі манастыры са скрыпторыямі. З іх распаўсюджваліся пісаныя кнігі, на выснове якіх распаўсюджвалася пісьменнасць. У царкоўных школах дзеці розных саслоўяў вучыліся на царкоўнаславянскай і грэчаскай мовах. У якасці прадметаў былі рыторыка, медыцына, гісторыя, паэтыка. Е. Полацкая спрыяла росквіту полацкай архітэктурнай школы. Пры яе мецэнацкім удзеле Іаан пабудаваў храм, які стаў называцца ў яе гонар. Пры яе арганізацыйным удзеле Л. Богша згатаваў крыж, які стаў нацыянальнай рэліквіяй Беларусі.

ЛІТАРАТУРА

1. *Синило, Г. В. Библия как метатекст и основа диалога иудейской, христианской и мусульманской культур / Г. В. Синило // Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность. – Минск: УП «Минар», 2017. С. 41–50.*
2. *Жоголь, Н. Н. Педагогический потенциал христианской антропологии К. Туровского / Н. Н. Жоголь // Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная. – Минск: БНТУ, 2016. С. 60–64.*
3. *Кніга жыцій і хаджэнняў. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1994. С. 25–57.*

КАШТОЎНАСНЫЯ АСПЕКТЫ КНІГІ ПСАЛТЫР У КАМЕНТАРАХ Ф. СКАРЫНЫ І М. ЛЮТЭРА

Т. С. Супранкова
Беларусскі дзяржаўны ўніверсітэт
Мінск, Беларусь
E-Mail: tatsupr@tut.by

Гісторыя выдання беларускіх перакладаў Бібліі Францыскам Скарынам пачынаецца з кнігі “Псалтыр”, выданне якой пабачыла свет 6 жніўня 1517 года, менавіта ў гэтым годзе да перакладу асобных псальмаў звярнуўся і Лютэр. Не дзіўна, што менавіта гэтая кніга Старога Запавету так прываблівала перакладчыкаў і даследчыкаў Бібліі Скарыну і Лютэра, бо Кніга Псальмаў з’яўляецца не толькі яскравым узорам цудоўнай паэзіі, якая ўзбагаціла скарбонку сусветнай літаратуры і гімнаграфіі, але і заключае ў сабе глыбінныя думкі аб пошуку чалавечай душой Вечнага Бога, аб жаданні ўступіць з Стваральнікам Сусвету ў дыялог.

Абодва яны былі і каментатарамі Бібліі, да ўласных перакладаў імі былі напісаныя прадмовы і пасляслоўі. Францыск Скарына пачынае свой тэкст з адсылкі да слоў апостала Паўла з 2 Паслання да Цімафея 3:16–17: “Усялякае Слова, Богам натхнёнае, – карысна! Яно вучыць, выкрывае, выпраўляе і карае! «Няхай будзе божы чалавек дасканалы і скіраваны на ўсякую добрую справу!» – так піша святы апостал Павел” (Тут і далей пераклад са старабеларускай І. Саверчанкі) [3, с. 130].

Скарына паўтарае яго думку Васіля Вялікага (на што ўказвае яшчэ П.В. Уладзіміраў [2, с. 82–83]) аб тым, што Кніга Псальмаў – маленькі ўніверсум, дзе ў мініяцюры размешчаныя ў сціслым выглядзе думкі кніг Старога і Новага Запаветаў. Беларускі першадрукар і перакладчык, як і айцец Царквы, указвае на аксіялагічны складнік гэтай біблійнай Кнігі. Францыск Скарына, аўтар шэрагу прадмоў да біблійных кніг, у гэтай, імітуючы рытмізаванаю прозай старажытную паэзію псальмаў, піша ўласны гімн Слову Божаму і самому Натхняльніку, ідучы ўслед за традыцыяй, закладзенай Васілём Вялікім:

“Беседа на первую часть Первого Псалма” Васіля Вялікага	Прадмова да “Псалтыра” Францыска Скарыны
“… она есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Она врачует и застарелые раны души, и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное восставляет, и неповрежденное поддерживает... И при сем производит она в человеке какое-то тихое услаждение и удовольствие, которое делает рассудок целомудренным…” [1].	“... псалмы – гэта скарб, безліч каштоўных камянёў! Яны розную немач духоўную і цялесную выганяюць! Душу і розум прасвятляюць!” [3, с. 130].
“Псалом – тишина душ, раздаятель мира; он утишает мятежные и волнующиеся помыслы; он смягчает раздражительность души и уцеломудривает невоздержность. Псалом – посредник дружбы, единение между далекими, примирение враждующих. Ибо кто может почитать еще врагом того, с кем возносил единый глас к Богу? Посему псалмопение доставляет нам одно из	“...[псалмы] Гнеў і лютасць уціхамірваюць! Мір і пакой чыняць! Смутак і скруху адганяюць! Пачуцці ў малітвах даюць! Людзей зычлівымі робяць! Ласку і міласць мацуюць! Д’ябла праганяюць, анёлаў на дапамогу заклікаюць!

величайших благ – любовь, – изобретя совокупное пение вместо узла к единению и сводя людей в один согласный лик. Псалом – убежище от демонов, вступление под защиту Ангелов, оружие в ночных страхованиях, упокоение от дневных трудов, безопасность для младенцев, украшение в цветущем возрасте, утешение старцам, самое приличное убранство для жен" [1].	Псалом – гэта шчыт супраць начных д'ябальскіх спакус і страхаў! Пакой у дзённай мітусні і беганіне! Абарона і вяселле малым, пацеха і песня старым! Жонкам – набожная малітва і ўкраса! Дзецям малым – пачатак усялякае добрай навукі, юнакам – памнажэнне іх ведаў, мужам – умацаванне вялікае!" [3, с. 130].

Францыск Скарына ў сваёй Прадмове адзначае тры прычыны, чаму ён бярэцца за пераклад. Па-першае, гэтым як хрысціянін ён хоча праславіць Бога, па-другое, быць карысным для свайго народа гэтаю справаю, па-трэцяе, паказаць, што мова, з якой яго "літасцівы Бог … на свет пусціў", нічым не горшая за астатнія. Апошнія дзве прычыны падкрэсліваюць аксіялагічную дамінанту патрыятычных ідэй творчасці нашага асветніка, што не раз праявіцца ў наступных каментарах. Любоў да Бога, да свайго народа і роднай культуры (мовы) – самая вялікая каштоўнасць, якая дадзеная чалавеку. Таму Скарына надае гэтаму асаблівую ўвагу. Дадзеных думак не сустракаецца ў працы Васіля Вялікага, якая носіць больш універсальны характар.

Далей каментатар звяртаецца да этымалогіі слова "Псалтыр", бо яно дало назву Кнізе, і перакладае з грэцкай як "гудзьба". Апісанне музычнага інструмента мы можам назіраць і ў Васіля Вялікага: "В цитре и в литавре внизу звучит медь под смычком, а псалтирь источник гармонических ладов имеет вверху, чтобы и мы заботились искать Горнего, приятностью пения не увлекались в плотские страсти" [1]. Скарына ж у сваёй Прадмове адсылае нас да Першай Кнігі Папаліпаменан і да Псальма 32, робячы акцэнт на тым, што гэта быў загад біблійнага цара і прарока Давіда, якому, дарэчы, прыпісваецца большая колькасць псальмаў. Цар дае наказ Азафу, Аману, Ефану і Ідыфуму славіць Бога граннем на псалтыры і спяваннем песень. Аўтар звяртаецца таксама і да апісання музычнага інструмента, бо псалтыр трэба адрозніваць ад гусляў (яны маюць шмат струн), а ў псалтыра іх роўна дзесяць (нават даецца спасылка на Псальм 91, дзе прысутнічае ўказанне, які гэты інструмент). Скарына бачыць у называнні Кнігі музычным інструментам вялікі духоўны сэнс: гранне на псалтыры было ўсталявана ў момант, калі Бог даваў на гары Сінай Дзесяць Запаведзяў, каб мы, звяртаючыся да псальмаў, як піша асветнік, "заўсёды мелі дзесяць Божых запаветаў перад вачыма" [3, с. 132].

Апісваючы структуру свайго перакладу "Псалтыра", аўтар Прадмовы звяртае ўвагу чытача на свае новаўвядзенні, зробленыя для аблягчэння ўспрыняцця тэксту, з аднаго боку, і заклікаючыя да сутворчасці, з іншага. Францыск Скарына, цудоўны знаўца Бібліі, размяшчае да кожнага з псальмаў адсылкі да іншых біблійных кніг, "каб пераканаць, што ўсе іншыя Святыя Пісьмы адпавядаюць «Псалтыру», падмацоўваюць адно другое" [3, с. 132]. Акрамя гэтага, для простых людзей таксама размешчана тлумачэнне некаторых, на думку аўтара, незразумелых слоў. Адсылаючы чытача да еўрапейскай традыцыі, Скарына кажа пра тое, што разбіў усе псалмы на вершы. У заканчэнні ўсёй Кнігі як невячкае пасляслоўе ідуць звесткі аб аўтары, месцы і даце выдання: "Гэты «Псалтыр» скончаны з Божай дапамогай, воляй і працай абранага мужа, доктара ў лекарскіх навуках – Францыска, Скарынінага сына з Полацка, у старым месце Пражскім, шостага жніўня 1517 года" [3, с. 132].

Марцін Лютэр стварае тры Прадмовы да Кнігі Псалтыр (1524, 1528 і 1545 гадоў), праца над першай і другой ішла паралельна з перакладам Старога Запавету на нямецкую

мову. Нямецкі перакладчык Біблії двойчы рыхтаваў каментары на ўсе 150 псальмаў. Тэолаг таксама прапануе разглядаць кожны псальм як малітву, з якой можна звяртацца да Госпада. Не дзіўна, што Лютэр, валодаючы нешэраговым паэтычным талентам, рабіў вершаваныя пералажэнні некаторых псальмаў і падбіраў да іх музыку. У адрозненні ад Прадмовы Скарыны, каментар Лютэра носіць больш філалагічную скіраванасць.

Нямецкі даследчык прадмоў і пасляслоўяў М. Лютэра Генрых Борнкам адзначае: "Як Лютэр назваў Псалтыр «кароткай Бібліяй», у якім мы маем «амаль усе высновы, выкладзеныя ў маленькай кніжачцы», так можна яго прадмовы да Святога Пісьма назваць кароткай высновай да яго багаслоўя. Хоць яны ўспрымаюцца [ёсць] не ў сэнсе стрыманай шкалярскай вытрымкі з вучэння, бо Псалтыр – сістэматычная вытрымка з Біблії. Але калі багаслоўе Лютэра – тэалогія Святога Пісьма альбо дакладней прэтэндуе [на тое, каб] быць практыкаваннем у Евангеллі, так павінны прадмовы [уводзіны], у якіх ён адсылае з вялікай любоўю і добрасумленнасцю да абодвух Запаветаў і асобных біблійных кніг, уводзіць асаблівым чынам у сутнасць і ў перадачу яго багаслоўя. Іншыя «высновы», якія ён з іх прадаставіў, захоўваюць пры гэтым сваё поўнае права і свой сэнс" [4, S. 11] (Тут і далей падрадковы пераклад з нямецкай наш. – Т. С.).

Адзначым яшчэ з Першай Прадмовы доктара Лютэра важную рысу падабенства з манерай Францыска Скарыны: Марцін Лютэр у Першай Прадмове тлумачыць чытачу, чаму менавіта так ён перакладае, адсылае да паралельных месцаў у Старым і Новым Запаветах, каб уважлівы чытач сам супаставіў і параўнаў. Такім чынам, ён, як і Скарына, заклікае нас да сутворчасці: прыняць яго меркаванне ці паспрачацца з ім: "У Псалтыры і яшчэ ў іншых месцах часта сустракаем гэтыя два словы [аб'яднанымі] адно з другім: міласэрнасць і праўда, якія з мноства [іншых] выглядаюць [падаюцца] дзіка і хаатычна. Іх я пераклаў на нямецкую [анямечыў] так: дабрыня і вернасць; а на самой справе, мы свабодна кажам па-нямецку: любоў і вернасць, калі мы скажам: Ён даказаў мне сваю любоў і вернасць. Але я не дазволю асмеліцца так вольна перакласці па-нямецку. Таму што «хэсэд», якое я [і яны] пераклаў як міласэрнасць і дабрыня, называе насамрэч тое, калі з'яўляюць камусці сяброўства, любоў альбо добры ўчынак, як аб гэтым Хрыстос сам тлумачыць і гаворыць у Мц 12:7 з Ёсіі 6: 6: «Міласэрнасці хачу, а не ахвяры»; гэта [значыць], я жадаю, каб з'яўлялі ахвотней сяброўства, любоў і добры ўчынак, чым ахвяравалі" [4, S. 62].

У 1525 годзе М. Лютэр піша Першае Пасляслоўе да Псалтыра, дзе ўказвае на перавагу гэтай біблейскай Кнігі перад іншымі кнігамі Святога Пісьма, паколькі яна вучыць добраму словамі і там закладзеныя прыклады добрых спраў (этычная скіраванасць), як загартоўваць веру, як мець добрае сумленне, як суцяшаць і падтрымліваць, як выконваць Божыя запаведзі: "У выніку, Псалтыр – сапраўдная школа, у якой навучаюцца, практыкуюцца і узмацняюцца ў веры і сумленнасці да Бога" [4, S. 70].

У Другой Прадмове (1528) Марцін Лютэр дае характарыстыку Кнізе Псалтыр: "Паколькі тут мы знаходзім не толькі тое, што адзін альбо два святых зрабілі, але што з'яўляецца самым істотным ва ўчынках святых і што ўсе святыя рабілі: як яны выступалі супраць Бога, сяброў і ворагаў, як яны паводзілі сябе і скараліся ў небяспецы і пакутах; і аб тым, што тут знаходзяцца розныя боскія і карысныя вучэнні і запаведзі" [4, S. 65]. Гэтая думка сугучная са словамі Скарыны, калі наш асветнік адзначае, што ў Псалтыры сабрана ўсё, што можам знайсці ў іншых кнігах Біблії. Нямецкі ж перакладчык і каментатар тлумачыць далей, што тут мы можам знайсці розныя перажыванні, якія ўласцівыя чалавеку: турботу, страх, радасць, гора, адчай, смутак, уздым, праслаўленне і шмат чаго іншага, што зведалі святыя і што перажывае кожны чалавек. З дапамогай гэтай Кнігі можна спасцігнуць глыбіні хрысціянскай веры і ўстрымацца ад ілжэвучэнняў.

І тут не абыходзіцца нямецкі экзэгет без прапановы хрыстацэнтрычнага тлумачэння Псалтыра: "І таму Псалтыр адзіны павінны быць дарагім і любімым, [таму] што ён так відавочна прадказвае смерць і ўваскрасенне Хрыста і яго Валадарства і фармуе стан і сутнасць самаго хрысціянства, [так] што яго сапраўды хацелася б назваць маленькай Бібліяй, у якой усё, што знаходзіцца ва ўсёй Біблії, найлепшым чынам і сцісла выкладзена,

зведзена і падрыхтавана як Enchiridion (лац. «інструкцыя») альбо кіраўніцтва…” [4, S. 65]. Гэтыя словы сугучныя напісанаму ў Прадмове Скарыны аб універсальнасці Псалтыру, бо для ўдасканальвання чалавека розныя парады дадзеныя ў розных біблійных кнігах і прадстаўленыя ў шмат якіх формах і жанрах, але “«Псалтыр» жа, адзіны, усе тыя рэчы ў сабе замыкае, усяму таму вучыць і ўсё прапаведуе!” [3, с. 130]. Таксама можна знайсці ў Лютэра пэўнае падабенства і ў параўнанні Псалтыру з надзеяй, упэўненасцю і радасцю ў будучым, якое не парушыць штармавым вятрам. Скарына таксама пераканаы ў тым, што псальмы здольныя быць надзейным шчытом супраць д’ябальскіх спакусаў.

Завяршае Лютэр сваю Другую Прадмову словамі малітвы: “Няхай дапаможа нам у гэтым Міласэрны і Спагадлівы Айцец праз Ісуса Хрыста, Госпада Нашага. Якому хай будзе хвала і падзяка, чэсць і ўзнагарода за гэты нямецкі Псалтыр для ўсіх яго незлічоных, невымоўных даброцяў у вечнасці. Амэн, амэн!” [4, S. 69]. Гэтую думку таксама варта супаставіць з падзякай Францыска Скарыны: “Ведаючы такія пажыткі ад гэтае кнігі, я, Францішак, Скарынін сын з Полацка, у лекарскіх навуках доктар, загадаў «Псалтыр» ціснуці рускімі словамі славянскае мовы. Найперш – для ўшанавання і хвалы Бога ў Тройцы адзінага і Прачыстай маці яго Марыі, і ўсіх нябесных чыноў, і святых божых. А таксама – для карысці паспалітага люду. І асабліва з тае прычыны, што мяне літасцівы Бог з гэтае мовы на свет пусціў” [3, с. 131].

Другое Пасляслоўе (1531), надзвычай лаканічнае, адарасаванае чытачу. Тут М. Лютэр закранае пытанні аб перакладзе Кнігі Псалтыр 1524 года і аб блізасці мовы арыгіналу нямецкім перакладам. Трэцяя Прадмова (1545) была створаная Марцінам Лютэрам, калі яго пераклад Бібліі ўжо пабачыў свет. Тут ён яшчэ раз падкрэслівае важнасць гэтай кнігі, паколькі, на яго думку, яна павінна стаць малітоўнікам кожнага хрысціяніна.

Такім чынам, у Прадмовах да Псалтыра Скарыны і Лютэра ёсць шмат кропак сутыкнення: абодва перакладчыкі адзначаюць, што гэта Кніга – маленькі біблейскі ўніверсум, дзе можна знайсці ў мініяцюры ўсё, што заключае ў сабе Біблія. Яны таксама настойваюць на тым, каб чытач сам стаў актыўным удзельнікам працэсу, разумеў важнасць гэтай Кнігі на асабістым досведзе чытання і малітвы. Францыск Скарына, як і Марцін Лютэр, лічаць Пісанне карыснай і неабходнай для кожнага чалавека кнігай, якая вучыць, таму што тут можна знайсці базавыя веды па многіх навуках, а таксама гэта і навука богаспасціжэння. Маленькі Псалтыр, паводле каментатараў, – гэта праца па этыцы і маралі, дзе рэгулююцца нормы чалавечых і грамадскіх паводзінаў, тут прыведзена шмат законаў і дадзена нямала прыкладаў з жыцця канкрэтных гістарычных дзеячаў, як чалавек, зграшыўшы, можа навярнуцца, выправіць свой шлях, бо без ведання, што такое пакаранне, немагчыма зразумець, што такое Божае прабачэнне.

СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ

1. Василий Великий. Беседа на первую часть Первого Псалма / Василий Великий. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_psalmy/#0_1. – Дата доступа: 10.01.2018.
2. Владимиров, П. В. Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык / П. В. Владимиров. – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1888. – 351 с.
3. Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / уклад., прадм., камент. І. Саверчанкі. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – 608 с.
4. Luthers Vorreden zur Bibel / herausgegeben von Heinrich Bornkamm. – Goettingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1989. – 230 S.

БИБЛЕЙСКИЕ АЛЛЮЗИИ И РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ТОМА СТОППАРДА

Е. П. Гурина
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия
E-Mail: bestengteacher@yandex.ru

Начиная с середины 20 столетия в культуре начинает развиваться такое направление как постмодернизм, ставшее «антитезой модернизму и примитивизму массовой беллетристики». Оно содержит в себе обращение и «к интеллектуальной элите, знакомой с кодами культурно-исторических эпох, и к массовому читателю, которому окажется доступным лишь один, лежащий на поверхности культурный код» «Всему возвышенному, значимому и грандиозному оно предпочитает иронию, пародию, насмешку и гротеск», изображая «не слишком большие чувства, умеренные страсти, скромные мысли». Важнейшими отличительными особенностями посмодернизма являются интертекстуальность и цитатность. Первое предполагает наличие связей между текстами в виде отсылок друг другу, что приводит к постоянному порождению новых смыслов, возникающих в процессе знакомства аудитории с материалом текста, но не имеющих «автора в привычном представлении». Второе является «одним из главных приемов постмодернистской поэтики, который базируется на переосмыслении», когда начинают иначе, более актуализировано по отношению к современности понимать «старые догматы» и «старые непререкаемы истины» [11, с. 297–299]. При цитировании постмодернисты, безусловно, не могут игнорировать библейских текстов, которые на протяжении веков являются «средством духовно-культурного развития общества» [5, с. 76] и «источником развития литературы и культуры» [2, с. 29]. Литературоведение изучает «цитаты из Библии, библейские реминисценции и аллюзии, встречающиеся в произведениях писателей» [5, с. 77].

Для современной «постмодернистской традиции типично такое обращение к традиционным, устоявшимся в культуре образам, при котором их семантика кардинально меняется, в результате чего образ становится своего рода «перевертышем» [4]. Например, в пьесе «Розенкранц и Гильденстерн мертвы» Том Стоппард используетсложную систему христианских символов. В полной и краткой форме имен главных героев можно отыскать « целую серию символов». «Rosencrantz» – это «Rose» (роза) и «Kranz» (венок, венец)», а «Guildenstern» – «guilder» (гульден) или «gilt, gilded» (золоченый) и «Stern» (звезда). «В христианской традиции роза связывается с жертвенностью девы Марии и Иисуса Христа, звезда – с богоявлением» [4]. В результате постмодернистского перевертывания на первый план выдвигается мысль о предательстве и платы за него. За исполнение королевского приказа Розенкранцу и Гильденстерну в пьесе Шекспира обещана награда» [4].

Одним из персонажей романа Тома Стоппарда «Лорд Малквест и мистер Мун» является Воскресший Христос. В начале повествования автор подчеркивает, что это человек, но читателю все равно на память приходит Иисус Христс: «То был смуглый человек с густыми спутанными кудрями, переходящими в бороду, он боком сидел на осле, из-под его холщового одеяния торчали босые грязные ноги» [10].

«Действие романа начинается в Лондоне во время похорон сэра Уинстона Черчилля» [8]. Воскресший Христос появляется в тот момент, когда происходит «уход из жизни человека, олицетворявшего не просто «старую добрую Англию», империю – владычицу морей, над которой никогда не заходит солнце, но и весь прежний мир, тоже полный трагедий, но понятный и объяснимый» [3]. В полном соответствии с традициями постмодернизма, автор создает пародию на современное общество потребления, которое пресыщено и абсолютно бездуховно. Даже если случится второе пришествие Христа, ему

не поверят, поскольку слушком много музыкальных кумиров, кинозвезд, религиозных гуру в этом мире. Как и Иисус человек по имени Воскресший Христос едет на осле. У него «спутанные кудри» и «грязные ноги», и ему их приходится мыть самому. Никто в наше время не готов омыть ему ноги не то что слезам, как рассказывается в Евангелии: «Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла» (Евангелие от Луки 7:44) [6], но даже водой, хотя еще 2000 лет назад во время временя Тайной Вечери, Иисус преподнес урок смирения своим ученикам. Их волновал собственный статус, и никто не желал унизиться до омовения ног другому. Тогда Иисус « снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан (Евангелие от Иоанна 13:1–5) [6].

Воскресший Христос от усталости засыпает прямо на траве. Всем любопытно, почему человек спит на земле, но все проходят мимо: «Он проспал несколько часов, и, хотя мимо него прошло, глазея, много людей, никто его не потревожил» [10]. Когда он просыпается, весь продрогнув, среди окружающих не находится «доброго самаритянина», готового обогреть его [Лк. 10:25–37] [6]. В современном мире никому ни до кого нет дела, но все «озабочены тем, как они выглядят со стороны». Это важно и для Воскресшего Христа, и он, хоть и не совсем успешно, но пытается «соответсовать своему образу», «сочетая в разговоре с другими персонажами «библейские цитаты» «с в высшей степени разговорными словечками: «Я есмь альфа и омега. Так что попридержи язык» [8]. В романе упоминается и «бесплодная смоковница», которая подвергается видоизменению. В Евангелии сказано: «И вошел Иисус в Иерусалим и в храм; и, осмотрев все, как время уже было позднее, вышел в Вифанию с двенадцатью. На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал; и, увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек!» (Мк, 50 зач., 11, 11–23) [6]. В романе автор не использует глагол «взалкать», относящийся к устаревшей, книжной лексике, а приводит нейтральный синоним, который мы используем сегодня – «проголодался». Лишая текст поэтической возвышенности, Том Стоппард стремится подчеркнуть актуальность библейских событий и для наших дней. Он, будучи постмодернистом, насмехается, но делает это не с целью оскорбить, но заставить читателя задуматься. Господь проклял смоковницу не за отсутствие плода на ней, а за то, что Израиль, символом которого является смоковница, погряз в «непотребствах», превратил храм в вертеп разбойников. У Тома Стоппарда в романе упоминается не смоковница, а «фиговое дерево» как намек на выражение – «фиговый листок», т.е. «лицемерное прикрытие чего-либо постыдного, непристойного, а также лицемерная маскировка подлинных намерений или истинного положения дела» [9]. Иисус Христос въезжал в Иерусалим не на коне как завоеватель, а на ослике – символе мирного труда. Иисус держит в руках пальмовую ветвь, всех приветствуя и благословляя, а Воскресший Христос в лондонской суете теряется и забывает не только о необходимости прощать ближнего, но и об элементарных приличиях, ведет себя «непотребно». Пытаясь сдвинуть упрямого осла с места на перекрестке, он начинает «орать» и безжалостно «дубасить» его даже по «гениталиям». Забавно, что именно упрямая скотина, осел, проявляет «христианское смирение», чем трогает до слез: «Человек заплакал» [10].

В сценарии к фильму «Анна Каренина» (2012) Т. Стоппард создает еще один «перевертыш», еще раз возвращаясь к сцене очистки храма, когда Господь входит в Иерусалим [4]. Константин Левин разговаривает со священником после смерти брата Николая: «Levin Thank you, Father . . . and how much . . . ? He offers a handful of paper money. Priest At your benevolence. It is a custom, not a levy, Your Excellency . . . Jesus overturned the money-tables outside the temple, but . . . He shrugs and puts the money away, and returns to his soup» [12, с. 159, 160]. Это цитата из Евангелия: « И вошёл Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи

продающих голубей, и говорил им: написано, – дом Мой домом молитвы наречётся; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21:12–13) [6]. Спустя 50 лет Тома Стоппарда по-прежнему волнует вопрос о том , как совместить веру и служенье мамоне. Олег Янковский когда-то мечтал сыграть Каренина у Сергея Соловьева. Он сравнивал его с идеалистом князем Мышкиным: «Ведь все пучки страдания, которые в романе распределены между героями, они все сходятся в нем. Он самый страдательный и изуродованный, самый чистый персонаж этого романа. Ты знаешь, у меня такое впечатление, что он как бы в этой системе образов романа, он своего рода князь Мышкин» [1]. В фильме «Анна Каренина» по сценарию Тома Стоппарда единственный герой, который вызывает у зрителей глубокое сочувствие и сострадание, – это Каренин в исполнении Джуда Лоу. Л. Н. Толстой считал «Христа просто человеком» [Ореханов, 2010, с. 298]. «Христос Л. Н. Толстого – это и есть князь Мышкин, носитель идеи любви и сострадания, морального закона, последовательный и в какой-то степени решительный «непротивленец», который возможен и убедителен именно в Швейцарии, но абсолютно фантастичен в России, где обрекает на смерть (физическую и нравственную) всех вокруг себя» [Ореханов, с. 306]. Основываясь на наблюдении О. Янковского и выводах Г. Ореханова, можно сказать, что в фильме Том Стоппар предпринимает попытку создать еще один образ Христа – Каренина- Мышкина. Это опять человек, и он слаб. Он мог бы выжить лишь в особых условиях – в Щвейцарии или в Англии, но не в России, где он убивает своей нерешительностью и псевдосвятостью Анну, Вронского и калечит жизнь детей.

На протяжении веков библейские тексты были источником вдохновения для высокого творчества, и даже когда художники слова отказались от всего «грандиозного» и стали изображать «умеренные страсти», библейская тематика не потеряла своей актуальности в качестве дополнения к «их скромным мыслям» [11, с. 299].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Великжалина Анна, «Режиссер Сергей Соловьев: Мне говорили, что Янковский не может сыграть Каренина. Ну какая дура от него уйдет? Новая книга о любимом актере. Комсомольская правда, 19–26 апреля, 2018*
2. *Десницкий А. «Христианство. Настоящее. РИПОЛклассик, Москва, 2016, 336с*
3. *Колесников В. Лорд Малквист и мистер Мун мертвы https://vz.ru/culture/2008/9/3/203553.html (дата обращения: 30.04.18)*
4. *Концепция героя в драме т.стоппарда «розенкранц и гильденстерн мертвы» http://studbooks.net/768817/literatura/kontseptsiya_geroya_drame_tstopparda_rozenkrants_gildenstern_mertvy (дата обращения 30.04.18)*
5. *Копнина Г. А., Куликова Л. В. Фельде О.В., Шарифуллин Б.Я., Южанникова М.А. "Эффективное речевое общение» (базовые компетенции словарь-справочник), Красноярск, Из-во Сибирского федерального университета, 2012, 882 с.,*
6. *Новый Завет http://константиновохрам.рф/index.html*
7. *Ореханов Г. «Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников», Москва, Изд-во ПСТГУ, 2010, с. 696*
8. *Попова А. «Воскресший Христос от Тома Стоппарда» http://www.taday.ru/text/148993.html(дата обращения: 30.04.18)*
9. *Словарь крылатых слов. Plutex. 2004 https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/2871/%D0 (дата обращения: 30.04.18)*
10. *Стоппард Т. «Лорд Малквист и мистер Мун» https://librolife.ru/g1798600 (дата обращения: 30.04. 18)*
11. *Фадеев К. В. «Культурология. История мировой культуры и религии» Томск, Изд-во Том. гос. архит.-строит. ун-та, 2016.–460с.*
12. *Stoppard T. "Anna Karenina : Screenplay based on the novel by Leo Tolstoy", 2012, http://www.focusawards2012.com/scripts/AnnaKarenina.pdf (дата обращения: 15.11.2013).*

ЭВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ДРАМЫ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ XVI – НАЧАЛА XVII В.

И. А. Некрасова
Российский государственный институт сценических искусств
Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: nekrassova-inna@mail.ru

Литературная драма на библейский сюжет в рассматриваемую эпоху чаще всего именовалась «священной» (лат. drama sacra со многими жанровыми разновидностями: tragoedia sacra, comoedia sacra, comoedia tragica sacra и др.). Она оформилась в духовно-художественном контексте Ренессанса и Реформации, в открытом противостоянии средневековой религиозно-театральной традиции, и занимала весьма важное место в истории западноевропейского театра и драматургии с конца XV и до конца XVII столетия, не менее значимое, чем пьесы антично-мифологической тематики. Библейская драма на латыни и национальных языках была широко распространена во всей Европе и прошла в своем развитии ряд этапов; наиболее ценный для исследования период – это XVI и начало XVII вв.

К сочинению подобных пьес проявляли равную склонность и католики, и протестанты (лютеране, французские гугеноты). Единая для авторов и воспринимающей аудитории разных стран основа – Священное Писание – предопределила определенное сходство тенденций ее развития, что демонстрирует нам огромный сохранившийся материал. Нельзя не отметить, что интерес к этой, казалось бы, забытой теме особенно возрос в западном литературоведении и науке о театре в последней трети XX в. и не ослабевает до сих пор; однако на русском языке публикации пока крайне немногочисленны и почти нет переводов пьес. (Автором настоящей статьи опубликована монография [3] и ряд других работ, в которых рассматривается близкий круг вопросов.)

Принципиальное отличие литературной «священной драмы» от средневековых произведений на те же сюжеты заключено в осознанном авторстве: составитель мистерии просто инсценировал библейский текст страница за страницей, тогда как драматург с ренессансным мышлением выстраивал оригинальную фабулу, руководствуясь законами античной поэтики и собственным замыслом. Один из первых авторитетов в этом жанре, нидерландский гуманист, педагог и драматург Георгий Макропедий специально доказывал само право называть «фабулой», т. е. вымыслом, «нечто сакральное и священное» на том основании, что «…все то, что / В искусстве трактуется как трагическое и комическое, / Именуется поэтами фабулой» [8]. Часто авторским являлся уже выбор сюжета – редкого или же популярного в искусстве, сочленение частей, дополнение его историческим материалом или художественным вымыслом. Еще ярче авторская позиция выражалась в актуализации, в насыщении драмы политическими аллюзиями или тезисами религиозной полемики, наиострейшей в процессе Реформации. Так, в знаменитой трагедии «Иеффай» (ок. 1545) шотландского гуманиста и поэта Джорджа Бьюкенена прозвучали доводы актуальной для 1540-х гг. дискуссии между немецкими католиками и лютеранами на тему обетов [см. 9, с. 301–303]. Эмоциональную палитру подобных пьес могли определять – в зависимости от мировоззрения автора – и дерзкое свободомыслие, и искренний пиетет.

Ранний этап в истории библейской драмы (первая половина XVI в.) представляют опыты нидерландских гуманистов по созданию «священных комедий» на латинском языке по образцу комедий Теренция – самого популярного из античных драматургов в эпоху Ренессанса. Ученые латинисты, такие как В. Гнафей, Г. Макропедий, К. Крок и др. в своих пьесах, построенных по модели античной паллиаты и написанных классическим «теренцианским» стихом, стремились прежде всего к гармоничному соединению христианского и античного начал в духе идей Эразма Роттердамского. Сохраняя

глубочайшее почтение к своему источнику, они демонстрировали возможность воплощать на сцене образы Священной истории, преодолевая тем самым предубеждения тех, кто считал театральную игру опасным порождением язычества.

Первыми образцами творчески самостоятельного обращения драматургов с библейским сюжетом явились в ту эпоху две «священных комедии» об Иосифе в Египте. Пьеса Корнелия Крока (1635) давала пример максимальной концентрации действия вокруг одной темы – страсти жены Потифара к Иосифу, а в пьесе Макропедия (1544) событийный ряд, напротив, был расширен и дополнен не только новозаветными параллелями, но и реминисценциями из «Федры» Сенеки. Это были именно авторские пьесы, а не инсценировки в традициях средневековых мистерий.

В 1540-е гг. были напечатаны – впервые в истории театра – два объемных сборника неолатинских библейских пьес [4, 6], которые приобрели общеевропейскую известность и оказали влияние на развитие драматургии на живых языках.

Иной моделью библейской драмы (неолатинской и на живых языках), развивавшейся с середины XVI в., стала «священная трагедия» с опорой на Еврипида или на Сенеку. Трагедиографы избирали такие библейские сюжеты, где обнаруживались непреодолимые – для человеческого разума – противоречия, которые позволяли бы выстроить полноценный трагический конфликт. Трагическими героями становились, например, Иеффай, приносящий в жертву дочь (после Д. Бьюкенена этот сюжет интерпретировали драматурги многих стран, включая Польшу и Россию), или царь Саул, утративший благодать. Выдающуюся трагедию на эту тему («Неистовый Саул», 1572) создал в эпоху религиозных войн французский поэт, гугенот, Жан де Ла Тайль.

Существенно, что авторы лучших трагедий стремились передать всю глубину и сложность почерпнутого в Библии конфликта, раскрывая его в личностном аспекте и не прибегая к более привычному языку аллегорий. Так, Ла Тайль заставил своего Саула мучаться над неразрешимым вопросом: «О, сколь Провидение Его сокрыто от людей! / За то, что я был человечен, я испытываю гнев Его, / А за жестокость Он ко мне милостив!» [7, с. 30]. Здесь можно найти те особенности ренессансного восприятия Библии, о которых писал А. Ф. Лосев: «Художник Ренессанса знает все мифологические и символические глубины своих библейских сюжетов, но ему важно выявить чисто человеческую личность и показать, что все символико-мифологические глубины библейского сюжета вполне доступны всякому человеку, вполне соизмеримы с его человеческим сознанием и в познавательном отношении вполне имманентны этому сознанию, в какие бы бездны бытия они ни уходили» [2, с. 397].

Уже в 1530–1540-е гг. в странах Европы начала складываться такая область религиозной драматургии, как школьная (репертуар духовных учебных заведений). Пьесы библейской тематики составили ее значительную часть; особенно востребованы были они в немецких землях, принявших лютеранство, ибо получили одобрение самого М. Лютера, который усматривал в них достойные примеры христианского поведения. Не углубляясь в рассмотрение этого обширнейшего материала, отметим, что авторы школьных драм (педагоги) ставили перед собой в первую очередь дидактические и моральные, а не художественные цели. Но для истории театра особенно важна коммуникативная функция такой драматургии (школьный репертуар, особенно латинский, постоянно циркулировал в пределах системы), а также функция формирования зрительской аудитории. Школьные театры подчас действовали там, где не существовало никаких сценических традиций. Исполнение школярами драм на библейские сюжеты принималось публикой всех сословий и допускалось священнослужителями. В эту эпоху «понемногу распространяется утверждение, согласно которому сцена – это естественное дополнение кафедры: то, что она теряет в строгости обращения с понятиями, то она выигрывает… в действенности посредством создания образов, которые глубоко проникают в сознание зрителей», – утверждает современный французский исследователь Ж.-М. Валантен [10, с. 206].

Влияние учено-гуманистической и школьной «священной драмы» обнаруживается в XVI в. и в практике городских любительских и полупрофессиональных театров разных стран. В 1530–1560-е гг. библейские «трагедии» и «комедии» играли нюрнбергские мейстерзингеры во главе со знаменитым драматургом-башмачником Гансом Саксом [см. 1]. Среди его сочинений «Адам и Ева», цикл драм о царе Давиде, «Авраам, Лот, вкупе с Жертвоприношением Исаака» – многофигурная композиция, охватывающая целый пласт библейской истории, и, к примеру, обращение к такому редкому для искусства сюжету, как «Первосвященник Илий и его негодные сыновья». В пьесах Ганса Сакса, рассчитанных на восприятие со сцены городской публикой, зрелищные и игровые элементы, организующие действие, умело сочетались с «ученостью» и нравоучением.

Как ни удивительно на первый взгляд, но и в репертуаре профессиональных театральных трупп, которые формировались в последние десятилетия XVI и в начале XVII в. в Англии, в Испании, во Франции (еще раньше – в Италии) практически повсеместно обнаруживаю пьесы духовной тематики. К сожалению для историков, они не везде сохранились: например, английская библейская драма эпохи Шекспира в основном утрачена, известны лишь названия [см. 5]. Редкие образцы – «Давид и Вирсавия» елизаветинца Джорджа Пиля (ок. 1594) и совместная трагедия Роберта Грина и Томаса Лоджа «Зерцало Англии и Лондона» (ок. 1591), сюжет которой почерпнут из книг пророка Осии и пророка Ионы. Действие этой трагедии происходило в древней Ниневии, раскаявшейся в грехах и помилованной Господом, которая по замыслу авторов должна была послужить «зерцалом» для современной им английской столицы. Произведение имело большой успех: эффектное зрелище соединялось с пуританской публицистичностью, серьезные сцены, согласно практике театра той поры, перемежались комическими интермедиями.

В целом можно сказать, что библейская драма, создаваемая профессиональными драматургами для профессиональных актеров, подчинялась общим законам и стилистике театра своего времени и при этом отвечала духовным запросам своей аудитории, была отчетливо актуализированной. В Англии рубежа XVI–XVII вв., в период острейшего противостояния между пуританами и театром, подобные пьесы создавались, в значительной мере, как ответ на обвинения в аморализме и призваны были «облагородить» образ театра в общественном мнении.

Библейская драма занимала свою нишу в репертуаре испанских профессиональных трупп «золотого века», хотя уступала в популярности другим религиозным театральным жанрам – «комедиям о святых» и аллегорическим «священным действам» (ауто сакраменталь). В конце XVI – начале XVII в. великий драматург и реформатор испанской драматургической системы Лопе де Вега придал библейской драме форму, соответствующую условиям спектакля своего времени. Три акта, стихи, динамично развивающаяся интрига, обязательный элемент сверхъестественного («видения», явления ангелов, сопровождаемые музыкой) и эффектная развязка. Унифицирующий подход в какой-то мере лишил библейскую драму особого статуса: на испанской сцене это один из многих видов театральных зрелищ, востребованных публикой.

Библейские драмы Лопе де Веги созданы на те же сюжеты, что были популярны у авторов других стран («Страдания Иакова», «Преследуемый Давид», «Сотворение мира и первое грехопадение человека» и мн. др.). Но он позволял себе значительно больше вольностей в их интерпретации. Всюду, где это хоть в малейшей мере допускал источник, драматург нагнетал страсти, обострял отношения героев до трагизма, но в то же время находил повод для развертывания живописных картин празднеств, процессий, ритуальных действ и тому подобного, что делало более приемлемыми для зрителей развязки, предписанные Библией. В его «Похищении Дины» (1615–1622) много сценического времени занимало шествие сыновей Иакова через весь город с караваном, а также пышный городской праздник, на котором прекрасная Дина имела несчастье понравиться сыну местного царя. В финале сыновья Иакова, которые вырезали полгорода, мстя за сестру, по

указанию ангела спасались изгнанием, и вновь караван торжественным шагом двигался по сцене: красочное действо в какой-то мере переключало внимание зрителей с кровавых событий на дальнейшие пути библейских героев. Жанровые принципы в библейских пьесах Лопе де Веги неизбежно утрачивали однородность – трагическое переходило в возвышенно-провиденциальное, при этом доминирующей все равно оставалась атмосфера театрального празднества и свободной актерской игры.

Эти и многие другие произведения XVI – начала XVII в. дают представление о том, насколько богатой и плодотворной была история библейской драмы в литературном и театральном контексте, насколько значимыми для искусства являлись ее различные функции. В библейских пьесах, как и в религиозной живописи, отразились все достижения и все контрасты эпохи, острейшие идеологические конфликты и дерзания творческого духа. И даже если большинство этих пьес представляют сегодня лишь исторический интерес, изучение их восполняет важнейшие лакуны в нашем понимании общеевропейских художественных процессов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Герман, М. Исследования по истории немецкого театра Средних веков и Ренессанса / Под ред. И.А. Некрасовой. СПб.: Изд-во РГИСИ, 2017. 584 с.*
2. *Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения; Исторический смысл эстетики Возрождения. М.: Мысль, 1998. 750 с.*
3. *Кириенко, И.А. Религиозная драма и спектакль XVI–XVII веков. СПб.: Гиперион, 2013. 365 с.*
4. *Comoediae ac tragoediae aliquot ex Novo et Vetere Testamento desumptae. Basel: Brylinger, 1540. 708 p.*
5. *Connolly, A. Peel's "David and Bethsabe": Reconsidering Biblical Drama of the long 1590s. http://purl.oclc.org/emls/si-16/connpeel.htm*
6. *Dramata sacra: in 2 t. Basel: Oporin, 1547. T. 1 – 562 p., T. 2 –542 p.*
7. *La Taille J. de. Saül le furieux // Four Renaissance tragedies. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1966. P. 18–70.*
8. *Macropedius G. Omnes Georgii Macropedii Fabulae Comicae: in 2 t. Utrecht: H. Borculous, 1552. 862 p. [Издание без пагинации.]*
9. *Spijker W. van't. The ecclesiastical offices in the thought of Martin Bucer. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. XII, 508 p.*
10. *Valentin J.-M. L'école, la ville, la cour: Pratiques sociales, enjeux poétologiques et répertoires du théâtre dans l'Empire au XVII-e siècle. Paris: Klincksieck, 2004. 551 p.*

МАСТАЦКАЕ АСЭНСАВАННЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГА СЮЖЭТА ЎЗЫХОДЖАННЯ НА ГАЛГОФУ Ў РАМАНЕ УЛАДЗІМІРА КАРАТКЕВІЧА «ХРЫСТОС ПРЫЗЯМЛІЎСЯ Ў ГАРОДНІ»

Н. В. Якавенка
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі
Мінск, Беларусь
E-Mail: natayakavenka@tut.by

Раман «Хрыстос прызямліўся ў Гародні» быў напісаны ў 1965–1966 гадах на падставе прачытанага Уладзімірам Караткевічам запісу ў гістарычнай «Хроніцы Белай Русі…» каноніка Мацея Стрыкоўскага пра з'яўленне падчас праўлення Жыгімонта Першага самазванца, «который з лёгкості якой умысліў або рачэй з роспачы імя із зверхность Хрыста господа собе прыпісаў і прівлашчаў» [1, с. 9]. Запіс натхніў пісьменніка на стварэнне мастацкай гісторыі вандраванняў і незвычайных здзяйсненняў колішняга шкаляра Юрася Братчыка, якога пад страхам катаванняў і смерці езуіты прымусілі назвацца Хрыстом, а жыццёвыя калізіі складваліся паводле евангельскіх сюжэтаў. Так, сярод іншага, ілжэ-Хрысту давялося стаць збаўцам абяздоленых ад голаду, прыгнёту і несправядлівасці, выганяць гандляроў з храма, казаць нагорную пропаведзь і ўзысці на Галгофу.

Узыходжанне Хрыста на Галгофу – адна з найбольш драматычных евангельскіх і літаратурна-мастацкіх карцін. І, нягледзячы на трагікамічнасць рамана «Хрыстос прызямліўся ў Гародні», на іранічнасць аўтарскай манеры пісьма і гумарыстычнасць многіх эпізодаў, сюжэт узыходжання на Галгофу з'яўляецца вельмі драматычным і глыбока псіхалагічным. Яго варта падрабязна разгледзець у параўнанні з апісаннем, дадзеным у Евангеллі ад Марка (Мк. 15: 20–25).

Евангелле дае кароткую інфармацыю:

«І калі наглуміліся з Яго, знялі з яго багранiцу і апранулі Яго ў адзежу Ягоную; і выводзяць Яго, каб распяць яго.

І прымушаюць прахожага нейкага Сімана Карынеяніна, які ішоў з поля, бацьку Аляксандра і Руфа, несці крыж Яго» [2, с. 99].

У. Караткевіч не толькі адступае ад сцісласці аповеду, уласцівага евангельскаму стылю, але і адыходзіць ад фактаў, зафіксаваных у Святым Пісанні. З Юрася Братчыка не глуміліся і не пераапраналі яго, але катавалі да гэтага, калі арыштавалі; ілжэ-Хрыста павінны былі не распяць, а павесіць на крыжы; свой крыж ён мусіў несці сам:

«Прачыталі ад імя суда прысуд, у якім гаварылася пра здзек з царквы і замах рачонага Хрыста на сапраўдную веру, пра тое, што рачонага Хрыста магістрат, якому царква таго Хрыста аддала, прысудзіў (пры адным праціўніку, бурмістру Юстыну) пакараць, з хлуслівым сваім крыжам, літасціва і без праліцця крыві.

Латнік шліхтануў Юрася бізуном, каб лепей запомніў.

– Ясна, – сказаў той, ускідваючы на плячо цяжкі крыж. – Чаго б яны яшчэ пралілі? Кроў яны выпілі даўно, і з мяне, і з людзей.

І пайшоў па Узвозе ўгору. Вельмі-вельмі павольна. Цяжка было, дый спяшацца не было прычыны» [1, с. 470–471].

Тут, акрамя адзначаных адступленняў ад Евангелля, неабходна падкрэсліць яшчэ адну важную рысу мастацкага пераасэнсавання вобраза Хрыста – Юрасю Братчыку не ўласцівы ўседаравальнасць, цярплівасць у дачыненні да крыўдзіцеляў і пакорлівасць волі Бога-Айца. Як адзначае даследчык творчасці У.Караткевіча Анатоль Верабей, ілжэ-Хрыстос «кемлівы, знаходлівы, вясёлы, гарэзлівы, махляр і прытворшчык. Але адначасова гэта мысляр і

пакутнік, праўдашукальнік, народны абаронца і змагар. Страты, цяжкасці і няўдачы загартоўваюць яго» [1, с. 6]. У сюжэце ўзыходжання на Галгофу, у тым ліку ў працытаваным урыўку з рамана, заўважны ў характары Братчыка менавіта гэтыя рысы праўдашукальніка і змагара, загартаванага ў цяжкіх жыццёвых абставінах.

Важна таксама, што калі евангельскі сюжэт не мае апісання самога шляху Хрыста да Галгофы, то ў рамане гэтаму прысвечана некалькі псіхалагічна заглыбленых эпізодаў. Вось некаторыя фрагменты з іх:

«Цяжка ісці. Пот лье з ілба. Каб уторкнулі ў рот заткала, як прапаноўвалі, не ўзышоў бы. Гэта і прымусіла іх адмовіцца. <…> Цяжка! Вялізны крыж гне амаль напалам. Вось і канец камедыі, на ўдзел у якой яго сілком штурхнулі некалькі месяцаў назад.

<…> Твар ягоны быў амаль ля зямлі, і кроў з рассечанай галавы падала ў пыл.

Перад самым крутым пад'ёмам ён зноў спыніўся. Яму прыйшло ў галаву, што будзе і непрыгожа і ганебна, калі ён вось так, ніца схілены, амаль паўзучы, будзе ісці праз гэты разубраны, нахабна-сыты, варожы натоўп.

Хрыстос умацаваў ногі, напружыўся і ўскінуў крыж сабе на карак. Прытрымаў яго раскінутымі рукамі. Так насілі гакаўніцы разбойнікі і пастухі.

Выпрастаўся.

Пайшоў, вязнучы ў пяску» [1, с. 471; 474].

Як адчуваў сябе Ісус Хрыстос, ідучы да месца пакарання, можна толькі здагадвацца. У.Караткевіч праз гэтыя псіхалагічныя малюнкі выразіў свае меркаванні. Прычым не выключана, што такое мастацкае асэнсаванне і вобразнае адлюстраванне вельмі блізкія да той далёкай ад нашага часу рэальнасці.

Звернемся далей да Евангелля:

«І прыводзяць Яго на месца Галгофу, што значыць: "месца чэрапа".

І давалі Яму піць віно са смірнаю, але Ён не ўзяў» [2, с. 99].

З гэтым евангельскім эпізодам пераклікаецца наступны эпізод рамана:

«…Дыханне хрыпата вырывалася з горла ў асуджанага. Кроў і гразь капалі на адзенне, падсыхалі коркай на твары. Запалёныя вочы прыжмурваліся ад пякучага, нясцерпнага сонечнага святла. Нешта нібы молатам валіла ў вушы і чэрап. Плылі перад вачыма сляпуча-зялёныя і барвяныя колы. Бронзава-зялёныя, вялізныя мухі круціліся над абліччам, над рассечанай галавой, каля парэпаных вуснаў.

Басяцкі на гульбішчы ўсміхнуўся. Ён быў вопытны. Ён бачыў, што Хрыстос, што вораг вось-вось упадзе.

– Гэй, ілжэ-Хрыстос! – крыкнуў ён. – Папі!

І кінуў з гульбішча біклагу. Вартавы спрытна спаймаў яе ў паветры. Убачыў вочы Басяцкага і, з разуменнем справы, апусціў павекі.

– На, – працягнуў, не выпускаючы з рукі.

Юрась аблізнуў вусны. І тады вартавы хвастануў з біклагі яму ў твар. Братчык заплюшчыў вочы. З валасоў, з аблічча плыло, мяшаючыся з граззю і крывёю, чырвонае віно. Вусны Хрыстовы затрэсліся. <…> А вакол нарастаў і нарастаў рогат. Жарт спадабаўся лепшым людзям. Натоўп рагатаў» [1, с. 481].

У рамане, у адрозненне ад Евангелля, над Хрыстом глуміліся не перад тым як адправіць на Галгофу, а ўжо на месцы пакарання, і ад віна ён не адмаўляўся, бо яно не было сапсаванае смірнаю, але і не напіўся ў выніку здзеклівых паводзін катаў. Зрэшты, прапанаваць віно з дабаўленым туды рэчывам для бальзаміравання нябожчыкаў тое самае, што выліць яго ў твар.

Далейшыя падзеі Евангелле апісвае так:

«І тыя, што распіналі Яго, дзялілі адзежу Яго, кідаючы жэрабя на яе, каму што ўзяць.

Была ж трэцяя гадзіна, і распялі Яго» [2, с. 99].

У. Караткевіч працягвае свой аповед наступным чынам:

«Дзіўна, гэтая крыўда і гэты рогат нібы вярнулі Хрысту сілы. Хвіліна слабасці трывала нядоўга. Калі перасталі дрыжэць вусны, ён расплюшчыў вочы.

– Басяцкі! Лотр! Камар! – Голас гучаў хрыпата і шорхла і раптам нібы прарэзаўся, затрубіў, загрымеў: – Вы – антыхрысты! Вы – гніль! Я памру! Я выклікаю вас на суд Божы. Месяца не пройдзе, як мы сустрэнемся. Месяца! Месяца! І тады будзеце піць сваю чашу вы!

Пагроза была жахлівая. Рогат нібы адсекла. І ў цішыні, што ўпала раптам, пачуўся меладычны кароткі гук, нібы нехта крануў струну.

– Пі, – шапнуў Фама. – Пі першы. Да гэтага жарту я хацеў – не цябе…

<…> упаў на спіну мніх – каплан касцёла Дамініканцаў, сябра Лайёлы і яго аднадумец Фларыян Басяцкі. <…> Страла тырчала ў яго ў горле» [1, с. 482].

У адрозненне ад евангельскага сюжэта, ілжэ-Хрыста не пакаралі, бо сябры выратавалі яго і знішчылі карнікаў. Уладзімір Караткевіч не меў намеру стварыць дакладную копію Евангелля, узятыя ім для рамана многія евангельскія сюжэты маюць мастацкае пераасэнсаванне і адпаведнае таму пераасэнсаванню адлюстраванне. Неадпаведнасць Евангеллю апраўдана і тым, што галоўным героем твора з'яўляецца звычайны чалавек, які не па сваёй волі выконваў празмерна цяжкую для сябе, як і для любога чалавечага, а не Божага сына ролю.

Важна тое, што міжволі, малюючы карціны ўзыходжання ілжэ-Хрыста на замкавую гару Уздыхальню для смяротнага пакарання, пісьменнік даў чытачам магчымасць глыбей адчуць увесь трагізм узыходжання сапраўднага Хрыста на Галгофу. Увогуле, сваім зваротам да евангельскай тэматыкі і яе надзвычай яскравым мастацкім увасабленнем пісьменнік яшчэ ў савецкі атэістычны час скіраваў чытацкую ўвагу да Біблііі і падкрэсліў выключную важнасць постаці Ісуса Хрыста.

ЛІТАРАТУРА

1. *Караткевіч, У. Хрыстос прызямліўся ў Гародні : раман / У. Караткевіч // Прадм. А. Вераб'я. – Мінск : Беллітфонд, 2000. – 496 с.*
2. *Новы запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста / Пер. з грэч. Біблейскай камісіі Беларускай Праваслаўнай Царквы. – Мінск : Прынткорп, 2017. – 499 с.*

САМСОН ДЖОНА МИЛТОНА: БИБЛИЯ И ЛИТЕРАТУРА

И. А. Тульпе
Санкт-Петербургский государственный университет
Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: tulpe@spbu.ru

Раскрытие библейских образов в разных видах искусства и в литературе является давней темой исследований. Один из библейских героев, вызывавших интерес художников – Самсон. Широко известны музыкальные, живописные, графические, скульптурные произведения, созданные по сюжетам Книги Судей (13–16). В литературе крупнейшим произведением является трагедия Джона Милтона «Samson Agonistes» (1671) (в русских переводах «Самсон-воитель» или «Самсон-борец»).

Трудно переоценить воздействие Библии на художественную культуру и литературу многих стран мира. Особенно со времени распространения недорогих печатных библий переведенных с высокой латыни на народные языки. Переводы Библии на множество языков, рожденных различными культурами и обладающих различными лексическими возможностями определили многообразие прочтения оригинального текста. Здесь важна даже не степень усвоения христианства тем или иным народом, а то разнообразие аккультурации библейского содержания, способа его выражения. Поскольку речь идет о переводе не просто популярной книжки, а Священного Писания, то хорошо известные трудности перевода преодолевались со всей серьезностью, всем языковым ресурсом, призванным максимально «близко к тексту» передать слово Божие. Таким образом, сам процесс перевода делал библейские слова и события предметом интерпретирования. Что, в свою очередь, открывало дорогу для интерпретаций художественных. Сродни многообразию прочтения собственно Библии и разнообразие художественных интерпретаций сюжетов и персонажей.

Субъективное прочтение Библии стало особенно характерно для протестантской традиции, устанавливающей не только право, но и обязанность самостоятельного чтения Писания. Распространение английских переводов Библии, в том числе, версии короля Иакова (1611) позволило ей стать самой читаемой антологией первичной литературы. Переводы и доступность печатной Библии расширили для читателей репертуар повествований, не ограничиваясь теми, что были частью католического литургического цикла – то есть не были связаны непосредственно с историей спасения человечества.

Большинство событий и персонажей Библий являлись предметом богословской рефлексии и дискуссии. Не останавливаясь на этом специально, отмечу, что этот «вторичный» материал нередко влиял на восприятие первоисточника деятелями искусства.

История судьи Самсона, особенно отдельные сюжеты, оказалась выделенной искусством, но в контексте Книги Судей – это один из моментов повторяющегося цикла: народ, впадающий в грех нечестия и идолопоклонства, Бог наказывает многолетним угнетением; раскаявшись в грехе, народ получает избавление от ига через поставленного Богом защитника; за периодом жизни в благочестии следует новое впадение в грех.

Вспомним основные события жизни библейского Самсона. Бог предал сынов Израиля в руки филистимлян на сорок лет, поскольку они делали злое пред очами Господа (Суд. 13, 24–25). Самсон, сын Маноя из колена Данова, избран Богом для спасения Израиля. В решающие моменты жизни на Самсона нисходит «дух господень», дающий ему чудесную силу, с помощью которой Самсон одолевает любых врагов. Исполнившись «духа Господня», он раздирает «как козлёнка» напавшего на него молодого льва (Суд. 14, 6). Он никому не рассказывает об этом, равно как и о меде, обнаруженном позднее в трупе (основа загадки, ответ на который выпытала молодая жена, боясь мести со стороны гостей свадебного пира). Выполняя условия проигранного спора, Самсон, на

которого сошел Дух Господень, отправился в Аскалон, убил там тридцать человек и отдал их одежды разгадавшим загадку (Суд. 14, 19). Жена, посчитавшая его уход в «дом отца своего» разводом, выходит замуж, что дает повод Самсону «сделать зло» филистимлянам (Суд. 15, 3), уничтожив их урожай огнем. За это филистимляне сжигают жену Самсона и её отца, в ответ Самсон мстит им самим, перебив им голени и бедра (Суд. 15, 8). Вражеское войско вторгается в Иудею, чтобы поступить с Самсоном так, как он поступил с ними (Суд. 15, 10). Пытаясь спасти родину от опустошения, три тысячи иудейских посланников просят его сдаться. Самсон позволяет связать себя и выдать филистимлянам. Однако в стане врагов «сошёл на него Дух Господень, веревки стали как «перегоревший лен» и, высвободившись от пут, герой убил тысячу человек подобранной ослиной челюстью (Суд. 15, 14–16). Когда во время посещения блудницы в Газе, жители хотели убить его, Самсон вырвал городские ворота вместе с запором и на плечах отнес на вершину горы (Суд. 16, 1–3). «После того полюбил он одну женщину» (Суд. 16, 4) – филистимлянку Далилу (Далиду, по Синодальному переводу [1]). Подкупленная «властителями филистимскими», она трижды пытается выведать у Самсона источник его чудесной силы, но он трижды обманывает её. Наконец, устав от упрёков, Самсон «открыл ей все сердце свое»: от чрева матери он назорей божий, и, если остричь ему волосы, обет нарушится, сила покинет его, и он станет, «как прочие люди» (Суд 16, 17). Предательски остриженный, он чувствует, что сила отступила от него. «И не знал, что Господь отступил от него» (Суд. 16, 20). Враги ослепляют его, заковывают в цепи и заставляют молоть в доме узников (Суд. 16, 21). Желая насладиться унижением Самсона, филистимляне приводят его на праздник в храм Дагона, чтобы он забавлял собравшихся. Самсон, волосы которого уже отросли, с помощью поводыря оказывается у центральных столбов храма. Вознеся к Богу молитву, Самсон, вновь обретший силу, сдвигает с места два средних столба храма и сказав «Умри, душа моя, с Филистимлянами!» обрушивает здание на собравшихся, умертвив при смерти своей больше врагов, чем за всю жизнь (Суд. 16, 30).

Библейский Самсон – сильный, простодушный, не рефлексирующий, подверженный аффектам действователь, избранный Богом и водимый им. Что бы ни делал герой библейского повествования – это от Господа, который ищет случая отомстить филистимлянам (Суд. 14, 4).

Главное – внутреннее прозрение, осветившее и освятившее его последний подвиг, происходит в конце истории Самсона. Бог отвернулся от Самсона за отступление от обета. Когда его волосы отросли, Самсон полагается все же не на их силу, а на Бога: «Господи Боже! вспомни меня и укрепи меня только теперь, о Боже! чтобы мне в один раз отмстить Филистимлянам за два глаза мои» (Суд. 16, 28). Так в Библии, так и в трагедии Милтона. Но если в Писании финал завершает череду больших и малых событий, то у Милтона – это итог разворачивающейся внутренней борьбы. Неслучайно он назвал свое произведение «Samson Agonistes»: авторитетный толковый словарь английского языка Collins English Dictionary разъясняет слово agonistes как «человек, переживающий внутреннюю борьбу» [3]. События, описанные в книге Судей, в произведении Милтона не происходят одно за другим, а упоминаются как прошедшее, как повод для размышлений о свободе и ответственности, о человеке и Боге, о вопросе, который задает хор: «о Боже, что есть человек, что ты к нему так переменчив, так изменчив, таким тернистым краткий путь его творишь?» [2, с. 450].

Самсон Милтона возрастает духовно. В начальном монологе находящегося в плену ослепленного Самсона звучат отчаяние и непонимание причин случившегося с ним несчастья и унижения. Покой возможен лишь для тела, а от «мыслей-ос», искушающих прошлым (кем ты был и кем стал теперь), беспокойный ум избавиться бессилен [2, с. 432]. Но можно ли сомневаться в божьем обетовании?

В разговоре с отцом он просит того не роптать на Бога, поскольку сам повинен в своих несчастьях [2, с. 441]. Здесь же – противопоставление ценности простой мирной жизни (к чему призывает Маной, намеревающийся заплатить за освобождение сына выкуп) и

готовности испить судьбу до конца. В этом же ряду размышления о любви, предательстве и оправдании предательства, весьма убедительные в устах Далилы (у Милтона – жены Самсона): свой «злосчастный», а не злой, поступок она оправдывает и женским любопытством вкупе с женской же неспособностью хранить тайны, и желанием удержать мужа дома, чтобы он избежал грозящих ему смертельных опасностей, и наконец, «патриотический» довод – ради долга и веры – предать в руки правителей и жрецов врага, погубившего множество собратьев [2, с. 452–453].

Третий собеседник Самсона – филистимский богатырь Гарафа. Этот придуманный поэтом персонаж пришел посмотреть на готового сразиться с ним когда-то непобедимого Самсона. Но Гарафа не может принять вызов слепца. Для Самсона же желанный поединок – не единоборство силачей, а борение силы между Богом Израиля и Дагоном. «Дабы решить нам раз и навсегда, кто Господин вселенной – ваш Дагон иль Тот, кого я чту с моим народом» [2, с. 463].

Трудным для Самсона оказывается выбор, являться или нет на праздник Дагона. Первое решение – отказ (из-за запрета бывать на языческих праздниках). Хору, указывающему, что он, находясь в плену, все равно служил язычникам, Самсон отвечает, что он отрабатывал хлеб, а это не имеет отношения к вере. И меняет решение. Страдавший как от физической слепоты, так и слепоты неведения, Самсон исполняется внутренним светом [2, с. 479-480]. До этого хлопотавший о спасении сына Маной, узнав от вестника о подробностях гибели Самсона, возглашает, что нет ни времени, ни причин для скорби: Самсоном стал Самсон [2, с. 480]. Бог просиял в избраннике своем – звучит в финальном выступлении хора [2, с. 481].

Подобно тому, как каждая эпоха имеет свою Библию, так и в художественных произведениях отражаются интересы и вкусы создавших их времен. Литературная интерпретация, опираясь на конкретный библейский сюжет, может его расширять или сужать, выбирать акценты, пересказывать в духе существующих или складывающихся стилей, вбирать в себя судьбу и мировоззрение автора (об известной автобиографичности «Самсона-воителя» часто пишут исследователи творчества поэта).

Доступность Библии широким кругам читателей делает «библейскую грамотность» той основой, которая позволяет писателям и художникам, ищущим вдохновения в священной истории и библейских героях, широко использовать этот материал с уверенностью, что он знаком его зрителю и читателю, и что его произведение не будет простой адаптацией библейского текста.

Художественные интерпретации являются именно художественными, а не теологическими. Библейские сюжеты получают иное измерение, что не препятствует наличию в них религиозных идей или выражению в его импровизации религиозного мировоззрения автора. Раскрывая религиозную линию отношений человека с Богом, автор вносит собственное понимание этих взаимоотношений. Но и здесь время вычитывает – подобно восприятию других произведений искусства – свое и себя.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. М.: Российское Библейское Общество. 2010.*
2. *Джон Милтон. Самсон-воитель// Джон Милтон. Потерянный рай. Возвращенный рай. Другие поэтические произведения/ А.Н. Горбунов, составление, подготовка текстов, статьи, примечания. Пер. Т. Стамовой. М.: Наука. 2006. С.429–481.*
3. *Collins English Dictionary (https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/agonistes)*

БИОЭТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ В БИБЛЕЙСКОМ ТЕКСТЕ

О. И. Заздравнова
Харьковский национальный аграрный университет
А. А. Заздравнов
Харьковский национальный медицинский университет
Харьков, Украина
E-Mail: Turisst@meta.ua

К постижению сакрального источника можно подходить как со стороны его актуальности, так и со стороны выявления непреходящих существенно-смысловых «монад». В любом случае обращение к социокультурным, лингвистическим, психологическим, логическим формам понимания способствует формированию картины эдакого всеобъемлющего охвата изучаемого феномена, «демонстрирующего» себя в различных ипостасях.

Достигнутая широта постижения, закрепленная в соответствующих знаниях, не оставляет места для рефлексии относительно глубины и аутентичности этого постижения. М. Бубер констатирует: «Познавая, человек остается непричастен миру. Потому что знания локализуются «в нем», а не между ним и миром. Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела, ибо он никак этому не способствует, и с ним ничего не происходит» [2. с. 296]. При этом тенденция к сворачиванию материала постижения усиливается пропорционально специализации практической деятельности. В конце концов универсум сущего сужается до пределов непосредственных компонентов хозяйственной жизни. Именно в этих границах человек ощущает себя хозяином положения, ведет себя раскованно и уверенно, осуществляет жизненный цикл своих функций, упиваясь своим мнимым могуществом. Как здесь не вспомнить гоголевского Ивана Ивановича: «Господи, Боже мой, какой я хозяин! Чего у меня нет? Птицы, строение, амбары, всякая прихоть, водка перегонная настоянная; в саду груши, сливы; в огороде мак, капуста, горох...Чего же еще нет у меня?... Хотел бы я знать, чего нет у меня?» [4 с. 387].

Практика приобщения к Библии, демонстрируя свободу воли индивида, выводит последнего за рамки рационалистической рефлексии по поводу преходящих элементов социального бытия. Она имеет своим предметом постижение вечного, не подверженного каким-либо временным трансформациям. Отсюда следует, что назначением Библии становится обеспечение человеку выхода на высшие сущностные ценности и мира, и человека. Сущность потому и сущность, что она не может быть предметом обыденного созерцания, «здравого смысла» Выход на сущностные определенности возможен, как показывает интеллектуальная история человечества, или посредством рационалистической рефлексии, или же посредством аккумуляции духовного потенциала индивида. И если в первом случае сущность оказывается все-таки воплощенной («одетой») в понятийно-логические формы, прихватывающие от своих феноменов импульс текучести, временных трансформаций, то во втором случае, в состоянии предельного сосредоточения индивида имеет место непосредственное погружение в «материю» сущностного, несотворенного. В свое время Г. Галилей прозорливо заметил, что Библия учит не тому, как устроено Небо, а тому, как взойти на Него, как приобщится к вечности.

Христианство глубоко этично по своей сути. Любовь к Богу и ближнему – основной принцип христианского бытия. Между тем, биоэтика как система регуляторных норм и оценок деятельности человека с позиции сохранения жизни на Земле во всех ее проявлениях не только не противоречит христианским ценностям, но и органично вписывается в них, и описывает их. Христианская биоэтика существует, исходя из «… представлений о жизни как бесценном даре Божием, из неотъемлемой свободы и

богоподобного достоинства человеческой личности…» [5, с.73]. Смысл человеческой жизни в христианской этике имеет нравственную направленность, связан с принципом любви, со служением ближнему. Очевидна типологическая близость христианской и медицинской профессиональной этики: врачевание по своему смыслу и назначению есть «делание добра» – спасение жизни из милосердия и человеколюбия [7, с.42].

Вербальные конструкции Библейского текста буквально «просвечивают» через основные бинарные оппозиции Света и Тьмы, Добра и Зла, Жизни и Смерти. Все они – оппозиции явные, доступные если не на уровне чувственного восприятия, то хотя бы на эмпирическом уровне суждений и умозаключений. Так, чаще всего внимание и верующих, и исследователей привлекают Библейские бинарные оппозиции «практического разума», т.е. нравственные основы поведения индивида. Диапазон деяний христианина, руководствующегося высшими смысложизненными ориентирами, предельно широк: от принципа: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих Вас, благотворите ненавидящих и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» [1, Мф. 5: 44] до принципа: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери. и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» [1, Лук. 14: 26]. «Два полюса, которые в парадоксальности своей переходят друг в друга: если родители твои уводят тебя от истины – возненавидь их, если ненависть к врагу мешает увидеть Истину – возлюби врага своего» [3, с. 118].

Добро и Зло – центральные категории этики в целом, и биоэтики в частности. Но и в Библии, которая является одним из важнейших вневременных источников философского знания, идентификация (сущность) и соотношение Добра и Зла является фундаментальной традицией. Классические библейские заповеди «Не навреди», «Не убий» и т. д. остаются столпами сегодняшней биоэтики.

Происхождение добра и зла носит не внешний характер по отношению к человеку, это не силы вне его, человек является потенциальным носителем обеих этих категорий. Истоком же всего происходящего в нашем мире, всех социальных, финансовых, научно-технических проблем является духовное состояние души человека. Очень важно отметить, что нравственно человек может быть безупречен, т. е. его отношение ко всему сущему может быть предельно нравственно и безупречно, а духовное состояние, которое всегда первично по отношению к нравственному, может быть глубоко порочным, греховным [10, с.113]. Именно поэтому, чрезвычайно актуальны и глубоко биоэтичны библейские строки "Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и стремись к нему" [1, Петр. 3:11].

Христианство, как религия любви, происхождение смерти связывает с грехопадением дотоле бессмертных прародителей человечества. Смерть – это прежде всего наказание за грех, перенесенное на потомков и превратившееся в закон человеческого бытия. Этот закон действует на Земле для всех людей, но смерть открывает возможность личного бессмертия в единстве тела и души – в воскресении. Э. Фромм отмечает, что «Самым существенным фактом является глубоко укоренившаяся жажда бессмертия, которая проявляется во многих ритуалах и верованиях, направленных на сохранение человеческой плоти» [9, с. 112]. Надежда на вечную небесную жизнь, на личное воскресение после смерти зиждется на покаянии и молитвах к Богу о дарении спасения. Праведная жизнь становится реальным залогом для входа в Небесное Царство. Веками апробированный, но не всегда осознаваемый метод бинарных оппозиций, на котором базируется материал Библии, может быть применим и к постижению феномена смерти в системах гуманитарного знания посредством биоэтики.

Смерть, как процесс умирания, одновременно свидетельствует о конечности жизни и берет начало с момента рождения. Знание о неотвратимости смерти приходит значительно позже, когда человек начинает задумываться о наполнении своего земного существования, о целесообразности самой жизни. Другими словами, проблема смерти для индивида возникает в контексте поисков смысла жизни. «На пути правды – жизнь, и на стезе её нет

смерти» [1, Притч. 12, 28]. Поиск смысла жизни, а вместе с тем и смерти, как ее атрибута, дает возможность отрешиться от восприятия жизни как потока отдельных событий, и войти в жизненное пространство как в свое собственное обретение, уникальность которого образует для человека особую ценность. В Библии смерть рассматривается как переход к вечной жизни, к единению с Богом: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь.» [1, Ин. 5, 24].

Вместе с этим, христианская биоэтика абсолютно не приемлет эвтаназии, относясь к ней как к (само)убийству, прикрытому благими намерениями. Медицинская профессиональная этика, как компонент глобальной биоэтики не столь категорична. Она оставляет открытым вопрос, этично ли для врача согласие на осуществление эвтаназии. Биоэтика требует выработки определённого отношения человека к смерти. Медикализация современной культуры приводит к проблеме допустимости или недопустимости эвтаназии, как тихой «блаженной» смерти или как умышленного умерщвления безнадёжных больных. По определению видно, что эвтаназия – одна из острейших и противоречивых проблем биоэтики [6, с. 90].

Наряду с явными, существуют и скрытые бинарные оппозиции, выявляемые лишь в процессе глубокой рефлексии относительно смысловых и сущностных аспектов постижения Библейского текста. Главной задачей в этом случае становится выбор инструмента имманентного постижения текста Священного Писания. Именно здесь обнаруживается своеобразная оппозиция двух инструментов постижения сокровенного знания – Ума и Души. Термином «Ум» в данном случае обозначается «характеристика способности мышления и понимания», объединяющая рассудок и разум [8, с. 701].

Казалось бы, Библейский текст адресован людям, обладающим Умом, людям, способным мыслить в рамках определенных правил связи суждений и умозаключений, в рамках логики движения мыслительных форм. Но этот, несомненно атрибутивный признак человека сразу же дает сбои, как только Ум сознательно ограничивает себя рамками рассудочно-аналитических суждений.

Адресат Библейского текста – Душа как пространство постоянных метаморфоз. Но познать себя Душа может лишь обратившись к Уму как к своему объекту созерцания, т.е через его посредство. В этом обращении к Уму Душа как бы покидает свое прежнее состояние и возникает в ином, чтобы достичь определенного единства с объектом, уподобляясь ему. Без этого невозможно созерцание Душой умопостигаемого, с помощью чего Душа лишь и может знать себя. Отсюда и множественность постоянной изменчивости Души. Она всегда другая. И в этом состоит сущность дискурсивного мышления, в котором выражается деятельность Души, не способной, в противоположность Уму, мгновенно постигнуть объект во всей его целостности, многообразии и полноте. Благодаря этому Душа становится посредницей между умопостигаемым миром сущности и чувственным миром, являющим себя в пестрых формах бытования.

Через обнаружение и биоэтическую интерпретацию бинарных оппозиций при каждом повороте человеческой истории обнаруживаются новые смыслы Библейского повествования, и с позиций прогрессирующего знания перед человечеством открываются новые пласты в постижении веры, истины, добра, справедливости. Поэтому бинарные оппозиции, органически пронизывающие текст Божественного Откровения, при их обнаружении нуждаются в интерпретациях, исходящих из сложившихся на данный момент ментальных установок. Не выходя за рамки данного Библией смыслового пространства, осмысление и интерпретация, как герменевтическая практика, приумножают его смыслы, выполняя своеобразную смыслогенерирующую функцию. Расширяется весь массив смыслов бытия и мира, и человека в мире. Следовательно, Божественное Откровение принципиально отличается от культурно-исторических памятников, смысл которых задается раз и навсегда.

Таким образом, Библия выступает как открытая концептуальная система, предлагающая биоэтические критерии оценки реальных и виртуальных помыслов людей, их деяний с позиции Добра, Истины, Справедливости, Души.

При этом, данная оценка не зависит ни от возраста, ни от образования, ни от пола, ни от национально-расовой идентичности. Библейский текст, предстающий в системах координат научного и философского знания, заключает в себе необъятный потенциал прогноза событий и биоэтических установок, учет которых, несомненно, будет способствовать выбору надежных векторов эволюции человеческого бытия. Человек сам выбирает то, что для него наиболее истинно, необходимо и убедительно. Но главным для него остается вопрос выбора надежного средства ориентации в мире преходящих и вечных ценностей, в мире бинарных оппозиций нравственных, духовных, социальных и материальных формообразований.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2007. – 1296 с.*
2. *Бубер, М. Я и Ты. / М. Бубер // Квинтэссенция. Философский альманах 1991. М.: Политиздат, 1992. – С. 294–370.*
3. *Гнатюк, Л. В. Сознание как энергетическая система. Введение в философию настоящего / Л.В. Гнатюк. – Сумы: Университетская книга, 1999. – 400 с.*
4. *Гоголь, Н. В. Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем. / Н.В. Гоголь. В кн.: Вечера на хуторе близ Диканьки – М.: Худ. Лит-ра, 1982. – С. 373–419.*
5. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОВЦС Московского Патриархата.– 2000. – №8. – 80 с.*
6. *Свиридов, А. С. Эвтаназия как медико-социальная проблема / А.С.Свиридов // Научно-медицинский вестник Центрального Черноземья. 2015.– № 60.– С. 87–91.*
7. *Силуянова, И. В. Христианский смысл жизни как мировоззренческая основа решения этических проблем современных биомедицинских технологий / И.В. Силуянова, Е.В. Алёхина // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки».– 2011.– № 1 .– С. 40–52.*
8. *Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.*
9. *Фромм, Э. Иметь или быть. – М.: Прогресс, 1986. 238 с.*
10. *Чернова, Г. Р. Представление русских православных философов о добре и зле / Г. Р. Чернова, М. Е. Буленкова // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. – 2016.– № 2 (244). – С. 105–115.*

СЕКЦИЯ 4
БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ КАК ПРОИЗВОДНЫЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

А. В. Данилов
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: religion@tut.by

Попытаемся проанализировать религию с помощью философского синтеза, т.е. рассмотрим религию как целое и подойдем к ней в свете первичных философских категорий. Так как религиозная природа человека – не случайная черта, то религия принимает участие в особом паломническом характере человеческого существа. Чтобы прояснить суть этого утверждения мы должны выявить изначальные метафизические категории, в свете которых мы сможем увидеть сущность человека и, следовательно, собственную природу религии.

Человеку свойственно религиозное сознание, которое признает реальность Абсолютного Бытия, с которым оно себя соотносит с помощью смыслополагания. Соответственно и все религии тем или иным образом принимают условие реальности Абсолютного Бытия: Бог (Абсолют) есть единственное Бытие, а все другие (относительные бытии) суть настолько бытийствующие и реализующиеся, насколько они участвуют в Нем, причастны Ему. Исходя из этого, они есть и могут быть лишь с Ним, через Него, в Нем. Каждое существо – лишь искра, луч, часть, образ, явление Его.

Мы не можем не использовать определенной религиозно-философской терминологии, не можем не ограничивать глубину анализа культурным контекстом европейской цивилизации, но будем надеяться, что большинство специалистов в религии согласятся с тем, что будет здесь подразумеваться, если они переформулируют эту проблему иным образом или изложат ее с другими интенциональными акцентами. Несложно, например, заметить, что даже такая «атеистическая религия» как буддизм тхеравады согласится с тем, что мы намереваемся сказать, хотя она должна будет использовать совершенно иную терминологию и модели. Буддизм будет говорить не о «Боге», «Бытии» или «Участии», а об «Абсолюте», о «пустоте», о «чистой последовательности», о «состояниях сознания» и т.д.

«‘Мы еще не есть бытие’, – сформулирует христианин. Он будет подразумевать этим, что наше существо – действительное становление и мы есть то, чем мы становимся быть, т.е. наше бытие – это становящееся бытие или бытие становления. ‘Мы есть еще не бытие’, – переформулирует индуист. Это будет означать для него, что наше бытие – только Брахман (Абсолют): поскольку мы есть, мы есть Брахман, и поскольку мы еще не Брахман, мы еще не Бытие. ‘Мы еще есть небытие’, – уточнит формулировку буддист. Под этим он понимает, что бытие или становление нереальны (майя), реально лишь чистое несубстанциальное ‘еще’, которое в сущности есть ‘ничто’. Итак, религии представили нам три модели понимания Бытия и отношения к нему человека: человек есть ничто, человек есть еще не бытие, человек еще не стал бытием» [2, с. 210].

Смысл человека S складывается из двух компонент: смысла его жизни и смысла его деятельности: $S \equiv SL \wedge SA$. Причем предельное целеполагание в контексте абсолютных ценностей (Z^W) составляет высший смысл жизни человека (SL): $Z^W \equiv SL$, а промежуточное целеполагание в контексте относительных ценностей составляет смысл деятельности человека (SA), куда относятся смысл его повседневной активности, научной, производственной, политической деятельности и т.д. Смысл жизни человека является «главным законом его развития» [6, с. 32], организующим границы смысла его деятельности.

Смысл дологичен. Дологичность смысла жизни исследовал в своих произведениях Фёдор Михайлович Достоевский. В «Дневниках писателя» за 1877 год он пишет: «Разве не то же самое делаем мы, делал я, разумом отыскивая… смысл жизни человека? И разве не то же делают все теории философские, путем мысли странным, несвойственным человеку, приводя его к знанию того, что он давно знает, и так верно знает, что без того и жить бы не мог. Разве не видно ясно в развитии теории каждого философа, что он вперед знает так же несомненно, как и мужик Федор, и ничуть не яснее его, главный смысл жизни и только сомнительным умственным путем хочет вернуться к тому, что всем известно. Ну-ка, пустить одних детей, чтоб они сами приобрели, сделали посуду, подоили молоко и т. д. Стали бы они шалить? Они бы с голоду померли. Ну-ка, пустите нас с нашими страстями, мыслями, без понятия о едином Боге и Творце! Или без понятия того, что есть добро, без объяснения зла нравственного. Ну-ка, без этих понятий постройте что-нибудь! Мы только разрушаем, потому что духовно сыты. Именно дети!» [5, с. 241] Иными словами, если есть «непосредственная любовь к жизни», то «следует и понимание ее смысла» [6, с. 50].

Итак, во всех случаях существует некоторый человек X, обладающий предельной целью Z в контексте абсолютных ценностей W, и существует интенция X к Z в W. Тогда осуществление (актуализация) X есть функция от Z^W и именно религия претендует быть решением формулы $Z^W = \alpha(X)$. Человек может не понимать, но не может не обладать предельной целью, ибо он изначально встроен в единый комплекс разворачивающегося бытия. В то же время человек может не обладать или обладать абсолютными ценностями (т.е. значение W лежит в границах от $\varnothing$ до 1, где 1:= обладание истинными (конструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями, $\varnothing$:= отсутствие таковых или обладание ложными (деструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями).

Вопрос об истинных абсолютных ценностях – это вопрос мирового этоса и относится к сфере морали, как это выглядит в проекте Ганса Кюнга. В нем тезисно озвучивается необходимость единого этоса для человечества в целом: «мир, в котором мы живем, имеет шанс выжить только тогда, когда в нем больше не останется места отличающимся, противоречивым и враждующим друг с другом этикам. Этот единый мир требует базового этоса; это единое мировое сообщество несомненно требует не унифицированной религии и унифицированной идеологии, а связующие и обязательные нормы, ценности, идеалы и цели» [1, s. 14]. В том случае, когда человек не понимает свою предельную цель осуществления, для него отсутствуют абсолютные ценности, но он имеет только относительные. Тогда за цель своей актуализации в бытии он принимает исключительно свою индивидуальность, во имя осуществления которой он стремится к свободе от всего и вся. Однако такая абсолютная свобода требует жертв, и в жертву приносится сам индивидуум: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут всё, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет» [4, с. 123].

Итак, человек тем или иным образом осознает высший смысл своей жизни, имеет его, и этот смысл определяет место человека как человека в бытии и является функцией осуществления для каждого человека, организует рамочные условия его жизнедеятельности, причем может быть только одно корректное решение этой функции

(при W=1), определенное антропологическим единством человека (единый способ становления в бытии):

$$\forall x(M(x) \supset \exists y(SL(y,x) \wedge y=\alpha(x)))$$
$$\forall x(M(x) \supset SL(\alpha(x),x))$$

Т.е. каждый человек смыслополагает осуществление (актуализацию) своей жизни. Этот процесс смыслополагания определяет экзистенцию человека.

Здесь M:= человек; SL:= смысл жизни человека; Z:= предельная цель; W:= абсолютные ценности; RB:= религиозное сознание; $=\alpha(x)$:= осуществление (актуализация) x.

Вопрос о высшем смысле жизни человека, т.е. о предельной цели осуществления и абсолютных ценностях, является религиозным вопросом. Религиозное сознание конституирует *глобальный горизонт мировосприятия* человека посредством функции смыслополагания, а значит, задает человеку предельное целеполагание и абсолютные ценности в горизонте единства мира:

$$\forall x(M(x) \wedge \exists y\, SL(y,x) \supset RB(x))$$

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функцией для каждого человека, и существует только одно истинное решение этой функции:

$$\forall x(M(x) \supset \exists y\, SL(y,x)),\ \forall x(M(x) \wedge \exists y\, SL(y,x) \supset RB(x)) \rightarrow \forall x(M(x) \supset RB(x))$$
$$\forall x(M(x) \supset RB(x,\alpha(x)))$$

RB(x,y) := *x* имеет религиозное сознание об *y*.

Т.е. каждый человек имеет религиозное сознание об осуществлении (актуализации) себя.

Но решение этой функции, для того чтобы быть воспринятым человеком, должно быть выражено в понятных ему формах некоторой культурно-исторической подосновы (обычно его родной). Поэтому решение смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функции религиозного сознания представляется в культурно-исторических формах, и это представление человеком своих предельной цели и абсолютных ценностей в конкретной культурно-исторической форме есть его религия (R):

$$\forall x[RB(x,\alpha(x)) \supset \exists z(KF(z) \wedge D(z, \textit{что}\ RB(x,\alpha(x))) \wedge R(\textit{что}\ D(z, \textit{что}\ RB(x,\alpha(x)))))]$$

KF:= есть культурная форма; D:= выражать; R:= быть религией.

Если некто *x* обладает религиозным сознанием о своем осуществлении (актуализации), то существует некоторая культурная форма *z*, которая выражает, что он имеет религиозное сознание о своем осуществлении, и религия есть то, что *z* это выражает. Т.е. религия является выражением религиозного сознания в некоторой культурной форме. Из сказанного следует, что *для религиозного сознания существует как минимум одна культурная форма, в которой оно может себя выразить*. Иными словами, религиозное сознание организует культурную форму. Т.е. и *культура и религия одновременно являются производными религиозного сознания*. Религиозное сознание облачается в некоторую культурною форму и представляет себя социуму в образе религии.

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функцией для каждого человека, которое представляется в некоторых культурно-исторических формах, именуемых религиями. Итак, есть единство (антропологическое) религиозного сознания и многообразие религий, в которых оно себя контекстуально (культурно и исторически) представляет.

Иначе говоря, религия – это фундаментальная составляющая человеческого существа. Она зависит не только от природы человека, но также и от предельной цели осуществления человека, т.к. сам человек полностью зависит от нее. В религии под предельной целью понимается нечто абсолютное, в основном именуемое Богом. Это означает, что антропологическое изучение религии не будет полноценно, если мы будем отделять природу человека от Бога, рассматривать человека как автономное существо лишь с внешним или внешне-онтологическим отношением к Богу. Это приводит нас к выводу, что природа религии зависит не от автономной природы человека, но от его онтономической структуры как бытия в Боге, с Богом, посредством Бога. Или иными словами, сущность религии принципиально зависит от природы Бога, и религия есть метафизический фактор человека.

Так как человек – не Бог, но имеет собственную и специфическую природу, абсолютно зависящую от Бога (что заложено Богом в характере тварности), и так как Бог неисчерпаем человеком только внутри человека, но более есть рядом с человеком и сверх человека, то религия обладает типичной чертой полярности, характером моста, опирающегося с одной стороны на природу человека, а с другой стороны на природу Бога.

Религия первично зависит от абсолютного, потому что человек есть ни что иное, как конкретно организованное отношение к абсолютному. Это отношение познаваемо настолько, насколько возможно изучение самого человека. Но мы должны понимать, что человек – только одна из систем комплексной ситуации мира. Поэтому религия обладает характером полярной зависимости от обоих: именно от природы Абсолюта, открывающейся в воле Божией, и от природы человека, свидетельствующей о себе в ответе на эту волю.

Предполагаемый в религии опыт откровения требует интерпретации и языка символов, если он не намерен остаться немотствующим, а должен быть передан другим. Так как каждый человек всегда живет в некоем сообществе других людей, создавшем собственную систему коммуникации, то он использует ее для различения и интерпретации религиозных событий. Религиозное откровение должно воплотиться в конкретном языке и облачиться в определенный наряд конкретной культуры. Оно также должно быть выражено в формах, понятиях или образах с определенным конкретным историко-социальным значением.

С другой стороны, сам пророк или провидец не сможет воспринять, понять, а затем передать содержание откровения или видения, если оно никак не будет связано с контекстом культуры, в которой оно происходит, т.е. если оно будет обладать характером историко-культурной независимости. Провидец не может воспринимать и передавать своей социальной группе нечто абсолютно несостыкуемое с контекстом его исторической культуры. Прежде чем откровение или видение преобразуется в религиозное провозвестие и будет передано окружающим, оно должно подвергнуться языковой обработке. Так как провидец не может передать свое видение визуально, он перемещает его в другую, языковую плоскость представления. Итак, он должен задействовать ментальные формы и категориальный аппарат, которые работают в области культуры его сообщества.

Характерный пример социокультурной обработки материала откровения представляют собой виде́ния библейского пророка Амоса (VIII в. до н.э.) в «Книге пророка Амоса» (Ам.7,1 и далее; 8,1 и далее). Речь идет об одном ряде из четырех видений, все из которых выражают угрозу божественной кары. Однако в двух первых видениях кара отклоняется. Амос принимает там на себя классическую пророческую роль просителя, следовательно, он сам становится действующим субъектом внутри видения и желает отклонить кару. Два последних видения структурированы иначе: кара проводится в жизнь, пророк не старается активировать свои просьбы. «Очевидно, Амосу сообщены различные видения, в которых зафиксировано откровение о грядущих катаклизмах. Как только он получает и понимает эти видения, то осмысление откровения подталкивает его рассказать о них обществу и, тем самым, переформировать их в провозвестие кары. Итак, между

видением и провозвестием протекает интенсивный процесс рационального осмысления откровения в контексте социокультурного восприятия» [3, с. 216].

Однако, поскольку переживание откровения по своей сути уникально и не выводится логическим следствием из культурного окружения, то находящийся в распоряжении язык символов показывает себя несовершенным в попытке выразить происшедшее. Содержательный избыток события откровения, выделяющий его из цепочки всех прочих событий повседневности, не может поэтому найти себе равноценное выражение в обыденном языке.

Это объясняет два феномена, практически всегда проявляющиеся при непосредственном религиозном опыте: 1) он повергает человека в немоту пред лицом неслыханного, с которым тот сталкивается, 2) он формирует новые представления, выражающиеся в новых словах и понятиях. Впечатляющим примером первого являются мистики, а второго – родоначальники религий, причем нередко они идентичны друг другу. Также во всех религиозных традициях, несмотря на специфически сформированный язык совместимых между собой символов, налицо и такие образы переживания откровения, которые явно чужеродны традиционному языку этих религий, вводят зачастую в заблуждение и являются камнями преткновения, потому что они сообщают о таких религиозных установках, для которых прежде не существовало языковых средств. В наихудшем случае такие установки просто насильственно удаляются из институционализированной религии. В различном виде они вновь всплывают в истории ересей, которая, само собой понятно, не ограничивается лишь христианством. Сюда же относятся и сомнения, в которые часто впадают именно те, кого позднее почитают святыми. В такой перспективе эти сомнения приобретают некоторую убедительность.

Известнейший пример таких религиозных событий – проповедь Иисуса Христа. Он говорит о завершении и исполнении ветхозаветной иудейской веры: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5,17). Однако самопонимание Иисуса Христа практически неизбежно должно было быть воспринято массой верующих иудеев, в силу ригористичного понимания закона, как явное богохульство.

Если религия как символическая система культуры является результатом процесса интерпретации первоначального переживания откровения с помощью инструментария культуры определенного народа или конкретной социальной группы, то имманентный процесс развития конкретной религии становится, во-первых, понятнее, а во-вторых, наглядней. Ясно, что религия со своей стороны может стать культурной силой, формирующей практически все основные социальные и коммуникационные структуры. Несоответствие между первичным религиозным опытом и его вторичным культурным опосредованием создает творческое напряжение, постоянно проявляющееся в новых усилиях наиболее подобающим образом выразить религиозное исконное переживание и сохранить его в неискаженном виде. *Всякий удачный результат взаимодействия религии и культуры в контексте религиозного опыта оказывает влияние на социокультурные представления и установки*.

При этом не существует никакого абсолютного масштаба, т.е. критерий приемлемости результата их взаимодействия является переменной величиной относительно конкретного культурного (и религиозно обусловленного) самопонимания. Сложно отцедить религиозный опыт из врожденной ему культурной среды и соотнести его с другими событиями. Отсюда можно сделать обратное заключение. Почему определенные религиозные воззрения, обладавшие на предыдущей ступени общественного сознания безусловной значимостью, могут позднее утратить ее? Потому что действующую взаимосвязь между религией и культурой нельзя представить статично, она является динамическим отношением «давать и брать», «оказывать воздействие и испытывать его».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Küng, H. Projekt Weltethos. – München, 1990.*
2. *Данилов, А. В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Минск, 2004.*
3. *Данилов, А.В. Основы систематического религиоведения. – Минск, 2009.*
4. *Достоевский, Ф. М. Бесы. – М., 1990.*
5. *Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1877. Июль-Август // Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. – Т. 14. – СПб., 1995. С. 239–243.*
6. *Розанов, В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. – М., 1996.*

ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

А. И. Осипов
Институт подготовки научных кадров
Национальной академии наук Беларуси
Минск, Беларусь
E-Mail: philosophy1954@mail.ru

Культурно-историческая традиция – это своеобразная память народа, некий необходимый способ фиксации, закрепления и селективного сохранения определенных значимых элементов социального опыта, прошедших отбор, выдержавших проверку временем. Это универсальный механизм трансляции внутренне структурированного и аксиологически нормированного опыта, который обеспечивает генетическую связь, устойчивую преемственность в культурно-историческом процессе, приобщение к которому – необходимое условие национальной, групповой и персональной идентичности.

Отказ от культурно-исторических традиций своего народа ведет к разрыву преемственности, дестабилизации, дезинтеграции, кризису идентичности. Другая крайность – абсолютизация всех сложившихся социально-культурных форм жизнедеятельности народа. Поэтому необходимо как сохранение традиций, так и творческое развитие накопленного опыта. Сохранение означает не консервацию, а бережное отношение к традиции, уважительное отношение как к своей, так и к другим традициям, которое не исключает творческих новаций. Это дает возможность открытого продуктивного межкультурного диалога, результатом которого должно стать взаимообогащение, а не культурная колонизация, уничтожение, растворение, поглощение и т.п. Консервация же контрпродуктивна, закрыта диалогу, ведет к изоляционизму, отсталости, выпадению из мирового культурно-цивилизационного процесса. Консервация – неадекватная защитная реакция на перемены, ведущая к напряженности, конфликтам, фундаментализму.

Процессы социально-экономической и политической трансформации на постсоветском пространстве глубинным образом зависят от культурной традиции, которая выступает как некая духовная легитимирующая инстанция. Культурная традиция может или санкционировать, освящать социально–экономические и политические новации, или тормозить их, а то и вовсе отторгать, если последние не соответствуют ее «генетическому коду». Культурная легитимация, в отличие от политико-правовой, носит неинституциональный, неявный, неформальный характер, что совсем не означает, что такой легитимацией можно пренебречь.

Как бы ни пытались апологеты постмодернизма доказать торжество ценностей глобализации и неолиберализма, необходимо признать, что уважение к нравственности и великим духовным ценностям были и останутся непременным условием любых позитивных программ реформирования общества и успешного преодоления периодов кризиса и растерянности духа [2, с. 10].

В нынешнем кризисе России (да и не только России), как отмечает В. М. Межуев, наибольшее беспокойство вызывают даже не экономические трудности, а разрыв с той культурной традицией, которая побуждала русскую мысль искать формулу более достойной жизни, чем та, которая достигнута на Западе. Если потеряна вера в такую жизнь, никакая реформа не поможет преодолеть отсталость. Россия как бы обречена и догонять Запад, преодолевая собственную отсталость, и опережать его в тех пунктах, где он сам оказался в кризисной, критической ситуации. Можно говорить о наличии иных приоритетов и ценностей, отличных от западных. В самом общем виде они заключаются, видимо, в утверждении особого типа человеческой солидарности, не сводимой лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям. Единственно достойная

человека перспектива развития предполагает не отказ от гражданского общества и правового государства, а эволюционирование в сторону более всеобщих связей и отношений, лежащих в плоскости духовного, культурного и, прежде всего, морального бытия человека [5, с. 11–13].

Детище Запада – техногенная цивилизация, которая во второй половине XX в. вступила в новую фазу своего развития – постиндустриальное общество, стремительно превращается в информационное общество. Сама логика развития техногенной цивилизации привела к постепенной секуляризации культуры, доминированию научной, а затем и технической рациональности, (принципы технологичности, функциональности, инструментальности). Это привело к массовому производству, росту производительности труда и уровня жизни, господству потребительских стандартов и ориентаций. Все это вместе взятое привело к «выдавливанию» духовности из образа жизни западного общества. Цивилизация стала «поглощать» культуру. Дело в том, что технологичность может быть в лучшем случае нейтральной по отношению к духовно-нравственной сфере, а в худшем – подавлять ее. Об этом сейчас стали все настойчивее говорить как на Западе, так и в России.

Духовность – «материя» тонкая и хрупкая. Гедонизм, потребительство, сытость – антиподы духовности. Именно сытость, а не материальная обеспеченность. Последняя вполне может быть совместима с высокими устремлениями человека. А вот нищие, голодные, озлобленные люди вряд ли будут носителями духовности. Духовность в ее светском понимании – это устремленность человека к светлому и возвышенному, к тому, что лежит за пределами его витальных потребностей. Духовность – это выход человека за рамки своей животной природы, своего эгоизма и ограниченности. Иными словами, это выход из сферы быта, в сферу бытия, прорыв из узкоэмпирического, ограниченного мирка суетливой, повседневной событийности в бескрайние экзистенциальные горизонты человеческой бытийности, наполненной глубинными смысложизненными вопросами и ценностями.

Своеобразие восточнославянского менталитета в наибольшей степени проявлялось именно в этой жажде духовности, устремленности к высоким идеалам нравственной правды, справедливости, социального служения, которые основывались на фундаменте Православия. Историческая воплощенность, реализованность в прошлом потенциала православных традиций и ценностей в образе жизни и менталитете русского и белорусского народов – факт бесспорный. Но может возникнуть сомнение относительно того, насколько востребован этот потенциал в настоящее время. Нужно ли его актуализировать сейчас, в эпоху глобализации? Не будет ли такая актуализация помехой, препятствием для построения цивилизованного общества в постсоветских странах, стремящихся занять достойное место в мировом сообществе? Апологеты глобализации как раз и пытаются доказать, что культурно-исторические и религиозные традиции – это анахронизм, помеха от которой нужно как можно быстрее и без сожаления избавиться. На это можно ответить следующее. Да, действительно, культурно-исторические и религиозные традиции являются помехой на пути культурной унификации, которой чревата безудержная глобализация, понимаемая как вестернизация, а точнее как американизация. «Глобальная система массовых коммуникаций выступает мощным фактором нивелирования культурных различий. Ответом на наступление в XX и еще более в XXI столетиях является запрос на идентичность (национальную, религиозную, социально-групповую, личностную) [3, с. 13]. Приобщение же к традициям своего народа является необходимым условием сохранения национально-культурной самобытности, потеря которой равнозначна культурной катастрофе. Поэтому для сохранения своего лица, обретения идентичности, мы должны не отказываться от своего культурного и религиозного наследия, а актуализировать его.

Религиозный ренессанс, который имеет место в постсоветских странах, свидетельствует о том, что есть некие неистребимые глубинные экзистенциальные потребности человеческой души, уставшей жить в мире пошлости, цинизма и лицемерия. «Тяга к религии в качестве своеобразного ответа на проблемы и противоречия техногенной цивилизации связана со стремлением преодолеть фрагментарность и раздробленность

личности, столь характерной для «индустриального человека», с желанием обрести, таким образом, определенную целостность бытия. В возрастающем интересе к религии проявляется реакция на «холодную безличность научного знания», на жестокость технологического императива и экономического расчета, на абсолютизацию технократического сознания, в котором средства часто преобладают над целью, цель – над общечеловеческими ценностями, где укоренился инструментальный взгляд на человека как на программируемый, обучаемый компонент системы и объект разнообразных манипуляций [7, с. 41].

Многие люди, погруженные в водоворот повседневных будничных забот, вдруг обнаруживают свою несамодостаточность, уязвимость, незащищенность и начинают испытывать острую потребность обретения «онтологической безопасности» в единении с Абсолютом. Как отмечает Г. Я. Миненков, религия имеет дело с «вечным в человеке» и именно поэтому всегда присутствует в обществе и истории. Религия бессмертна, потому что говорит человеку о самом важном: о Боге, смерти, вечной жизни, смыслах, которые по ту сторону обыденности и прагматики временного существования. Религия не особая функция духовной жизни человека, а то, что задает глубину всех ее функций [6, с. 38].

Богатейший потенциал культурно–исторических и религиозных традиций и ценностей нашего народа является его исторической памятью, фундаментальным культурно-генетическим кодом, который не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности. Чтобы отдельный человек или поколение «вспомнили» о своей традиции нужно тактично и ненавязчиво «напомнить» им о ней, сформировать желание приобщиться к ней и помочь отыскать эту животворящую криницу. Основные усилия для решения этой архиважной проблемы должны быть сосредоточены в сфере образования и воспитания.

Воспитание – процесс сугубо антиэнтропийный, требующий систематических, напряженных усилий. Если пустить воспитание на самотек, то образование сведется к обучению и будет неполноценным. Знания об истории, культуре, религии своего народа, конечно, необходимы, но их недостаточно для воспитания личности. Вызывает тревогу наметившаяся в Беларуси и России тенденция сворачивания гуманитарного образования под предлогом обеспечения инновационного развития. Однако последнее не может быть осуществлено без всестороннего образованной личности. Если эти знания не задели глубинных струн души становящейся личности, если она осталась равнодушной к полученной информации, то она не ощутит эту культурно-историческую и религиозную традицию как свою, родную, в которую корнями проросла ее душа. Поэтому нравственный и гражданский долг педагогов, наставников не только правдиво, живо и интересно рассказать воспитанникам о своей культуре, но и ненавязчиво помочь им сформировать уважительное к ней отношение, что является необходимым условием приобщения к ней.

Эти и другие фундаментальные смысложизненные проблемы должны ставиться и решаться в процессе духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, в котором важную роль может и должна играть Православная Церковь с ее высоким авторитетом и влиянием. В актуализации богатейшего духовно-нравственного потенциала православных традиций и ценностей должно быть заинтересовано и государство, а не только Православная Церковь.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что, необходима система целенаправленных усилий образовательно-просветительского и воспитательного характера. Прежде всего, необходимо повышение уровня религиозной грамотности наших людей, который, к сожалению, остается очень низким. Именно религиозная малограмотность, доверчивость и неискушенность таких ищущих людей может сделать их легкой добычей «духовных разбойников». Человек может и не быть религиозным, но знать и уважать свою религиозную традицию он обязан, как культурный, образованный человек. Никакого навязывания религии, ее форсированного внедрения в систему образования быть

не должно. У человека есть право свободного и осознанного конфессионального самоопределения.

Эффективная система духовно-нравственного воспитания в рамках современного образования может и должна стать главным средством противодействия нетрадиционной духовности. В кризисные периоды и общество и отдельный человек начинают испытывать «острую потребность в самоиндентификации, т.е. в осознании новых жизненных реалий и осмыслении своего положения во вновь возникшей системе социальных координат» [4, с. 178].

Необходимо формирование духовно богатой и нравственно зрелой личности, которая может противостоять энтропийному, разрушительному воздействию хаоса, самостоятельной и критически мыслящей, устойчивой к внешним конъюнктурным воздействиям, сколь бы привлекательными и соблазнительными они не казались с точки зрения массовой культуры. Для нее характерны адекватность самооценки, глубина понимания смысложизненных проблем в контексте как личного, так и общечеловеческого существования. Жажда устроения земной жизни, достижение материального комфорта и благополучия, жажда власти, славы, богатства, успеха для такой личности никогда не будут приоритетными ценностями. Для нее вещное никогда не заменит вечного, а подлинность человеческой бытийности никогда не сведется к суетливой событийности. «Человек должен быть достаточно открыт к восприятию того, что несет ему современный мир, и одновременно быть способным защищать самые глубины своей жизни, сохраняя свою национальную, духовную, религиозную, культурную самобытность, а вместе с этой самобытностью сохраняя нравственную систему ценностей» [1, с. 182].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Быть верным Богу: книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом / [составитель А. В. Велько]. – 2-е изд. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2010. – 591 с.*
2. *Глобальный мир перед новыми вызовами : Сб. ст. / Редкол.: В.А.Астапенко и др. – Мн. : Нац. ин-т образования, 2002. – 88 с.*
3. *Захаров, А. В. Массовое общество и культура в России: социально–типологический анализ / А.В. Захаров // Вопросы философии. – 2003. – № 9.*
4. *Кузнец, А. М. Россия в поисках национальной идеи / А.М. Кузнецов // Вопросы философии. – 2002. – № 1.*
5. *Межуев, В. М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – №12.*
6. *Миненков, Г. Я. Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков : Соврем. прочтение: [Учеб.-метод. пособие] / Европ. гуманитар. ун-т. – Минск : ЕГУ, 2003. – 655 с.*
7. *Суперфин, Л. Религия в индустриальном и постиндустриальном мире // Вопросы экономики. – 1993. – № 8.*

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА

М. А. Можейко
Белорусский государственный университет культуры и искусств
Минск, Беларусь
E-mail: marina-mojeiko@yandex.by

Культура постмодерна, оформившаяся во 2-й половине XX в., – это культура торжества аксиологической толерантности, ибо программно основана на отказе от признания какой бы то ни было семантической или ценностной системы (научной теории, философского метода, политической доктрины, религиозного вероучения и т. п.) в качестве приоритетной. Это касается практически всех сфер современной культуры, не позволяя последней центрироваться вокруг какой-нибудь одной мифологемы, которая смогла бы выступить интерпретационной матрицей для всего содержания культурного целого.

Такую мифологему Ж.-Ф. Лиотар называет «большим рассказом» или «метанаррацией», а современную эпоху – эпохой «заката метанарраций». Идея «заката метанарраций» сформулирована Ж.-Ф. Лиотаром [1] на основе идей Ю. Хабермаса и М. Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии. На основании «дискурса легитимации» в той или иной конкретной традиции и оформляются, по Ж.-Ф. Лиотару, «большие наррации» («великие повествования»), задающие семантическую рамку любых дискурсивных практик в данной культуре. Ф. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о «доминантном повествовании» («коде»), который функционирует в соответствующей традиции как нерефлексируемая система координат, внутри которой «коллективное сознание» моделирует «в социально символических актах» свои «культурно опосредованные артефакты» [3, с. 20].

Ж.-Ф. Лиотар определяет допостмодернистскую культуру как культуру «больших нарраций», выступающих в качестве определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К «метанаррациям» Ж.-Ф. Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т. п.

В противоположность этому, культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую «открытость существования» (Ж. Батай), реализуемую посредством «поиска нестабильностей» (Ж.-Ф. Лиотар), «ликвидацией принципа идентичности» (П. Клоссовски), парадигмальным отсутствием стабильности. В этом отношении эпоха постмодерна – это эпоха «заката метанарраций», крушения интерпретационных матриц, претендующих на какой бы то ни было приоритетный статус (то есть воспринимаемых культурной средой в качестве предпочтительные – так называемых правильных). Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, а санкционированный культурной традицией (репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности – вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку.

Практически девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциальная) универсальность: как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью». В условиях тотально семиотизированной культуры такая установка оценивается постмодернизмом как естественная: уже на заре постмодерна Ж. Батай отмечает, что «затерявшись в ночи среди болтунов..., нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни».

Таким образом, постмодерн может быть определен как своего рода «недоверие к метаповествованиям» (Ж.-Ф. Лиотар): «великие повествования» распадаются на мозаику

локальных историй, в плюрализме которых каждая – не более, чем одна из многих, и ни одна из них не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Отвергая «все метаповествования, все системы объяснения мира», постмодернизм заменяет их плюрализмом «фрагментарного опыта» (И. Хассан). Идеалом стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия. Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа «мерцизма» К. Швиттерса в дадаизме) в универсальный принцип построения культуры.

Сосуществование в едином пространстве аксиологически взаимоисключающих друг друга различных культурных традиций порождает – в качестве своего рода аннигиляционного эффекта – «невозможность единого зеркала мира», не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой «метанаррации» [4, с. 54–69]. Ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе – нормативной и, наконец, единственно легитимной) метанаррацией. В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована традиция отказа от традиции.

В этой ситуации универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма: так, в частности, если модернизм характеризовался европоцентристскими интенциями, то постмодернизм, по оценке Ж.-Ф. Лиотара, задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях: «по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald’s, на обед – в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге» [5, с. 334–335].

Аппликируясь на различные предметные области, концепция «заката метанарраций», получает широкое распространение и содержательное развитие. При этом, специфицируясь в тех или иных предметных областях, данная концепция обретает новые – подчас неожиданные – черты.

Так, применительно к сфере религиозной веры концепция «заката метанарраций» получает аксиологически иную – весьма далекую от идеи эклектизма – аранжировку в трудах швейцарского теолога-модерниста Х. Кюнга. (Именно Х. Кюнг в 1962 г. был назначен папой официальным богословским советником на II Ватиканском соборе, однако результаты последнего его не удовлетворили, хотя и инспирировали появление ряда его богословских трудов: «Структуры церкви» (1962), «Церковь на соборе» (1963) и др.) В одной из последних своих работ – «Богословие для третьего тысячелетия» (1988) – Х. Кюнг предпринимает «новое путешествие к богословию всемирных религий», постулируя необходимость «нового понимания различных деноминаций и религий».

Это новое понимание должно основываться, по мнению Х. Кюнга, на преодоления фатальной замкнутости богословия «на прошлом», ибо современность ставит перед ортодоксальным богословом новые и гораздо более актуальные вопросы, чем те, которыми оно традиционно занимается «последние четыре столетия».

Х. Кюнг, интерпретирует историю христианства как смену парадигм вероисповедания, которые ставятся им в соответствие с большими наррациями. Современность в этом плане выступает эпохой заката больших нарраций, что предполагает снятие межрелигиозных коллизий и дает “новый шанс для религии” в смысле обретения ею адекватного места в плюрализме мировоззренческих парадигм [1, с. 63–76].

Анализируя плюрализм взглядов христианских богословов (в частности, рассматривая на примере концепции К. Барта расхождения между католической и протестантской теологическими системами), Х. Кюнг делает акцент не на фиксации различий (изначально полагая, что принятие искупительной жертвы Христа задает максимально возможную фундаментальность единства всех христианских церквей), но на поиске общности, – центральным вопросом для него становится вопрос: «не стали ли мы,

спустя 400 лет ближе друг другу на уровне богословия?». – В зрелый период своего творчества рамки постановки этого вопроса расширяются: главным для Х. Кюнга становится обоснование возможности веры, а именно – выбора в пользу веры в условиях современного культурного плюрализма.

Создавая теоретическую модель исторической эволюции христианства, Х. Кюнг полагает, что его история христианства (как и история любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с феноменом «метанаррации»: от «иудео-христианской парадигмы раннего христианства» – до «просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма».

Современность в этом плане выступает для Х. Кюнга эпохой «заката метанарраций» – в полном смысле этого слова: по его мнению, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, – возникающий «полицентристский мир» демонстрирует «радикальный плюрализм» как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что «пришел конец гомогенной конфессиональной среде».

С точки зрения Х. Кюнга, это не только предполагает возможность разрешения экуменистической проблемы внутри христианства, но и снятие межрелигиозных коллизий на основе «максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям».

Полагая предметом своего исследовательского интереса феномен «богословия для третьего тысячелетия», Х. Кюнг оценивает современность как максимально благоприятную культурную среду для того, чтобы индивид мог сделать выбор в пользу веры, и – более того – чтобы выбор этот был рациональным. Феномен «заката метанарраций», по оценке Х. Кюнга, не только дает религии возможность преодолеть узкодогматические межконфессиональные противоречия (за радикализм своих взглядов мыслитель едва не был лишен сана католического священника), но и, что значительно более важно, «означает... новый шанс для религии» в смысле нахождения ею адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм.

Именно в современной культуре с ее идеалом толерантности и отказом от непримиримости в выражении своих воззрений созревают условия для диалога различных мировоззрений. Именно в подобном контексте возможна вся глубина содержания описанной Мартином Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Бога, вскочили и бросились друг на друга, но поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: «Забыто!».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кюнг, Г. Религия на переломе времен // Arbor Mundi / Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – 1992. – Вып. II. – С. 63–76.*
2. *Лиотар, Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 140–158.*
3. *Jameson, F. The political Unconscious: Narrative as a socially symbolic Act.- Ithaca, 1981. – 296 p.*
4. *Lemert, C. Postmodernism is not What You Think. – L. – Oxford, 1997. – 185 p.*
5. *Lyotard, J.-F. La condition postmodrne: Rapport sur la savoir. – P., 1979. – 197 p.*

ИНТЕГРИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ В БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМНЫЙ АСПЕКТ

В. А. Одиноченко
Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины
Гомель, Беларусь
E-Mail: adzin28@gmail.com

Рассмотрение религии через ее функции является достаточно распространенным в белорусском религиоведении. Оно присутствует как в научных работах, так и в учебниках.

Например, в учебном пособии «Религиоведение» под редакцией М. Я. Ленсу, написанном коллективом известных белорусских авторов, называются компенсаторная, регулятивная, интегрирующая, мировоззренческая, нравственного воспитания, культурно-воспитательная и культуротворческая функции [7, с. 14].

В учебнике В. В. Старостенко «Религиоведение» они повторяются: компенсационная, мировоззренческая, коммуникативная, регулятивная, интеграционная, культуротворческая [8, с. 25].

В написанном нами учебном пособии «Рэлігіязнаўства» выделяются следующие функции «мировоззренческая, смыслообразующая, интеграционная, регулятивная» [1, с. 20].

Те же функции религии называют и российские авторы. Например, в учебнике «Основы религиоведения» под редакцией И. Н. Яблокова: «мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующее-дезинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая» [5, с. 82].

Интегрирующая функция религии определяется как «объединение своих приверженцев и превращение их в единомышленников в политических, моральных, экономических и других вопросах» [1, с. 20].

Проблема, на наш взгляд, состоит в том, насколько данный подход соответствует предмету анализа, а именно, религии, и, во-вторых, является ли он продуктивным в условиях современной Беларуси и какие аспекты сложившейся религиозной ситуации выявляет.

Прежде всего, принципиально важным является учет того обстоятельства, что рассмотрение религии с точки зрения ее функций имеет для последней внешний характер. В самой религии не ставится непосредственно задача объединения общества либо трансляции культуры. Каждая религия имеет свои цели и, как правило, они носят трансцендентный характер. Если говорить о христианстве, то церковь стремится служить миру, но четко отличает себя от него. Культура в христианстве рассматривается как результат человеческой деятельности, религия занимает в ней определенное место, но не сводится к функциям, которые ей можно приписать в рамках той или иной культуры.

Также следует отметить, что интегрирующую функцию религия последовательно выполняет только в моноконфессиональных обществах, либо в обществах, где приверженцы той или иной религии составляют очевидное большинство. Именно в них она может вполне обоснованно претендовать на роль духовного основания национальной культуры. Но значительная часть современных европейских стран, к которым принадлежит и Беларусь, являются поликонфессиональными, и это порождает проблему, во-первых, взаимодействия между представителями различных конфессий и, во-вторых, определения того, какая из них оказала влияние на культуру, а также степень этого влияния. Однако положение о том, что «интегрирующая функция выполняется в тех пределах, в которых признается более-менее единое, общее вероисповедание. Если же… в социальных группах и обществе имеются различные, противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию» [5, с. 83], не носит, на наш взгляд, обязательного характера.

В современной Европе выработаны эффективные механизмы взаимодействия между приверженцами различных религий.

Беларусь является поликонфессиональным государством. На начало 2017 года в ней зарегистрировано 3337 религиозных общин, принадлежащих к 25 направлениям.

Они неоднородны по своим типам. Есть направления, относящиеся к мировым религиям (христианству, исламу и буддизму), национальным (иудаизму), и есть новые религии (мормоны и кришнаиты) которые связаны с культурными ценностями страны происхождения. Также в Беларуси существуют достаточно значительные элементы дохристианских верований, условно обозначаемых как «язычество», которые проявляются в бытовой религиозности, а также элементах традиционной культуры.

Все они по-разному выполняют интегрирующую функцию. Язычество в силу своего ярко выраженного локального характера скорее разобщает людей, поскольку в нем есть четкое разделение на «своих» и чужих» богов. Поэтому князь Владимир, стремясь объединить государство, провел две религиозные реформы. Сначала, в 980 году, он попробовал создать единый пантеон богов восточных славян. Но в 988 году была принята совершенно новая религия, христианство, которое явилась мощным интегрирующим и культурообразующим фактором на наших землях.

В наибольшей степени интегрирующую функцию выполняют национальные религии. Самым известным примером этого является иудаизм. На протяжении длительного времени в условия диаспоры он объединял евреев.

Национальные религии являются неотъемлемым компонентом культуры того или иного народа и существуют только в ее рамках. Поэтому зачастую они даже не воспринимаются как религии, но как часть культурной традиции. Наиболее ярко это проявляется в японском синтоизме и китайском конфуцианстве.

Что касается мировых религий, то они обращаются ко всем людям, независимо от культурной принадлежности. Например, в христианстве существует принцип, согласно которому «Нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3, 11).

Несомненно, мировые религии объединяют людей, однако происходит это на основаниях, которые находятся за рамками установок той или иной национальной культуры. Поэтому мы можем говорить о христианской культуре, однако необходимо определить ее соотношение с национальными культурами.

Характерной чертой для Беларуси является относительно мирное сосуществование представителей различных конфессий. На наших землях были конфликты на религиозной почве, однако не было религиозных войн и масштабных преследований иноверцев, как это происходило у наших соседей с востока и запада.

В то же время, в истории Беларуси религия выполняла скорее дезинтегрирующую функцию. Объясняется это прежде всего ее промежуточным положением между Европой, в которой распространены католичество и протестантство, и Россией, культура которой во многом базируется на православии. Длительное время территорией Беларуси была ареной религиозного соперничества между Россией и Польшей, что служило разъединению народа. Об этом в начале XX века писали видные деятели белорусской культуры.

В годы атеистических репрессий межрелигиозные противоречия утратили свое значение. Более того, есть многочисленные примеры удивительного сотрудничества и взаимной поддержки православных и католиков в этот период.

В то же время в советском обществе по идеологическим причинам целенаправленно осуществлялось разделение людей по принципу «атеисты-верующие». Последние, хотя и считались советскими гражданами, рассматривались как маргиналы. Одним из следствий этого явилась сплоченность верующих, особенно это касается протестантов. Память о преследованиях и противостоянии им и сейчас является мощным интегрирующим фактором для религиозных общин Беларуси.

Проблема выполнения религией интегрирующей функции стала актуальной для Беларуси начиная с конца восьмидесятых годов прошлого века, когда стала налаживаться

религиозная жизнь в стране. На наш взгляд, эту проблему продуктивно рассматривать в категориях «вызова и ответа». Необходимо выработать основания для ее решения.

В настоящее время в Беларуси на официальном уровне религия рассматривается прежде всего как часть культурной традиции. По этому критерию выработано дифференцированное отношение к различным конфессиям. Белорусское законодательство исходит из «признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [2, с. 4].

В религиоведческой литературе достаточно распространенной является позиция, исходящая из наличия в Беларуси «традиционных доминирующих и недоминирующих, а также нетрадиционных» [3, с. 83] конфессий.

Но даже те религии, которые условно называются «традиционными», имеют различные традиции. Это относится не только к иудаизму и исламу, которые связаны с культурными традициями евреев и татар, но также к христианским направлениям, которые располагают в Беларуси наибольшим количеством общин (на начало 2017 г. православных – 1670, католических (вместе с греко-католичеством) – 510, протестантских – 1032 общины).

Отметим, что все христианские направления рассматривают себя как часть белорусского общества и подчеркивают свое уважение к национальной истории. Как пример этого можно привести отношение православной и католической церкви к празднованию в этом году столетия БНР [6].

С государством наиболее тесно взаимодействует Белорусская православная церковь. 12 июня 2003 года между ними было подписано соглашение о сотрудничестве. На его основе заключен ряд соглашений о сотрудничестве с министерствами и ведомствами Беларуси.

В тоже время политика белорусских властей направлена на налаживание взаимодействия между конфессиями. Например, 22 сентября 2016 г. состоялась встреча А. Г. Лукашенко с членами Синода Белорусской Православной церкви. На ней он высказал следующее пожелание: «Очень важно, чтобы православная церковь продолжила содействовать укреплению межконфессионального согласия в Беларуси, демонстрируя образец цивилизованных отношений» [4].

По инициативе Белорусской Православной церкви прошли три международные конференции, посвященные межрелигиозному диалогу: «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» (2007 г.), «Христианско-иудейский диалог: религиозные ценности как основа взаимоуважения в гражданском обществе» (2009 г.), «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы» (2011 г.).

Мы можем выделить два вида интеграции: во-первых, осуществляемой по принципу «мы-они». Эта интеграция также необходима, и она прежде всего служит внешнему самоопределению. Однако, на наш взгляд, этот вид интеграции имеет вторичный характер, поскольку отделяет нас от других, но не показывает, кто мы такие.

Второй вид интеграции осуществляется на основе общих свойств, в случае культуры – на основе ценностей. Общепризнано, что источником европейской культуры является христианство.

В этой связи, говоря о положении Беларуси между Европой и Россией, следует помнить, что русская культура по своему характеру является европейской. Также православие, католичество и протестантство имеют единое основание.

В Беларуси обсуждается вопрос о принципах интеграции приверженцев различных вероисповеданий. Называют такие как толерантность, плюрализм мнений, консенсус,

компромисс и т. д. Однако христианство базируется на своих собственных принципах, основным из которых является принцип любви.

Проблема интегрирующей функции религии в современном белорусском обществе становится более четко очерченной, если смотреть на нее с точки зрения организации трех основных христианских направлений.

Протестантство в организационном смысле являет собой яркий пример плюрализма. Поэтому в нем существуют самые различные подходы к решению актуальных проблем современности, например, женскому священству или однополым бракам. Резкие расхождения по этим проблемам внутри самих протестантских организаций порождает непримиримые позиции и, соответственно, дезинтеграцию.

Католичество с организационной точки зрения является единым. Каждый католик ощущает себя частью огромной церкви, объединяющей представителей самых разных культур.

В православии же существует пятнадцать автокефальных церквей, организованных по территориальному принципу. Православная церковь в Беларуси является частью Русской православной церкви. В настоящее время дезинтегрирующим фактором в ней являются те процессы, которые происходят в украинском православии. Безусловно, эта проблема вызвана политическими причинами, прежде всего, конфликтом между Украиной и Россией. Однако, следует отметить, что ситуация в Беларуси очень сильно отличается от украинской.

В заключении отметим, что религия осуществляет интегративную функцию через деятельность институтов, как религиозных, так и светских. В современной Беларуси она направлена на осуществление межрелигиозного диалога. Именно он, на наш взгляд, является одним из основных механизмов, обеспечивающих единство белорусского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адзіночанка, В. А. Рэлігіязнаўства : вучэбны дапаможнік / В. А. Адзіночанка. – Мінск : Народная асвета, 2018. – 239 с.*
2. *Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 6 ноября 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь, 2002 г. – № 123. – С. 4–15.*
3. *Карасёва, С. Г., Шкурова, Е. В., Шатравский, С. И. и др. Значимость религии в оценках религиозного населения Беларуси (по данным исследования 2012–2016 гг.) // Философия и соц. науки. 2016. № 3. С. 82–88.*
4. *Лукашенко рассчитывает на более глубокую вовлеченность церкви в социальные процессы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.belta.by/president/view/lukashenko-rasschityvaet-na-bolee-glubokuju-vovlechennost-tserkvi-v-sotsialnye-protsessy-211300-2016/ – Дата доступа: 19.04.2018.*
5. *Основы религиоведения Учеб./ Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И. Н. Яблокова.– М.: Высш. шк., 2001.– 480 с.*
6. *Протаіерэй Сяргей Лепін: Калі б не БНР, была б яшчэ пара-тройка абласцей на захад ад Смаленска [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nn.by/?c=ar&i=208689 – Дата доступа: 26.04.2018.*
7. *Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С.Яскевич, В.В.Кудрявцев [и др.] ; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. – Минск: Новое знание, 2003. – 446 с.*
8. *Старостенко, В. В. Религиоведение: учебник / В. В. Старостенко. – Минск: ИВЦ Минфина, 2008. – 288 с.*

ЕСТЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ БЮРГЕРСКОЙ ЭКОНОМИКИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В. Н. Усоский
Минский государственный лингвистический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: ususky@tut.by

Интеллектуальные достижения зрелой схоластики XIII–XVI вв. отражали процесс далеко зашедшей эрозии духовных ценностей западного христианства. Концептуалист Фома Аквинский (1225–1274) обосновывал необходимость использования в богословской традиции Запада языческого начала, отражавшего торжество человеческой плоти, прошедшей путь христианской персонификации. Познание Бытия человек начинает с наблюдения и осмысления внешних фактов. Рассудочная философия Нового времени жестко прочертила фундаментальное отличие религиозного факта от эмпирического факта, очистив последний от трансцендентного начала. Начало такому жесткому противопоставлению задал Фома в своей трактовке двойственной истины, разведя в противоположные стороны Богооткровенные истины веры и истины человеческого разума. Он придал истинам христианской веры и истинам ограниченного человеческого разума кощунственную равнозначность. Фома Аквинский учил: «Ничто не мешает иметь другое знание, опирающееся на свет откровения, о том самом, о чем трактуют философские дисциплины и что может быть познаваемо в естественном свете разума» [1, с. 10]. Паганизация католицизма привела к эклектическому смешению христианского чуда с языческим чудом, несмотря на то, что они построены на диаметрально противоположных началах, соответственно на творении Богом мира из ничего и естественном вечном существовании Космоса.

К XV в. процесс паганизации западного христианства зашел достаточно далеко. Это проявлялось в отделении от религии и церковного культа относительно самостоятельной сферы искусства и культуры, которое было пропитано мирским началом. Примером могут служить католические иконы, напоминающие скорее живописные картины, фривольное содержание поэзии вагантов и миннезингеров, пронизанные языческими мотивами рыцарские романы, пластичная языческая античность, представленная в скульптурах костелов. Например, барокко Бернини выражало «Экстаз» святой Терезы в костеле Санта-Мария дела Виттория, где эротика женской чувственности двусмысленно переливается в мистическую любовь к Христу [2, с. 454]. Философия Возрождения поставила человека в центр Вселенной, сделав главной ценностью общества достижение секуляризированной личностью внешнего мирского благоденствия. Восстанавливая в культуре Запада ценности позднего эллинистического язычества, Ренессанс стал с XIV в. формировать мировоззрение светского человека, который утрачивал смысл сакральных христианских святынь. В природе человека формировалось ядро имманентных ценностей, противостоящих трансцендентным ценностям христианства. После принятия римской церковью Filioque в 1014 г. и последовавшего за ним церковного раскола (1054 г.) языческое эллинистическое миропонимание стало из глубин католической догматики выходить наружу, где пионерами стали города как центры культуры. Ренессанс означал закономерную экспансию гуманистической традиции, разъедавшей западное христианство изнутри. Языческая пышность католического Рима при отходе от духовной аскезы била в глаза. «Энео Сильвио Пикколомини, один из гуманистов этого века (XV в.), писал, что “христианство – не что иное, как новое, более полное изложение учения о высшем благе древних”. Автор этого изречения стал впоследствии римским папой Пием II (1458–1464)» [3, с. 21]. Выделение некоторых объектов мысли в нейтральную сферу (интенциональность) относительно

субстанции Бога изменяло сам тип христианской рациональности. «Интенциональность поэтому является глубочайшим основанием для всего художественного. Последнее как будто бы никак не существует; с другой стороны, оно постоянно вещает нам о разных больших или малых идеях и конкретизирует их так, будто они реально существуют перед нашими глазами» [4, с. 211]. Интенциональность («intentio») – это нечто отличное от сущности вещи, она выражает двусмысленность вещи. Например, кровавые стигматы Франциска Ассизского (1182–1226), который усилием сознания и воли вызывал кровоизлияние и раны на теле, стремясь подражать Христу. Фома Кемпийский (1379–1471) сторонник духовного движения «Новое благочестие» написал популярную книгу «Подражание Христу» (1427), содержание которой представляло собой роман католика с Христом. Святость в католицизме стала двусмысленной, что глубоко прочувствовал протестантизм, отвергнув аскетический подвиг монашествующих и саму святость. Схоластическая философия вычленила мирское (имманентное) существование, обособив его от сакрального (трансцендентного) начала. Она формировала нейтральную зону специфических смыслов, с помощью которых опосредовалось взаимодействие мирского с сакральным. Философия номинализма сформулировала категорию интенциональности (нейтральности) существования мирского начала, которая выражалась в категории «естественный разум» человека. Мирскому существованию человека придавался статус обособленного самостоятельного начала, которое уживалось в своем Мiре как совокупности страстей вне трансцендентной сущности Творца. Схоластика, используя рационалистические методы катафатического богословия, пошла по пути арабской философии, введя категорию существования человека, которая отражала относительную самостоятельность от сущности Бога. «Различение сущности и существования восходит к арабской перипатетической философии. Оно было введено ал-Фараби и Авиценной с целью подчеркнуть случайность существования по отношению к сущности. У западных схоластов на это различение спроецировалось учение Боэция о quod est и esse» [5, с. 193].

Философия Возрождения стремилась природу естественного Божьего начала ретранслировать на человеческое естество. Для христианина корень рациональности лежит в надмирности и трансцендентности Бога. Потеря этой связи ведет к формированию переходной мирской рациональности, восторжествовавшей в эпохи Возрождения и Реформации. В процессе переворачивания христианских смыслов схоластическая философия использовала понятие *сверхъестественный,* содержание которого позволило выделить в жизни человека сферу *безблагодатного естества человека*. Этот термин отражал процесс формирования обмирщенной экономики бюргерских городов, из которой возникла собственно экономика как автономное и самодостаточное существование Мiра относительно сущности Бога. Град земной становился сферой существования становящегося *экономического человека*, все более погружающегося в Мiр как совокупность своих страстей. Августин жестко противопоставлял град Божий (небо) земному граду (аду), добро злу, истину лжи. Учение Августина было насквозь пронизано пессимизмом и катастрофизмом, который жил в душах римлян Западной Римской империи IV–V вв. Однако мироощущение людей XIII в. стало совершенно иным. Фома Аквинский ввел между градом Божьим и градом земным третий промежуточный элемент (natura, т.е. Мiр) – некую нейтральную зону смысла схожую на интенциональностью номиналистов. В соответствии с этим нейтральным понятием категории добра и зла, красоты и безобразия, истины и лжи были подвергнуты фундаментальным изменениям. Фома Аквинский вывел град земной из его погружения в ад, используя категорию нейтральности существования, которую вычленила западная культура.

Фома ввел термин сверхъестественное Божье начало, изменив трактовку категории Августина «естественное» как Божье начало. Он наполнил категорию «естественное» нейтральным смыслом, введя в нее греховное содержание естества человека. Возникла зона безблагодатной человеческой интенциональности, которая позволила сдвигать смыслы добра и зла в нейтральную зону. В том же смысловом поле мыслили и его оппоненты

(номиналисты). Фома Аквинский писал: «…совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло (Сумма теологии, I, q. 48, 2c)» [6, с. 840]. Совершенство Вселенной требует зла. Двусмысленная амбивалентность католицизма проявилась в диалектике взаимоотношений земного и небесного миров, где как и в языческом божестве с необходимостью находится источник зла. Лосев А. Ф. пишет: «Наконец, свое замечательное учение о форме Бонавентура (1221–1274) доводит до прямого оправдания зла, но, конечно, только с художественной точки зрения. По своей субстанции зло все равно есть зло, как бы мы его не изображали. Однако художественное изображение зла весьма полезно в том отношении, что оно оттеняет и углубляет красоту добра» [4, с. 165]. Далее Лосев А. Ф. добавляет: «… поскольку само зло, взятое не в своей субстанции, но в своем изображении (будучи «хорошо распределенным»), тоже прекрасно» [4, с. 166].

В православной традиции «естественное» имеет источник в Божьем трансцендентном естестве. Фома Аквинский изменил содержание категории «естественное» и стал относить ее к автономной природе человека, его естественному разуму, который даровал Бог «естественному» человеку. Именно в этой сфере человеческого естества возникает нейтральная зона мирской свободы, имеющей автономию от Бога. В этой точке перегиба смысла западного богословия начинается история экономики как таковой. Обмирщенность града земного обособленного от града Божьего, четкое противопоставление категорий добра и зла, истины и лжи в учении Августина зрелая схоластика пересмотрела, используя категорию интенциональность. Она отошла от учения Августина, сформулировав учение о естественной природе человека. Фома Аквинский утверждает, что благодать не разрушает природу, а предполагает природу, т.е. дает естественный разум человеку, открывая ему невиданные доселе возможности. Формально следуя традиции Августина, Фома переосмысливает его учение, в частности содержание категорий добра и зала, свободы и предопределения, смягчая действие неисповедимой воли Бога в пользу вызревшего естественного разума человека и самой природы (материи).

Августин считал, что благодать – это чистый дар Бога. Собственными усилиями человек не может стяжать ее, так как он низко пал в своей эгоистичной природе во зло. В основе падения человека лежит родовой грех первых людей. Исправление природы человека невозможно, ее раздвоенность на зло и добро преодолеть может лишь Бог своей неисповедимой волей, восстановив целостность человека. Фома Аквинский также учит, что благодать – это чистый дар Бога, однако он новаторски выделил сферу естества (natura), где человек автономен от Божьей благодати и может познавать автономно от Бога, создавая продукты своего интеллекта. Номиналисты также учили об обмирщенном существовании человека, доказывая, что естественный разум человека не способен познавать сущность Бога, однако познает эмпирический мир твари. Не отказываясь от учения Августина о предопределении, схоластика углубила дуализм между неисповедимой волей Творца и естественным разумом человека. Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот (1266–1308) учили о единой природе человеческого естества автономной от благодати Бога. Уильям Оккам (1285–1349) наносит сильный удар по интеллектуализму. «Но если Скот, как и большинство его предшественников, начиная с Августина, допускал прямое и реальное соответствие между человеческими представлениями и метафизическими сущностями, то Оккам напрочь отрицал такое соответствие. Реальны лишь конкретные, индивидуальные существа, а общие классы (Скот), умопостигаемые виды (Аквинат и Аристотель) или трансцендентные Формы (Платон) все это только концептуальные измышления, порожденные той самой первичной реальностью. Для Оккама «универсалия» была понятием, обозначавшим какую-либо представительную сторону реальной, конкретной индивидуальной сущности, но сама по себе не являлась метафизической сущностью. Отдельный, независимый порядок реальности, «населенной» универсалиями или Формами,

отвергался однозначно. Таким образом, Оккам приблизился к тому, чтобы окончательно изгнать всякие следы платоновских Форм из схоластической мысли: существует лишь единичное, любые же заключения относительно реальности универсалий – будь она трансцендентна или даже имманентна – ложны» [7, с. 171]. Радикальный номинализм и мистицизм XIII–XV вв. стали предвестниками Реформации, подготовив ее торжество. Средневековые номиналисты, борясь с реализмом и концептуализмом вместе с немецкими мистиками [Мейстер Эккхарт (1260–1327), Иоганн Рейсбрук (1293–1381), Иоганн Таулер (1290–1361), Генрих Сузо (1300–1365)] настойчиво искали внутренние критерии оценки человеком своих собственных мыслей и поступков в его автономном самосознании, открыв интенциональность (нейтральность смысла). В XIII–XIV вв. Д. Скотт и У. Оккам разрабатывали теорию естественного (позитивного) разума, с помощью которого исследовалась эмпирическая реальность в рамках Божьей Воли, Которая неисповедимо действует на тварный мир и *безвозмездно* ниспосылает кающемуся христианину спасение, озаряя Мір светом божественного Откровения. Эти положения легли в основу протестантизма. «Но там, где Аквинат отводил место рациональному познанию, приближающемуся к божественному таинству и способствовавшему большему теологическому пониманию, Оккам усматривал необходимость установить некий абсолютный предел» [7, с. 173]. Д. Скотт и У. Оккам исходили из интуитивно схватываемых сознанием индивидуальных объектов на уровне нейтральности смысла, а не умопостигаемых универсалий как общих понятий, конструируемых ограниченным естественным разумом человека. Они категорически утверждали: «Не существует обязательной связи между свободно сотворенной Вселенной и человеческим желанием наделить мир рациональной умопостигаемостью» [7, с. 173]. «Между эмпирическим и божественным не существует умопостигаемой для человека непрерывной связи» [7, с. 174]. «Хотя интересы Оккама лежали в области скорее философии, нежели естественных наук, его отрицание заданных соответствий между человеческими представлениями и метафизической реальностью и его утверждение, гласившее, что всякое подлинное существование есть существование индивидуальное, позволили подойти к изучению физического мира с новыми мерками» [7, с. 175]. Находясь в рамках зрелой схоластической традиции, номиналисты закладывали основы для научной революции Нового времени XVII – XVIII вв. «Преемник же Буридана Орем, в свой черед, представлял себе Вселенную похожую на гигантские механические часы, которые Бог соорудил и завел, а потом так и оставил» [7, с. 424]. В одном из костелов на фресках был изображен Христос с циркулем. «В XIV веке Буриданом и Оремом были заложены основы для планетарной теории Земли, закона инерции, понятия ускорения, закона о движении с равномерным ускорением для свободно падающих тел, аналитической геометрии, устранения разграничений между земной и небесной механикой, а также теории о механистической вселенной, запущенной Богом – часовщиком» [7, с. 425].

По Фоме Аквинскому в естественной сфере natura непосредственного вмешательства Бога в мир, как правило, не происходит, так как там действуют рациональные субстанциальные формы, имеющие автономную природу относительно Бога. Приведем два примера. Бог не осуществляет акт творения каждый раз, чтобы творить яблоки, так как субстанциальная форма яблони с этим справляется самостоятельно без Бога. Для того, чтобы человек решал математические задачи не обязательно вмешательство благодати Бога в этот процесс. Чем-то эти рассуждения напоминает деизм XVII–XVIII вв., где Бог вообще энергийно не вмешивается в свое творение. Из этого зернышка (прообраза деизма) зрелой схоластики при его последовательном развитии возник деизм. Каждый человек получает естественный разум в качестве дара Бога и самостоятельно его использует в своей мирской жизни. Развитие идеи условно благодатного Міра как ментального продукта поздней схоластики через три столетия привело к возникновению обмирщенного Міра, лишенного благодати. Естественный разум воплотил свою энергию в динамичное развитие городов, техники и естественных наук в XIII–XVIII вв.

Протестантизм, развивая рассудочность западного христианина, осуществлял эрозию солидаристского фундамента феодализма, подтачивая его сакральную иерархию. Им были радикально перетолкованы богословские категории католической схоластики, усилена эрозия их духовного трансцендентного смысла. Профессора богословия, создавшие протестантизм, редуцировали духовную реальность трансцендентной вещи, переплавив ее в мирское существование имманентной вещи. Протестантизм десакрализировал духовную реальность, перетолковал ее рассудочным образом, концентрируясь на благах, которые приносит мирская профессиональная деятельность человека, закладывая основы трудовой этики в хозяйствование протестантских общин. Рассудочный индивидуализм субъективной «судящей совести» протестанта предельно субъективировал онтологию западного христианства. Возникает идеал рукотворного продукта труда человека. В средневековых городах как центрах ремесла зародилась новоевропейская светская интуиция, что только созданное умом и руками человека является достоверным. Скептик Ф. Санкез (1550–1623) говорил: «Никто не может знать того, что не создано им самим». Марен Мерсенн (1588–1648) друг Декарта, с которым он учился в иезуитском колледже в Ла-Флеш, утверждал: «Мы знаем действительные причины только тех вещей, которые мы можем создавать своими руками или своим умом» [8, с. 124].

Протестантизм в XVI в. углубили дуализм латинского богословия, завершив расширение зоны эмпирического безблагодатного мира, где естественная природа человека стала условием для формирования автономного субъекта познания. Протестантизм пытался разрешить проблему: как признать рыночную систему Міра совместимой с состоянием тварной благодати. Вероучение протестантизма рассудочно освятило рыночную экономику и становящийся протобуржуазный строй жизни городов. Лютер считает, что материя не поддается освящению благодатью Бога, поэтому он утверждает, что вода в лохани у коровы и вода в крещенской купели одна и та же вода. Протестантизм изгнал энергию тварной благодати католицизма из материи, сделав тоже самое с душой человека, утверждая, что только вера в Бога, а не духовный труд по преодолению грехов в душе падшего человека спасет его. Протестантизм, начав процесс обездушивания материи и души, заменил энергию благодати натуральной (естественной) энергией природы и человеческого существа. В представлении светского человека стал возникать образ пассивной материи, пронизанной естественной энергией без субстанциальных форм Фомы Аквинского. В протестантской картине мира безблагодатная материя стала основой для представления природы как пассивного объекта, который подвергается активному конструированию автономным субъектом Нового времени. Декарт писал: «Под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь другой воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи» [9, с. 197].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский, В.В. Основы христианской философии. В 2-х томах./ В.В. Зеньковский. – Л.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992. – 270с.*
2. *Шоню, П. Цивилизация классической Европы. / П. Шоню. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 608с.*
3. *Соколов, В.В. Европейская философия XV – XVII веков: Учебное пособие для филос. фак-тов ун-тов. / В.В. Соколов. – М.: Высшая школа, 1984. – 448с.*
4. *Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения. / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623с.*
5. *Гайденко, В.П., Смирнов, Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. / В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов. – М.: Наука, 1989. – 352с.*
6. *Антология мировой философии в 4-х томах. Том 1. Ч.2. Философия древности и средневековья. /Ред. коллегия: В.В Соколов (ред.-составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. – М.: Мысль, 1969. – 360с. – 936с.*
7. *Тарнас, Ричард. История западного мышления. / Ричард Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448с.*
8. *Косарева, Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени (Философский аспект проблемы). / Л.М. Косарева. – М.: Наука, 1989. – 160с.*
9. *Декарт, Р. Избранные произведения. / Р. Декарт. – М.: Госполитиздат, 1950. – 712с.*

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ХРИСТИАНСТВО – ИНТЕГРИРУЮЩИЙ ФАКТОР КУЛЬТУРЫ

Н. И. Мушинский
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: philosophia361@mail.ru

Техногенные проблемы, глобальное потепление климата, ухудшение экологии, истощение невозобновляемых природных ресурсов – порождают рост конфронтации в современном мире. Человечество сталкивается со всё новыми вызовами и угрозами – практикой международного терроризма, политикой «двойных стандартов», «режимом санкций», финансово-экономическим кризисом и т. п. Становится очевидным, что решать эти вопросы можно только всем вместе, объединившись на основе универсальных общечеловеческих критериев *справедливости*.

Христианство в современных условиях выступает как важный *интегрирующий фактор мировой культуры*. Анализируя принципы *справедливости* в их *этико-философском* измерении как нравственной *добродетели*, *христианство* наполняет их возвышенным духовным содержанием, делает основой *этноконфессионального добрососедства* и конструктивного диалога.

Следует отметить, что понятие «*добродетели*» (αρετη – гр. «аретэ») привлекало внимание философов ещё в эпоху античности, развивалось от «мифа» (политеистического) к «логосу», отождествления с профессиональными успехами воина и земледельца в поэмах Гомера и Гесиода – к «майевтике» Сократа, «идеальному государству» Платона, учению Аристотеля о «золотой середине» (aurea mediocritas – лат. «ауреа медиокритас»). «Никомахова этика» Аристотеля – высшая точка античного рационализма в постижении проблем морали; категория «*справедливости*» (гр. – Δικη, лат. – Justitia) трактуется в ней как одна из фундаментальных *добродетелей*, «разумная середина» добра и зла, умопостигаемая гармония между действием и претерпеванием, моральным поступком и последующим воздаянием.

Подобная интерпретация вполне актуальна и в наши дни; если бы современные «технически развитые» страны её придерживались – многие глобальные проблемы были бы решены. К сожалению, уже в эпоху античности проявился основной недостаток *этико-философской мысли*, – её узкая элитарность, необходимость специальной интеллектуальной подготовки, недоступность для широких масс малообразованных людей. Собственно, уже Сократ пострадал от своих сограждан, призывая их «быть философами» во всём помимо своей повседневной деятельности, «познавать самих себя», постоянно размышлять о сущности *справедливости* вообще и в конкретных случаях. Современные люди тоже к этому не очень склонны, хотя их образовательный уровень значительно вырос; они никак не могут договориться об ограничении вредных промышленных выбросов, организации рационального природопользования, установлении *справедливых* отношений на международной арене.

Указанный недостаток («элитарность») попыталось преодолеть *христианство,* популяризируя идеи *справедливости* на основе чувственно-эмоционального подъёма, используя культовую практику, связав их с универсальным и общедоступным монотеистическим миропониманием. С точки зрения развития «теории» *справедливости,* особого внимания заслуживает католическая схоластика, целенаправленно обратившаяся к аристотелевскому наследию, причём не только этико-политическому, но и, в первую очередь, научно-методологическому (учению о рациональном доказательстве, простом категорическом силлогизме). «Наиболее законченное выражение… взгляды схоластов…

получили в произведениях Фомы Аквинского (1225/1226–1274) – выдающегося богослова и философа Средневековья» [5, с. 5]. Аквинат, как и схоластика в целом, пытался использовать аристотелевский рационалистический метод аргументации для укрепления религиозной веры, сделать науку «служанкой богословия» (ancilla theologiae) в положительном для науки смысле.

Наука (лат. – scientia, отсюда современная философия «сциентизма») тем самым возносилась над обыденной повседневностью, прикладными ремёслами и торговлей, погружающими человека в низменный, своекорыстный и греховный мир телесных потребностей, подымалась на уровень Божественного первоначала, как его «служанка». Разумеется, при этом она неизбежно ограничивала свою эмпирическую составляющую при изучении окружающей природы, в чём впоследствии и обвинило схоластику естествознание Нового времени (вернувшись на новом, неизмеримо более высоком уровне, к античным критериям научности, связав науку с прикладными задачами развития техники и промышленного производства, и породив, в результате, техногенные проблемы современности). Однако для *христианства* было важнее не развитие техники любой ценой (для увеличения власти человека над окружающей природой и над «Другим» человеком, более «примитивным» в научно-техническом отношении, ставшим своеобразным «дополнением» к природе в качестве объекта эксплуатации), а достижение подлинного единства всего человечества через популяризацию монотеистического религиозного первопринципа. Именно для этого и предполагалось использовать ресурсы интеллекта, научный метод аргументации как их высшее выражение, в том числе «в рамках учения об одной из важнейших (кардинальных) добродетелей – справедливости» [5, с. 147]. Технократический кризис современности сделал подобный подход вновь актуальным и востребованным.

С точки зрения научной дефиниции, продолжая традицию античности, «*справедливость*» определялась Фомой Аквинским как «постоянное и непрестанное стремление воздавать каждому своё» (Definiatur a jurisperitis quod justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens)» [5, с. 147]. В учении о нравственной *добродетели* Аквинат соглашается с Аристотелем, что человек – по своей природе есть «животное общественное» (ζωον πολιτικον – в аристотелевской терминологии; подобное «животно-зоологическое» наименование удивительно созвучно идеям современного дарвинизма; однако человек хоть и является «животным» по своим инстинктам и первичным потребностям, однако это «животное» не простое, а всё же «общественное», т. е. «разумное, интеллектуальное»); отсюда следует, что и «кардинальные добродетели», в том числе *справедливость*, соответствуют «разумной (интеллектуальной) природе» человека. Так среди них *рассудительность* представляет собой способность выносить правильное суждение в каких-либо вопросах; *благоразумие* – удерживаться в границах здравого смысла и критического разума вопреки глубинным «животным» эгоистическим импульсам; *мужество* – готовность, следуя распоряжениям разума, противостоять такого рода страстям в своей повседневной жизнедеятельности, стойко переносить соответствующие тяготы и лишения; *справедливость* – предстаёт как особое состояние ума, его «правильность», благодаря которой человек во всех случаях делает только то, что должен [1, с. 664–676]. В этом вопросе томистическая схоластика вполне согласуется с античным наследием.

Однако в дальнейшем наглядно проявляется приоритет Божественного первоначала. Даже обращаясь к повседневным потребностям трудовой активности в греховном материальном мире, её наполняют высшим смыслом как средство духовного самосовершенствования во искупление «первородного греха» всего человечества: «Цель труда у Фомы не экономическая, а в первую очередь религиозно-нравственная – спасение души» [5, с. 263]. *Справедливость* тоже существует не сама по себе, вне Божественной субстанции (благодати), тем более – не противоречит ей, не может находиться «выше» неё, как некий фундаментальный «закон бытия» (когда, к примеру, Бог «не хочет», чтобы

конкретный человек из грешника стал праведником, но вынужден «по *справедливости*» принять его в «Царство Небесное» за те заслуги, которых человек добился самостоятельно, благодаря собственной «свободной воле», вопреки «замыслу Творца». В этом состояла суть полемики, которую ещё Августин с позиций теории «Божественного предопределения» вёл с пелагианской ересью, а Фома Аквинский – с более поздними еретическими сектами – «катарами», «вальденсами», «альбигойцами» и т. п.). По мнению Аквината, *справедливость* «уподобившись Божественному уму, едина с ним в неизменном согласии». В этом смысле она опирается на более фундаментальные «теологические добродетели», которых касается «вопрос 62» книги «Сумма теологии» – *надежду, веру, любовь* [1, с. 676–693]. Взаимосвязи всех *добродетелей* непосредственно посвящается «вопрос 65» [1, с. 702–715], при этом *кардинальные добродетели* (в том числе *справедливость*) соприкасаются между собой именно через Божественное субстанциальное начало. *Рассудительность*, созерцая Божественное, полагает всё мирское суетой и направляет все помыслы человеческой души к одному только Богу; *благоразумие*, насколько позволяет природа, пренебрегает низменными телесными нуждами, чтобы следовать Божественному; *мужество* отвращает душу от боязни небрежения телесными потребностями и укрепляет её в стремлении к Божественному; наконец, *справедливость* – состоит в том, что человеческая душа «даёт искренний обет» следовать избранным Божественным путём вопреки всем препятствиям и соблазнам мирской жизни; готова решать любые спорные вопросы «по *справедливости*», а не по собственной корысти.

Что касается соотношения свободы воли (человека) и божественной благодати, то здесь с неизбежностью возникает ключевая для *христианской* этико-философской мысли *проблема теодицеи*. Догматы божественной «всеблагости» и «всемогущества» вступают в логическое противоречие, что особенно нетерпимо для католической схоластики, которая открыто берёт на вооружение аристотелевскую формальную логику, ставит целью использовать её интеллектуальные ресурсы для укрепления религиозной веры, разъяснения особенно сложных положений догматики. «Священная доктрина называется у Аквината scientia» [4, с. 89], т. е. «наука», «логически аргументированная теория», как уже сказано выше. Парадокс заключается в том, что-либо от самого человека ничего не зависит, всё предопределено Богом (догмат «всемогущества»), тог да «*по справедливости*» тот должен был бы отвечать за человеческие грехи, если он их допускает вопреки собственной «всеблагости», если «не сам человек побуждает себя к деятельности, а «творец» вызывает в нем стремление поступать так, а не иначе» [3, с. 118]. Если же человек совершает греховные поступки вопреки желанию Творца своей собственной «свободной волей» (за что *по справедливости* и несёт впоследствии наказание), то Творец остаётся «всеблагим», но при этом не вполне «всемогущим» (раз он «хочет» чтобы грешник оставался праведником, но «не может» этого сделать).

Для разъяснения этого противоречия Аквинат использует доктрину «божьего попущения» и «вторичной причины». Всеблагость действует не прямо во всей полноте, она выражается в том, что из всех возможных сочетаний причинно-следственных связей предикатом существования наделяется наилучшее. Таким образом, «нельзя говорить… , что все, в том числе и зло, имеет свою непосредственную причину в Боге. Бог, будучи первопричиной, «в силу высшей степени своей доброты не только дает всем остальным вещам существование, но также и позволяет им быть причинами» (De veritate 9, 1), т. о. возникают «вторичные причины», не обладающие высшим совершенством, что… позволяет нам говорить о зле в их действиях» [2, с. 158]. Человек создан по образу и подобию Божьему, поэтому он должен проявлять творческое начало морального выбора. Зло предоставляет ему возможность такого выбора, поэтому оно частично допускается, но было бы хуже, если бы человек был вообще лишён божественного подобия. Отсюда следует, что зло не субстанциально (как утверждала манихейская ересь), оно возникает только «божьим попущением» ради высших всеблагих целей. «Исходным пунктом… теодицеи Фомы… была предпосылка, что зло… не существует само по себе, как добро, а

представляет собой просто обычное небытие, ущербность добра» [3, с. 109]. Именно экзистенция зла, во всей его легкодоступности и «приятности» с точки зрения соответствия животному чувственно-эгоистическому началу, делает возможным для человека осознанный (рациональный) выбор *добродетели*, за что его впоследствии ожидает *справедливое* воздаяние. Иными словами, сиюминутное зло парадоксальным образом есть добро в высшем смысле, как условие бытия самой *справедливости* и вообще мировой гармонии: «Для обеспечения порядка вселенной необходим также порядок справедливости, который требует существования как грешников, так и хороших людей» [3, с. 113]. Зло, разумеется, негативно по своей природе, однако без него было бы ещё хуже, поскольку для человека не существововало бы свободного выбора и божественной *справедливости*.

Задача *этической добродетели* (в том числе *справедливости*) в её прикладном повседневном выражении, состоит в том, чтобы приобщить душу человека к Божественному началу, раскрыть его разум, приготовить его к приятию благодати. В работе «Сумма теологии» с этим связана последовательность изложения материала: «Прежде чем в вере обретается поддержка благодати, разум должен быть воспитан так, чтобы он мог прийти к вере. Расположение трактата о законе (моральном – Н. М.) между исследованием внутренних принципов – привычек, т.е. добродетелей…– и исследованием благодати обусловлено логически» [4, с. 99–100]. По мере того, как человек учится и привыкает быть *справедливым* в повседневных поступках, он неизбежно задумывается о сущности *справедливости* как таковой, приходит к мысли о необходимости следовать ей и в дальнейшем, вопреки любым опасностям и угрозам (подобно Иисусу Христу). Тем самым он становится *христианином* «по духу», принимает на себя действие божественной благодати, что очень важно в современном «мультикультурном» мире, с точки зрения *интегрирующих факторов этноконфессионального добрососедства*.

Из общих принципов следуют прикладные рекомендации, формирующие «привычку к *справедливости*», выполняющие важную воспитательную функцию. Например, именно так Фома Аквинский относится к материальным благам: «Предостерегая… от греха гордыни, схоласт указывал, что нет ничего опаснее, чем воображать себя хозяевами, а не распределителями богатств, вверенных Богом каждому» [5, с. 151]. Он предлагал различать «справедливость при обмене» (justitia commutativa) и «справедливость при распределении (justitia distributiva)» – имущества, общественных расходов, почётных и прибыльных должностей и т. п. Всё это очень актуально на международном уровне для преодоления новейшего техногенного кризиса.

Теоретически анализируя понятие *справедливости* как основополагающей *этической добродетели*, наполняя его возвышенным духовным содержанием и реализуя в повседневной жизни, *христианство* выступает как важнейший *интегрирующий фактор* в современном мире, обеспечивает принципы *этноконфессинального добрососедства*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аквинский, Фома. Сумма теологии / Под ред. Н. Лобковица, А.В.Аполлонова. Т. III, I – II. Вопр. 1 – 67.– М.: Сигнум Веритатис, 2008.– 752 с.*
2. *Бандуровский, К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии.– 1997, № 9.– С. 156 – 161.*
3. *Боргош, Ю. Фома Аквинский.– М.: Мысль, 1975.– 183 с.*
4. *Гертых, В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии.– 1994, № 1.– С. 87 – 101.*
5. *Стецюра, Т.Д. Хозяйственная этика Фомы Аквинского.– Москва: Росспэн, 2010.– 303 с.*

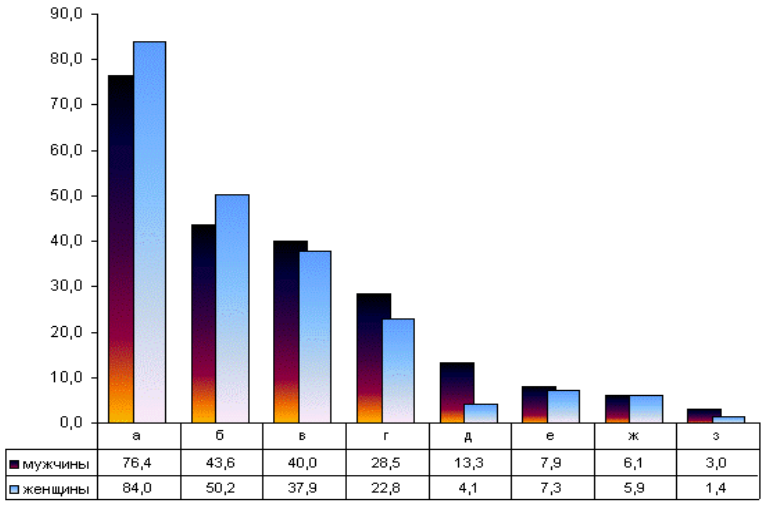
СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ: ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗМЕНЕНИЯ

В. В. Кириенко
Гомельский государственный технический университет имени П. О. Сухого
Гомель, Беларусь
E-Mail: kirienko@gstu.by

В периоды интенсивной модернизации комплекса общественных отношений, особенно болезненные трансформации переживает институт семьи и брака. Ведь именно здесь переплетаются не только политические, экономические, социокультурные, но и интимно-личностные связи и отношения.

С целью уточнения состояния и тенденций к изменению структуры семейных ценностей в современном белорусском обществе социологической лабораторией Гомельского государственного технического университета им. П. О. Сухого была разработана и реализована программа социологического исследования «Семья и брак: современность и перспективы».

Одна из рабочих гипотез исследования базировалась на предположении о том, что одним из важнейших факторов дееспособности семьи является мотивационная структура, побуждающих молодых людей к ее созданию. С целью выявления причин, необходимых для существенного изменения социального статуса, респондентам был предложен вопрос: «Как Вы считаете, какие причины являются достаточными для создания семьи?». Полученные результаты представлены на рис. 1:



	а	б	в	г	д	е	ж	з
мужчины	76,4	43,6	40,0	28,5	13,3	7,9	6,1	3,0
женщины	84,0	50,2	37,9	22,8	4,1	7,3	5,9	1,4

Рис. 1. Необходимые причины для создания семьи:
а – взаимная любовь; б – желание иметь прочную опору в жизни; в – потребность в рождении и воспитании детей; г – беременность, ожидание ребенка; д – страх одиночества; е – желание вступить в сексуальные отношения; ж – необходимость узаконить сложившиеся сексуальные отношения; з – другое.

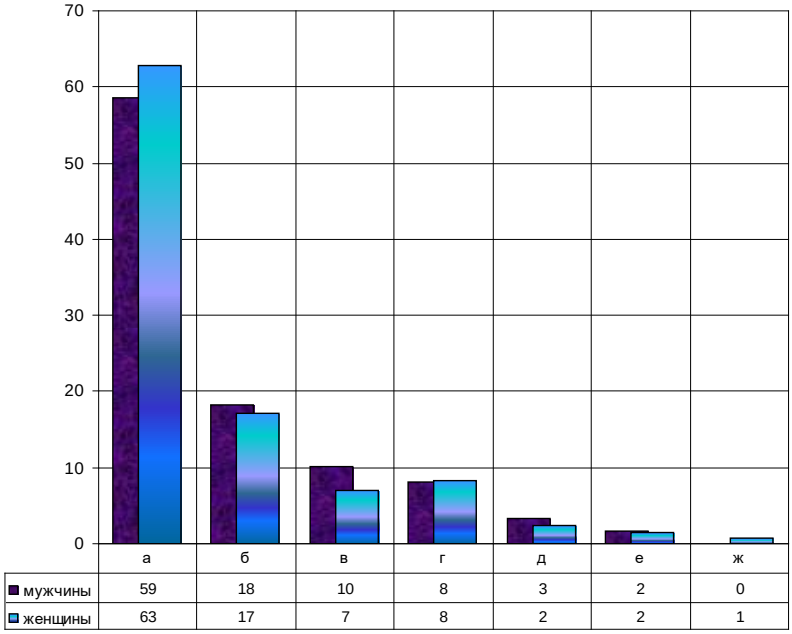
Анализ представленных на рис.1 причин для создания семьи подтверждает главную рабочую гипотезу исследования о противоречивых тенденциях в модернизации института семьи и брака. С одной стороны, и в современных условиях рейтинговый ряд мотивов, понуждающих молодых людей объединяться в семейный союз, возглавляет не поддающийся влиянию времени романтический мотив – взаимная любовь. На второе место

респонденты поставили опять-таки вписывающуюся в традиционную семейно-брачную структуру ценностей причину – «желание иметь прочную опору в жизни», которую обозначили ровно половина женщин (50 %) и чуть меньшее количество мужчин (44 %). На третьем месте у мужчин (40 %), у женщин (38 %) находится репродуктивная функция – рождение и воспитание детей. Четвертую строчку среди причин, необходимых для оформления семейных отношений, занимает беременность. Симптоматично, что в оценке мужчин эта причина является более значимой (28 %), чем у женщин (23 %). По-видимому, распространяющаяся легализация так называемого «гражданского брака», постепенное введение в пределы социальной нормальности института матерей-одиночек сместили гендерные нормативы. Ведь в традиционной культуре именно для девушки и ее родственников ненормальность внебрачной беременности, а тем более рождение внебрачного ребенка, понуждали их быть инициаторами оформления брака.

Состояние института семьи и брака характеризует степень «нормальности» добрачных и/или внебрачных сексуальных отношений. Результаты анкетного опроса показали, что на необходимость оформления семейно-брачных отношений в качестве условия начала сексуальных отношений, указали только 8 % опрошенных мужчин и 7 % женщин. Подчеркнем, в традиционной культуре именно легализация уже случившихся или ожидаемых сексуальных отношений была одной из основных причин оформления семейно-брачных отношений.

Одним из актуальных вопросов в проблематике семейно-брачных отношений, требующих разрешения, является формирование границ «нормальности» в выборе способов легализации семейных отношений. В последнее время вместе с либерализацией всей структуры общественных отношений расширяется поливариативность и способов организации семьи. Наряду с традиционными, освященными церковью и узаконенными государством, все большее распространение получают нетрадиционные, свободные от «каких-либо формальностей», так называемые «гражданские», «гостевые» браки. Предпринимаются попытки легализовать в сознании молодых людей создание семей посредством брачных контрактов.

С целью уточнения легализованных в общественном сознании вариантов организации семейно-брачных отношений респондентам было предложено определить оптимальные формы создания семьи. Полученные результаты представлены на рис. 2:



	а	б	в	г	д	е	ж
мужчины	59	18	10	8	3	2	0
женщины	63	17	7	8	2	2	1

Рис.2. Принципы организации семьи: а – посредством официального брака, основанного на любви; б – отношения между мужчиной и женщиной не должны ограничиваться какими-то условностями; в –посредством «гражданского» брака,

основанного на любви; г – незарегистрированный, «гражданский» брак с целью дальнейшей официальной регистрации; д – посредством официального брака, основанного на расчете; е – посредством незарегистрированного, «гражданского» брака, основанного на расчете; ж – другое.

Итак, полученные в исследовании эмпирические данные демонстрируют противоречивую, эклектичную палитру «нормальности» в оформлении семейно-брачных отношений. Так, из предложенного в анкете веера ответов на вопрос «Как вы полагаете, каким образом должна организовываться семья?» по мнению 59% мужчин и 63% женщин, базовой формой организации семьи, остается официальный, «законный» брак, основанный на любви. При этом, респонденты фактически отвергли «расчетную» форму создания семьи: официальный брак, в форме брачного контракта, который в качестве нормального назвали только 3 % опрошенных мужчин и 2 % женщин.

Современная противоречивая эклектичная палитра семейно-брачных нормативов достаточно рельефно проявляется в определении «нормальности» интимно-половых отношений. Так, наряду с традиционными нормами, в соответствии с которыми сексуальные отношения являются легитимными только в браке, все более «нормальными» становятся внебрачные интимно-половые отношения. Так, 10 % мужчин и 7% женщин ответили, что семейные отношения могут быть легализованы и посредством, так называемого, «гражданского брака», основанного на любви; а 18 % мужчин и 17 % женщин отметили, что создание семьи, сексуальные отношения между мужчиной и женщиной вообще не должны ограничиваться какими-то условностями.

Формирование реальных семейно-брачных отношений, в том числе, проходит и по линии распределения зон семейной ответственности. Верно ли, что в соответствии с вековечными традициями женщина, выходя замуж, становится «за мужем», как за каменной стеной? Для проверки этой гипотезы мы попросили респондентов определить – кто и каком объеме должен выполнять семейные обязанности. Полученные результаты представлены в табл. 1, 2.

Обязанности мужа в оценке мужчин					Обязанности мужа в оценке женщин			
№	Да, безусловно, %	Помере возможности, %	Нет, %	Не ответили, %	Да, безусловно, %	По мере возможности, %	Нет, %	Не ответили, %
5	93,3	3,6	1,8	1,3	92,0	8,0	0,0	0
2	85,6	6,7	3,6	4,1	91,3	6,4	0,5	1,8
4	58,3	32,1	6,1	3,5	47,5	41,1	2,3	9,1
3	47,2	29,7	4,2	18,9	31,1	37,4	4,6	26,9
1	38,2	35,2	9,1	17,9	29,1	37,4	3,2	30,6
6	19,4	26,1	19,4	35,1	11,0	33,3	8,7	47,0

Таблица 1
Рейтинги семейных обязанностей мужа

Обязанности жены в оценке мужчин					Обязанности жены в оценке женщин			
№	Да, безусловно, %	По мере возможности, %	Нет, %	Не ответили, %	Да, безусловно, %	По мере возможности, %	Нет, %	Не ответили, %
6	86,7	3,6	3,6	6,1	81,7	9,6	3,2	5,5

4	65,5	20,0	1,8	12,7	62,1	26,9	0,5	11,0
1	67,9	10,9	7,9	13,3	77,2	13,2	1,4	8,2
3	61,2	21,2	6,7	10,9	66,7	23,3	0,9	9,1
2	20,6	34,5	12,1	32,8	6,8	47,0	6,4	39,8
5	15,8	30,3	21,2	37,7	14,6	37,9	6,4	41,1

Таблица 2

Рейтинги семейных обязанностей жены

Условные обозначения:

1. Обеспечивать семейный уют, быть хранителем «очага».
2. Обеспечивать материальное благополучие, быть «добытчиком».
3. Распределять семейный бюджет.
4. Оказывать детям помощь в выполнении учебных домашних заданий.
5. Приобщать мальчиков к труду, воспитывать у них мужественность.
6. Приобщать девочек к труду, воспитывать у них женственность.

Итак, как свидетельствуют результаты анкетного опроса, в представлении как мужчин, так и женщин семейные обязанности жены определены достаточно синхронно. Функцию жены приобщения девочек к труду, воспитания у них женственности, в качестве безусловной определило 81,7 % женщин и 86,7 % мужчин. Достаточно синхронно и женщинами (62,1 %), и мужчинами (65,5 %) оценена такая традиционная женская функция, как оказание помощи детям в выполнении школьных заданий.

Что касается непростой функции распределения семейного бюджета, то за эту обязанность жены в безусловной форме высказались 61,2 % опрошенных мужчин и 66,7 % женщин. Подчеркнем, что в данном случае, женщины оказались большими «консерваторами», поддерживающими нормы традиционной семейной культуры, чем мужчины.

Достаточно синхронно респонденты подошли и к оценке семейных обязанностей мужа. И мужчины (93,3%), и женщины (92,0%) в качестве доминирующей мужской семейной обязанности определили функцию воспитания у мальчиков трудолюбия, мужественности. Практически на таком же уровне и мужчины (85,6 %) и женщины (91,3 %) оценили и традиционную для мужей семейную функцию – быть «добытчиком», обеспечивать материальное благополучие семьи. Функцию «добытчицы» в качестве безусловной нормы оставили за собой только 6,8 % женщин, а мужчины более «по-современному» подошли к оценке этого варианта (20,6 %).

Представители и «сильной», и «прекрасной» половины человечества достаточно осторожно оценили востребованность мужчин в обеспечении семейного уюта, поддержания семейного очага. Четверо из десяти (38,2 %) мужчин оценили эту мужскую функцию в качестве безусловной. Женщины к оценке пригодности мужчин для поддержания семейного уюта подошли еще более осторожно (29,1 %).

Подводя итоги сделанного респондентами распределения семейных обязанностей, правомерно сделать следующие выводы:

- самооценки и оценки друг у друга семейных функций мужа и жены принципиально совпадают, а имеющиеся различия в оценках носят количественный, а не качественный характер;
- у мужа в качестве четко определенных семейных обязанностей выступают: функции «добытчика», обеспечивающего материальное благополучие семьи, а также воспитателя мальчиков, приобщения к труду и формирования у них черт мужественности;
- у жены в качестве доминирующих определены функции поддержания семейного очага, воспитания девочек, приобщения их к труду, формирования у них необходимых качеств женственности;

- на паритетных началах, при доминировании жены, оба супруга должны обеспечивать функции распределения семейного бюджета, воспитания детей, оказания им помощи в подготовке школьных заданий, а также обеспечения семейного уюта, поддержания семейного «очага».

ПАГРОЗЫ РАЗВІЦЦЮ І ПЕРААДОЛЕННЕ КРЫЗІСУ ЧАЛАВЕЧАГА ІСНАВАННЯ

П. У. Баркоўскі
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт
Мінск, Беларусь
E-Mail: barkouski@tut.by

Немагчыма ўявіць існаванне чалавека па-за межамі трох найбольш істотных складнікаў ягонага жыцця – прасторы прыватнага бытавання, якая залучае ў сябе асабовыя і інтымныя аспекты існавання; сферы публічнай актыўнасці, акумуляцыяй якой стаецца грамадска-палітычнае жыццё; і, нарэшце, вымярэння духоўнага жыцця, увасобленага на ўзроўні культуры. Усе гэтыя складнікі прадвызначаюць не толькі фармаванне і практычнае дастасаванне чалавечага светапогляду, але і спрычыняюць магчымае развіццё асобнага чалавека і суцэльных грамадстваў. Іхная супярэчлівасць альбо відочная стагнацыя спрычыняюць масштабныя крызісы духоўна-маральнага кшталту і могуць зусім негатыўна адбіцца на будучым развіцці чалавецтва.

Але тое, што мы ў стане назіраць сёння, трапна ўпісваецца ў акрэсленую вышэй схему светапогляднага крызісу, што спрычыняе пэўнае "сплашчэнне" свету. Прыватнае існаванне нельга адмыслова адрываць ад публічнага, як пра тое справядліва заўважае нямецкая даследніца Г. Арэнд [1], хаця б дзеля таго дзеля, што прынцыпы, на якіх мы грунтуем вымярэнне ўласнага асабістага існавання – рэлігійна-маральныя каштоўнасці, культурніцкія нормы і правілы, – існуюць пераважна ў вымярэнні публічнага, адкуль мы іх і пераймаем на ўласны густ. Аднак найгалоўны прынцып, які зараз пануе над гэтымі дзвюма сферамі – гэта прынцып радыкальнага плюралізму і рэлятывізму, які нямецкі філосаф М. Хайдэгер акрэсліў праз вызначэнне "еўрапейскі нігілізм" [2]. То, што мы сёння прызвычаіліся аналізаваць пад назвамі постмадэрнага мыслення, культуры або спосабаў існавання, паўстае на тле разбурэння традыцыйных сістэмаў каштоўнасцяў. І перадусім найгалоўнай з іх – каштоўнасці Бога, канец якой яшчэ напрыканцы XIX ст. спавясціў Фрыдрых Ніцшэ [3]. Разбурэнне іерархіі каштоўнасных парадкаў вядзе да фармавання светапогляду, які надзвычай талерантны да любых каштоўнасцяў і не схільны бачыць нават супярэчнасці між імі. Рэлятывізацыя сістэмы каштоўнасцяў спрычыняе духоўную неперабарлівасць і нежаданне абіраць свядома ўласную норму існавання – гэта стаецца справай выпадку, дыялогу напластаваных культур і традыцыяў, панаваннем эстэтычнага канону (пад дэвізам: "гэта мне больш падабаецца" заміж "я лічу гэта вартым"). Падобная неперабарлівасць і рэлятывізм прыватнага розуму і грамадскай думкі спрычыняе сапраўдны нігілізм – адмаўленне ад веры ў пазітыўныя каштоўнасці і гадаванне нішчымнасці – нас больш нічога напраўду не цікавіць, мы верым у нішто, працуем і адпачываем без гранічнага адказу на пытанне, а дзеля чаго? Скуткам падобнага размывання сістэмы светапогляду стаецца "мазаічная свядомасць" сучаснага чалавека, якая не мае пэўнага стрыжня, але выглядае як пярэсты набор розных думак, традыцыяў, нормаў, мараляў і г. д. Гэта выглядае на страту вектару далейшага развіцця і абрынанне ў безліч вобразаў жыцця, што істотна дэфармуе прастору прыватнага існавання чалавека.

Далей, што датычыць сферы грамадска-палітычнага існавання, дзе чалавек знаходзіць сябе разам з іншымі і набывае прагу да канструявання і ўвасаблення базавых каштоўнасцяў – справядлівасці, свабоды, веры і г. д. Яна ў сваю чаргу таксама наскрозь прасякнутая сымптомамі згаданага нігілізму. Калі грамадства цягам некалькіх апошніх стагоддзяў пазбывалася рэлігійнага чынніку свайго развіцця, намагаючыся здзейсніць сябе ў якасьці цалкам сэкулярызаванага, яно перадусім прапанавала падставіць на месца веры паняцце гэтак званай "свецкай веры" – ідэалогіі. Апошняя вызначалася як скардынаваная сістэма каштоўнасцяў, прынцыпаў, нормаў, правіл і механізмаў іх інтэрпрэтацыі, якая павінна была

забяспечыць праект прагрэсіўнага грамадскага развіцця па-за межамі рэлігійнай веры. Гэта спрычыніла тое, што бадай усё XX ст. адбывалася пад знакам эпохі вялікіх ідэалогіяў, альбо, па вызначэнню Ф. Ліятара, “вялікіх наратываў” – камунізму, лібералізму, нацызму і г. д. [4]. Відавочныя заганы паслядоўнага ўвасаблення падобных ідэалогіяў, іх пераважна дэгуманістычная сутнасць і скрайні цынізм у дачыненні да чалавечага існавання спрычынілі адмову ад колішніх спробаў забяспечыць існаванне грамадства і сістэму ягоных каштоўнасцяў на базе абсалютызаваных каштоўнасцяў – справядлівасці, свабоды, еднасці. Адзіная каштоўнасць, якая засталася ў якасьці вызначальнай, магчыма і таму таксама, што яна не схільная спрычыняць грамадскі прагрэс, а кансервуе ягоны існы стан – гэта каштоўнасць дабрабыту, альбо спажывання. Эканамічная логіка развіцця грамадства застаецца на сёння пераважнай тэндэнцыяй, якая вызначае ўсе асноўныя сферы публічнай актыўнасці, улучна і палітычнае жыццё.

Грамадства спажывання зараз функцыянуе, водле вызначэння французскага інтэлектуала Гі Дэбора, як “грамадства спектаклю” [5], паколькі ідэалогія спажывання спараджае спрошчаную мадэль свету, дзе вобразы і выявы ў іхнай сымбалічнай повязі замяняюць рэальныя рэчы і стасункі, што стварае глабальны спектакль – кірмаш вобразаў жыцця. Схемы падвышанага спажывання транслююцца на ўсіх узроўнях, яны спрычыняюць светапогляд чалавека, скіраваны на атрыманне здавальнення ад прадуктаў матар’яльнай і духоўнай культуры як прадметаў раўнаважнага спажывання. У гэткім разе мэты індывідуальнага і грамадскага існавання рэдукаваныя да забеспячэння эфектыўных механізмаў спажывання і залучэння кожнага ў гэты працэс. Пры гэтым рэлятывізм і каштоўнасная індыферэнцыя не ўплывае на стан спажывання радыкальным чынам, бо мадэль сусветнага гіпермаркету мае на ўвазе магчымасць суіснавання зусім розных па якасьці і кошту тавараў, попыт на якія можна стымуляваць шляхам разгорнутых рэкламных кампаніяў, што спараджаюць існыя і ўяўныя патрэбы ў чалавека. Зрэшты падобны прынцып грамадскага і прыватнага існавання таксама спараджае крызу светапогляду, паколькі выбары ў межах мадэлі спажывання пераважна ўяўныя і абумоўленыя звонку, а чалавек праграмуецца на трапны лад спажывання з дапамогай вельмі ўспрымальнай і кіруемай каштоўнаснай сістэмы.

У галіне палітычнага ўздзеянне ідэалогіі спектаклю выяўляецца перадусім у кансервацыі існага грамадска-палітычнага парадку праз ператварэнне прасторы палітычнага як вымярэння свабоды ў абсяг постпалітыкі, які, па вызначэнню расійскага філосафа А. Дугіна [6], можа быць акрэслены праз паняцце дэзанталагізацыі палітыкі – палітычнае пазбаўляецца рэальнасці свайго быцця, заміж якога прапануецца ладны палітычны спектакль, дзе словы страчваюць свой першапачатковы сэнс, грамадскі выбар губляе сваю значнасць, пазіцыя асобнага чалавека ператвараецца ў пазіцыю пасіўнака назіральніка, які ніяк не ўплывае на хаду падзей і можа адно спажываць навязаныя яму вобразы палітычнага. Верагодна апошняй тэндэнцыяй можна збольшага патлумачыць значны сацыялагічны факт – паступовае знікненне інтарэсу да палітыкі і палітычнай актыўнасці ў бальшыні грамадстваў. Праз навязанне каштоўнаснага рэлятывізму і шматінтэрпрэтатыўнасці паняццяў, якія ўвасабляюць грамадскія ідэалы, палітычнае вымярэнне нашага жыцця паступова пераходзіць у фармат тэлевізійнага шоў, спектакля, які мы спажываем, як і шмат якія іншыя рэчы.

Нарэшце, можна зафіксаваць панаванне агульнай тэндэнцыі да фармавання культуры вобразаў, якая забяспечвае духоўнае вымярэнне грамадству спажывання, або спектакля. Галоўнай ідэалогіяй існавання культуры ў большасці краінаў, у тым ліку верагодна і нашай, стаецца ідэя прадавальнасці і спажывальнасці культурнага прадукту: культура мае забяспечваць культурную патрэбу, а твор культуры – гэта грамадска значны тавар. Асноўнай логікай развіцця культуры ў такім выпадку будзе стварэнне неабмежаванага попыту на культурны прадукт, які не ставіць сабе за мэту нішто іншае, як быць упадабаным будучым спажыўцом, светапоглядная сістэма якога разбураная рэлятывізмам і праз тое лёгка прыдатная для маніпулявання. Задачы, якія ставіць перад культурай грамадства

спажывання – гэта больш не развіццё чалавечай прыроды, ягонай духоўнасці і г. д., але татальная прапанова, што мае забяспечваць канкрэтныя патрэбы на адпачынак – культурная індустрыя [7].

Такім чынам, калі падрахаваць, атрымліваецца, што адной з найбольш пагражальных і магістральных з тэндэнцыяў чалавечага існавання, якую можна дыягназаваць, з'яўляецца рэлятывізацыя каштоўнаснай сістэмы і светапогляду чалавека на ўсіх узроўнях, што спрычыняе ягоны маральны і інтэлектуальны нігілізм, культуру і палітыку спажывання. Яны ў сваю чаргу пагражаюць карэнным чынам знішчыць умовы для далейшага развіцця чалавека і грамадства, бо кансервуюць існы стан разгубленасці і зачараванасці вобразам.

Магчымым пераўзыходжаннем падобнага стану рэчаў можа быць нейкі фундаментальны зрух, які абавязкова павінен закранаць усе азначаныя сферы чалавечага існавання – прыватную, публічную і духоўную, бо спроба пераадоліць склаўшуюся тэндэнцыю толькі ў адной апрычонай галіне верагодна не дасі рады. Перадусім на прыватным узроўні напрамак падобнага пераадолення можа мець на ўвазе вяртанне да трывалай сістэмы каштоўнасцяў і "моцнага" светапогляду – шляхам рэнесансу пераасэнсаваных на новы лад альбо новых маральна-рэлігійных каштоўнасцяў дзеля пераадолення стану нігілізму. Што да грамадска-палітычнага ўзроўню, дык гэта можа мець на ўвазе вяртанне да сапраўднага сэнсу палітычнага дзеяння, узнаўленне палітычнага вымярэння на тле каштоўнасцяў грамадзянскай ініцыятывы. І, нарэшце, правакаваць пераадоленне культуры спажывання праз знаходжанне новых механізмаў духоўнага здавальнення, радасці, неабцяжаранай здабываннем карыснага, гадаванне новай культурнай патрэбы. Адно разам падобныя высілкі могуць спарадзіць плён, што толькі і можа спрычыніць будучае развіццё. І традыцыйныя рэлігійныя і маральныя каштоўнасці зноў могуць тут прыдацца.

ЛІТАРАТУРА

1. *Арендт, Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. д. М. Носова. – СПб.: Алетейя, 2000.*
2. *Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер. – Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.*
3. *Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: афоризмы и изречения / Ф. Ницше. – Минск: Попурри, 1997.*
4. *Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. / Ж.-Ф. Лиотар. Пер. с франц. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.*
5. *Ги Дебор. Общество спектакля / Ги Дебор. – Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. М.: Логос, 2000.*
6. *Дугин, А. Философия политики / А. Дугин. М., Арктогея, 2004.*
7. *Хоркхаймер, М., Адорно, Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Макс Хоркхаймер, Теодор В. Адорно. Перевод с немецкого М. Кузнецова М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997.*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ. К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ ИНТЕГРАЦИИ

Р. Г. Пашко, Е. В. Пашко
Институт предпринимательской деятельности
Минск, Беларусь
E-Mail: rimma-pashko@yandex.ru

Процесс глобализации, широко исследуемый в современной научной литературе, охватывает все стороны человеческой жизнедеятельности. Как представляется, следует согласиться с утверждением немецкого мыслителя Ульриха Бека, что «глобализация есть неустранимое условие человеческой деятельности в конце XX века» [1, с. 34]. В этом ключе размышляет большинство исследователей: нет альтернативы (противоположности) глобализации, но есть альтернативы (варианты) в рамках глобализации. Прежде всего, данный процесс рассматривается с точки зрения экономической проблематики. Однако, следуя целям заявленной темы, мы определим, какой характер имеет культурная составляющая глобализационных процессов и ее специфику.

Белорусская исследовательница Г. А. Круглова связывает теории в области глобализма с европейским культурным и, прежде всего христианским наследием. Она призывает терминологически разграничивать понятия «глобализм», «глобализацию» и «глобалистику». Белорусская исследовательница справедливо отмечает, что хотя термин «глобалистика» стал активно использоваться в 70-е гг. XX в. и обычно его применение связывается с деятельностью Римского клуба, на самом деле, основные идеи и концепции глобалистики (как науки об общемировых проблемах современности) имеют довольно глубокие исторические, и прежде всего, христианские, европейские корни. В связи с этим Г. А. Круглова особое внимание в своих исследованиях уделяет так называемой «христианской глобалистике», идейно оформившейся в 60-е гг. XX в. Она подчеркивает, что этот род глобалистики изначально не представлял собой единое учение. «Христианская глобалистика» включает в себя «католическую глобалистику» (или «теологию глобальных проблем») [см., например, 6, с. 42–47; 14, с. 277–282], православное осмысление глобальных проблем и ряд протестантских теологий. Г.А. Круглова совершенно верно трактует христианскую глобалистику как учение, направленное на решение миротворческих, экологических и этических задач [14, с. 257 – 263]. Однако, на наш взгляд, автор недооценивает культурно-информационный фактор, который, как представляется, в XXI в. выходит на первый план. Именно с решением вопросов духовно-культурного и информационно-коммуникативного взаимодействия связывают христианские церкви, и в первую очередь Православная Церковь, будущее глобальных процессов [10, с. 181–184].

Следует далее отметить, что под глобальностью мы будем понимать наличие «мирового общества», являющееся «совокупностью социальных отношений, которые не могут интегрироваться в национально-государственную политику или определяться ею» [1, с. 25]. Подобные социальные отношения возникают при активном использовании средств массовой коммуникации, таких как система ИНТЕРНЕТ и электронные масс-медиа. Часто исследователи различных социально-гуманитарных наук разделяются на два полюса: одни прогнозируют, что результатом культурной глобализации станет единая мировая культура по образцу американской модели; другие полагают, что посредством культурного многообразия, которое открывают и на которые обращают внимание глобализационные процессы, может возникнуть особая глобальная культура. Например, Дитер Крамер отмечает, что «когда говорят о глобализации, то одни ожидают, что составной частью модернизации, которая выступает одним из основных качественных

основ глобализации, станет приобщение культур к западной модели; другие опасаются нивелирующей единой культуры; третьи же делают акцент на смешении культур и говорят о гибридизации, креолизации, мультикультурализме или о культурном много-образии» [19, s. 255]. Последний подход к проблеме культурной глобализации, на наш взгляд, охватывает всю сложность возникающих отношений между обществами, культурами, социальными институтами и индивидами, развивающиеся в особом ключе в связи с техническими достижениями современной цивилизации (к примеру, улучшенной системой транспортной коммуникации, развитием средств массовой коммуникации, появлением глобальной сети Интернет и т.д.). При этом Крамер не отрицает, что культурная глобализация набирает обороты посредством проникновения западного культурного образца в другие самобытные культуры, однако говорит о том, что характер изменений, которые претерпевают данные культуры, остается открытым вопросом и не может быть однозначно оценен. Также следует отметить, что процесс изменения мировой культуры и отдельных культур, в частности, в последнее время ускоряется посредством динамичного развития медиа-технологий.

В связи с этим нельзя говорить о тотальном западном влиянии на другие культуры в последние десятилетия. Так, о европеизации и распространении европейской культуры можно говорить также в контексте Великих географических открытий XV–XVII веков. Как отмечает российский исследователь К. Гаджиев, «в результате завоевания, заселения и освоения в течение нескольких поколений европейцами земель Африки, Азии, Америки были основаны новые нации и государства…, а также огромные колониальные империи, которые легитимировали господство Запада над всей Ойкуменой» [3, с. 20]. Проникновение западной модели культуры во все уголки мира отнюдь не свидетельствуют о том, что наряду с этим глобальным появлением западной культуры не продолжают существовать и развиваться иные культуры. Для многих обществ сложившаяся ситуация является хорошей возможностью заявить о себе, используя развитые каналы коммуникации западной цивилизации (например, для восточных европейских культур или африканских культур). Примерами этого явления могут служить также факты, свидетельствующие об интересе западного общества к различным духовным практикам Востока (йога, буддизм и т.д.), а также те процессы, которые средства массовой информации именуют «исламизацией» Европы.

Однако утверждать, что исламизация Европы является процессом последних десятилетий, не стоит. Так, итальянский историк Франко Кардини в своей работе «Европа и ислам. История непонимания» описывает непростой путь взаимоотношений между европейским континентом и исламскими странами на протяжении истории. При этом он отмечает: «Неоднократные всплески мусульманской агрессии против Европы – с VII–VIII по X века, а затем с XIV по XVIII-й (неважно, была ли агрессия реальной, или ее считали таковой европейцы) – способствовали рождению самой Европы…Ведь они, вынуждая европейцев защищаться и искать пути и способы совместных действий, содействовали их самоопределению – как в собственных глазах, так и перед лицом «Другого» [7, с. 11]. Интересно замечание итальянского автора относительно характера исламизации отдельных регионов на протяжении истории: «Со времен халифов, непосредственных преемников Пророка, – то есть с тридцатых годов VII века, – распространение ислама никогда не выглядело коротким и сокрушительным военным нашествием и тем более не представляло как Völkerwanderung (с нем. – «переселение народов»). Скорее это был непрерывный, долгий, хотя и не всегда гладкий, процесс завоевания территорий и последующего (чаще всего добровольного) обращения в ислам социальных групп, переживавших упадок или кризис» [там же, 13]. Таким образом, процесс кросс-культурного взаимодействия и влияния не является однобоким или однозначным, а опирается на другие явления глобализации и изменения самого понимания культуры в современном мире.

Для того чтобы раскрыть трансформацию понятия «культура» в контексте глобализации, обратимся к Юргену Хабермасу, который пишет, что следует из всего

множества определения понятия культуры в современном контексте следует учитывать две позиции. С одной стороны, культура – это «общее понятие степени развития человеческой духовной, эстетической деятельности и мысли». С другой стороны, культура – это «то, что нас соотносит с традицией жизненной практики, вкуса, мышления, субъективного отношения ко времени и пространству» [9, с. 22]. Тем самым, когда мы говорим о кросскультурном взаимодействии мы опираемся на второе определение культуры, данное Юргеном Хабермасом. Если культура как понятие степени развития человеческой деятельности и мысли является объединяющим и универсальным принципом, то в культуре как определенной «точке зрения», в которой осуществляется выявление позиций отдельного человека и определенного сообщества по отношению к различным сферам его существования, господствует разделяющий и отделяющий друг от друга принцип в культуре. Таким образом, культура является тем, что в последние десятилетия именуют идентичностью. Нельзя не согласиться с позицией американской мыслительницей Сейлой Бенхабиб, которая, размышляя над проблемами культуры и политики в современном мире, пишет, что «культура стала общеупотребительным синонимом идентичности, ее характерным и определяющим признаком» [2, с. 1]. Поэтому в данном контексте мы можем говорить, что одной из сторон кросс-культурного взаимодействия является проблема индентичности, а также связанные с ней внутриполитические решения в области миграции, интеграции и культурного многообразия.

Сейла Бенхабиб обращается к актуальной европейской теме беженцев через призму теории отчуждения. В своем последнем интервью С. Бенхабиб подчеркивает: беженцы стали символом отчуждения. Причину неприязненного отношения европейцев к беженцам Бенхабиб видит в том, что мы видим в бездомности беженца опасность собственной неопределенной (неясной) принадлежности к чему-либо. Мы защищаем себя от людей, которые не связаны с нашей собственной дезориентацией. Для переосмысления феномена беженцев С.Бенхабиб предлагает обратиться к работе И.Канта "К вечному миру", в которой немецкий мыслитель разделял право посещения и право гостя. При этом американская мыслительница напоминает о том, что во времена Канта мигрировали сами европейцы, становясь в других странах беженцами [16, с. 70].

Исследователи Норман Бакхауз (Norman Backhaus) и Марко Хофманн (Marco Hoffmann) выдвигают предположение, что восприятие глобализации тесно связано с пониманием культуры [15, s. 164–171]. Так, если понимать глобализацию как гомогенизацию культур, а само понятие культуры определять как неизменяющийся в пространстве и времени феномен, то глобализация, транспортирующая многие культурные элементы, будет восприниматься часто как угроза существующей культуре. В противоположность такому понимаю культуры и глобализации данные исследователи отстаивают положение, согласно которому возможно объединение гомогенизирующих и фрагментирующих процессов глобализации и понимание культуры как нестатического, непостоянного и транслокального явления. Таким образом, глобализационные процессы содействуют не только изменению самих культур, но и представлениям о культуре как таковой. Наряду с упомянутой концепцией Д. Крамера о «гибридизации», «креолизации», «мультикультурализме» и «культурном многообразии» актуальны и другие теории «синкретизма», «транскультурализма», в центре внимания которых стоит изменившееся культурное значение пространственной дистанции и соседства. Кроме этого глобализационные процессы затрагивают вопрос о традиционной роли государства и национальных культур, что приводит к попыткам нового определения этой роли в рамках той или иной культурной теории. Ключевым понятием в разработке данного вопроса выступает «транснациональность», которую следует понимать как феномен, наряду с миграционными процессами и их последствиями, который характеризует отрыв от привычного национального окружения, ведущий к появлению нового культурного пространства, которое сложно определяемо через старые национальные категории. Транснациональность имеет множество проявлений и отличительных признаков, в рамках

которых можно выделить три основных измерения этого феномена: лингвистическое, пространственное и социокультурное.

В упомянутых культурно-теоретических концепциях глобализации понятие «культура» аналитическим путем отделяется от территориальности как определяющего признака и подчеркивается, что при конструировании своей собственной идентичности индивиды и социальные группы могут прибегать к различным источникам (традиция, знания, религия, политическое мировоззрение и т.д.) и делать особый выбор в пользу предложенных или осознанных образцов идентичностей. Н. С. Кирабаев справедливо указывает в монографии «Глобализация и мультикультурализм»: «Глобализация никого объективно не отлучает и не (от)граничивает границы или пределы: каждый субъект устанавливает сам, напрягая, реализуя свой собственный потенциал и используя открываемые по ходу глобализации возможности и взаимозависимости» [4, с. 20]. При этом культуры рассматриваются не как прочно и четко отделенные друг от друга объединения, а, прежде всего, в контексте проницаемости их границ, существенности промежуточных культурных явлений, единений и пространств, новых проведений границ (культура пограничья, эмигрантская культура, появление новых государственных образований и т.д.), а также культурного смешения. Французский автор Б. Венер также обратил внимание на типичные ошибки в характеристике глобализации [5, с. 24–28].

Так, культурное многообразие в современном мире не может быть истолковано как сосуществование, подобное мозаике, или как результат четкого разделения культур друг от друга. Скорее всего, разнообразие культур следует понимать как постоянно изменяющееся культурное поле глобального масштаба, которое возникает вследствие индивидуального или коллективного конструирования индентичности, а также транс- и кросс-культурного обмена и взаимодействия (к примеру, посредством туризма, миграции и использования медиа-технологий). Таким образом, «культура» может пониматься как системный процесс обучения, как взгляд, который не обязательно должен вступать в противоречие с традиционным пониманием культуры, определяемым территориальностью. Нидерландский исследователь Я. Недервен Питерсе отмечает, что среда культуры как системного процесса обучения может пониматься и отождествляться с традиционным понятием культуры [20, p. 114]. Вследствие этого, по мнению М. Физерстона, невозможно появление глобальной культуры как охватывающей весь мир национальной культуры, пока не сформируется сильное чувство солидарности и сплочения у всего человечества [18, с. 90].

Если принять упомянутые выше замечания, которые указывают на трансформацию самого понятия «культура», то в исследованиях, которые поднимают проблему кросс-культурного взаимодействия в условиях глобализации, обращают на себя внимание следующие вопросы: индивидуальная культурная идентичность, или идентичность культурно разнородных групп (таких, как мультикультурные сообщества и т.д.), а также идентичность обществ и объединений, которые возникли посредством миграционных процессов.

Некоторые мыслители полагают, что для современной культуры характерны не только изменчивость и постоянное движение, но и рассеивание культурной самобытности и аутентичности, с чем нельзя не согласиться. Но это не означает унификацию культурных особенностей и разнообразия в современном мире. По мнению Ульриха Бека, мировое сообщество – это не поддающийся интеграции мировой горизонт, который открывается только тогда, когда он создается и сохраняется в коммуникации и действии. Из этого следует, что мировое общество не возникает естественной интеграцией существующих культур в современном мире, а выявляется и формируется только в момент коммуникационных действий и кросскультурных взаимодействий, которые могут происходить в рамках политических, экологических, культурных, общественно-цивилизационных интеракций. Мы можем обратиться к высказыванию немецкого мыслителя Карла Ясперса, который в своей работе «Истоки истории и ее цель» отмечает: «Мотивы на пути к глобальному единству – это, с одной стороны, свойственная нашему времени, как и всякому

другому, воля к власти, не знающая покоя, пока ей не подчинится все; с другой – нависшее над всей планетой бедствие, требующее немедленной договоренности великих держав, которые перед огромной, грозящей всем опасностью не решаются в отдельности применить силу; а над обоими этими мотивами возвышается идея солидарного в своих стремлениях человечества» [13, с. 87–88]. Однако, как отмечает современная американская мыслительница Сейла Бенхабиб, глобальная интеграция развивается наряду с социокультурной дезинтеграцией, возрождением различных проявлений сепаратизма, а также международным терроризмом (Следует вместе с тем обратить внимание на точку зрения Бенхабиб, согласно которой демократия и ислам друг другу не противоречат [16, с. 70]). Взаимопротиворечащие друг другу процессы глобальной интеграции и дезинтеграции, по мнению Г.Л. Тульчинского, сязаны с «процессом массовизации европейских обществ и их культур, что является результатом гуманистического проекта Просвещения» [8, с. 38–57]. В целом, подчеркивает С.Бенхабиб, частные интересы значат сегодня больше, чем универсальные нормы [16, с. 70].

Глобализационные процессы также часто понимаются как процессы денационализации и как симптом, который указывает на вступление человеческой истории и развития в эпоху транснациональности и глобальности. Отчасти эти процессы можно рассмотреть через призму идеи космополитизма. Сейла Бенхабиб развивает мысль о поверхностном восприятии идеи космополитизма, критика которого в новейшей истории часто связана, по ее мнению, с европейским антисемитизмом. Американская исследовательница считает критику космополитизма опасной, особенно тогда, когда космополитизм представлен как отрыв от корней. С.Бенхабиб указывает на ошибочность последней точки зрения. "Естественно, – отмечает она, – где-то и космополит чувствует себя дома" [16, с. 70].

Ульрих Бек, который выступает против тех концепций и теорий общества, которые опираются на понятие национального государства. Он пытается выделить актуальное значение глобализационных процессов и, подобно английскому социологу Энтони Гидденсу, немецкий исследователь делает различие между двумя фазами современного развития: фазой «простой модернизации» и фазой «возвратной модернизации». Стоит отметить, что Энтони Гидденс употребляет термин «возвратная модернизация» в смысле знания или отражения процессов модернизации, в то время как Ульрих Бек на передний план своих размышлений ставит побочные последствия модернизации, которые не связаны со знанием. Поэтому в его произведениях речь идет о обращении эпохи модерна, или Просвещения, против себя самой. В то время, как первая фаза характеризуется модернизацией традиции, во второй фазе речь идет о модернизации индустриального общества. Бек обозначается обе эти фазы как «первый модерн» и «второй модерн».

В своих размышлениях о культурной глобализации Бекк различает два термина культуры, которые он приводит в соответствие с упомянутыми выше фазами модерна. Обозначение культуры «первого модерна» всегда территориально зафиксировано и исходит из предположения, что культура возникает, прежде всего, в локальном контексте. В этом смысле то или иное общество или социальная группа противостоит другой культуре, которая четко отграничена от первой. Это представление согласуется с таким пониманием общества как «контейнера», в котором обитают представители той или иной национальности. В этом ключе стоит отметить, что такое понимание культуры может приводить к конфликтным ситуациям или обостренному восприятию иных культур, не только существующих в соседних государствах, но и представленных в виде наличия культурных меньшинств внутри отдельного сообщества. Однако можно согласиться с размышлениями Сейлы Бенхабиб, которая полагает, что «нам следует рассматривать человеческие культуры как постоянное создание, изменение и обсуждение воображаемых границ между «нами» и «другими». «Другой» всегда также внутри нас, он один из нас. Мы становимся сами собой только потому, что отличаем себя от реального, а чаще – воображаемого «другого» [2, с. 8].

Понятие культуры, характерное для «второго модерна», напротив, согласно размышлениям У. Бека, определяет культуру как всеобщее человеческое «программное обеспечение» (Software). Это обозначение культуры исходит из многообразия и взаимного влияния культур друг на друга. При этом такая культурная ситуация толкуется как не-интегрированное, но и не-отграниченное «многообразие без унифицирования». Такие культуры образуются посредством согласованности локального, регионального, национального и территориального. К примеру, С. Бенхабиб также отмечает, что культуры формируются в комплексном диалоге и взаимодействии с другими культурами; что разделительные линии между культурами подвижны, проницаемы и могут быть оспорены. Культурные образы в сложных, плюралистических демократических обществах должны стремиться к такому общественному признанию их специфики, которое не отрицало бы их подвижности. «В этом процессе глобального взаимодействия и взаимовлияния различных культур, – как полагает белорусская исследовательница Я. Яскевич, – важное место занимает каждая из локальных культур и цивилизаций с присущими ей специфическими свойствами, расположенная на соответствующей территории и в определенный момент истории, обладающая уникальными социокультурными характеристиками» [12, с. 117].

Многие исследователи, к которым относится и Бек, отождествляют глобализацию с «макдональдизацией», характеризующейся возрастающей унификации культурного содержания и потребляемой информации со стороны индивидуумов. Этому способствует развитие медиа-технологий и распространение мировых средств массовой информации. Но при этом, на наш взгляд, не учитывается противоречивость и диалектика культурной глобализации. Наряду с глобализацией происходит и процесс локализации, который обозначается термином, введенным в оборот Роландом Робертсоном, – «глокализация».

Р. Робертсон в своем исследовании «Глобализация: социальная теория и глобальная культура» выступает против предположения, что следствием глобализационных процессов неминуемо являются разрушение локальных сообщество и потеря любви к родине. Локальное и глобальное он понимает не как противоположности. Тем самым глобализация для английского исследователя не является следствием проекта модерна, как ее понимает Э. Гидденс. В противном случае позиция, основанная на крайнем противопоставлении глобального и локального, может привести к нежелательным формам поведения и мышления (экстремизм, ксенофобия и т.д.). Однако можно сделать попытку объединить пространственно-временные концепции культуры с проблематикой универсализма и партикуляризма. Робертсон пытается найти компромиссное решение этого вопроса. По его мнению, процессы модернизации не должны оцениваться как сугубо западное или североамериканское влияние [21].

Термин «глокализиция» Робертсон перенял от одной японской рекламной компании и рассматривает его в определенном контексте, согласно которому обстоятельства глобализации вынуждают к тому, чтобы анализ и интерпретация современного мира исходили как из географических, так и исторических предпосылок.

Современные наброски локального формулируются сегодня, по мнению Робертсона, в терминах глобальности. Вследствие этого в современной ситуации придается большое значение коммуникативному и интерактивному сближению, а в некоторых случаях, слиянию культур. Но это объединение не ведет, ни в коем случае, к гомогенизации всех культур. Более того процессы гомогенизации и гетерогенизации (под гетерогенизацией мы будем понимать процесс прироста в неравенстве в отношении одних или нескольких определенных признаков) часто взаимопроникаемы и дополняют друг друга, хотя в конкретных ситуациях могут быть несовместимы. В этой связи Робертсон указывает на то, что одна и та же информация, которая поставляется, к примеру, американскими СМИ, усваивается различным способом в разных культурах и обществах. Такая позиция Робертсона согласуется с размышлениями постколониальных исследователей и с результатами новейших эмпирических исследований в области этнологии.

По мнению немецкого исследователя Р. Винтера, чтобы подобающим образом суметь понять глобализацию, следует также обратить внимание на то, каким образом локальные культуры принимают и усваивают медиа-продукты [22, s. 13]. Поэтому его работы опираются на строгий контекстуализм, согласно которому подчеркивается особенная роль контекста, в котором происходят действие или процесс усваивания поступающей информации. Поэтому подобные процессы могут быть поняты только относительно этого контекста. Винтер придает большое значение этнографическим исследованиям, так как полагает, что именно так можно понять тот образ поведения и действий, который указывает на влияние глобальных медиа-ресурсов. Тем самым можно объяснить, каким образом «глобальное» может определять «локальное», и при этом не переоценивать власть глобального над локальным. При проникновении определенных символов, знаков и идеологий в другие культуры и общества из своего самобытного контекста происходит их смешение с другими элементами той культуры и общества, в которую они проникают. Вследствие этого эти символы, знаки и идеологии получают новое значение и смысл. Повсюду в мире создаются свои особые версии отделенных друг от друга культур. Поэтому благодаря продуктивному и творческому использованию глобальных ресурсов каждая культура может по-новому организовывать себя и обновлять.

С культурной проблематикой глобализации связаны и вопросы идентичности. Так немецкие исследовательницы Й. Брайденбах и И. Цугригль в работе «Танец культур. Культурная идентичность в глобализирующемся мире» [17] выступают против пессимистических представлений о взаимодействии культур. Они не согласны с утверждением о возрастающей унификации культур посредством глобализационных процессов, а также с той позицией, которой придерживается С. Хантингтон: процесс унификации неизбежно ведет к конфликту культур (Имеется в виду известная работа С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». Авторы подчеркивают значение кросс-культурного взаимодействия и указывают на проявления и развитие новых отношений между различными сообществами культурами. Так, по их мнению, возрастает количество тех людей, которые используют глобальную сеть Интернет и которые теряют прочную привязанность к определенному месту жительства как точке отсчета самой идентичности и повседневной жизни. Как следствие, отдельные индивиды приобщаются к детерриториазированным сообществам, которые объединены социальным, профессиональным и идейным сходством. Брайденбах и Цугригль также выступают против такого представления о современной культуре как о культурной мозаике и также, как и Ульрих Бек, утверждают, что границы между культурами проницаемы и подвержены постоянному изменению. Интернет содействует культурному взаимодействию. Более того, по мнению немецких исследовательниц, посредством Интернета многие исчезающие культуры могут быть документированы и сохранены, а также благодаря глобальной сети обширное транснациональное сообщество может быть осмыслено и исследовано. Развитие информационных технологий сокращает, таким образом, расстояния, но нельзя, на наш взгляд, утверждать, что оно обязательно сблизит людей. Улучшенные возможности для коммуникации хотя и обеспечивают более широкий выбор программ, но они ни в коем мере не являются гарантией большей терпимости по отношению к многообразию. Но вместе с тем, обнаруживается «тенденция к «глобальной одновременности» событий, сопровождающейся повышением чувствительности к территориальным проблемам и регионализацией конфликтов» [11, с. 43].

В заключение можно еще раз обратиться к взгляду на культуру Ю. Хабермаса. Он выделяет в каждой культуре, с одной стороны, стремление развить свое содержание и утвердить национально-культурную самоидентификацию, с другой стороны, необходимость взаимодействия с другими сообществами и культурами с целью выживания, взаимопонимания и разрешения собственных и мировых проблем. Данный подход представляется нам наиболее продуманным и взвешенным в условиях глобализации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бек, У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек; Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; Общая редакция и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 301 с.*
2. *Бенхабиб, С. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру / Сейла Бенхабиб. – Москва : Логос, 2005. – 289 с.*
3. *Гаджиев, К. Новое Великое переселение народов / К. Гаджиев // Свободная мысль. – 2009. – № 12 (1607). – С. 17 – 30.*
4. *Глобализация и мультикультурализм. – Москва : Издательство РУДН, 2005. – 331 с.*
5. *Зубченко, Л.А. Венар Б. Ошибки в характеристике глобализации. Venard B. Les malentendus de la mondialisation // Problemes écon. – P., 2008. – N 2946. – P. 33–37 / Л.А. Зубченко // Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература. Сер. 2, Экономика: РЖ / РАН. ИНИОН. Центр социол. науч.-информ. исслед. Отдел экономики. – М., 2009. – № 1. – С. 24–28.*
6. *Кандрусевіч, Тадэвуш, арцыбіскуп, мітрапаліт Мінска-Магілеўскі. Асноўныя прынцыпы сацыяльнага вучэння Каталіцкага Касцела / мітрапаліт Мінска-Магілеўскі, арцыбіскуп Тадэвуш Кандрусевіч // Проблемы управления : Науч.-практ. журн. / Учредитель: Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь. – Мн., 2009. – N 2 (31). – С. 42 – 47.*
7. *Кардини, Ф. Европа и ислам. История непонимания / Пер. с итал. Е. Смагиной, А. Карловой, А. Митрофанова / Ф. Кардини. – СПб: Александрия, 2007. – 332 с.*
8. *Тульчинский, Г.Л. Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или почему российское общество самое массовое / Г.Л. Тульчинский // Философские науки. – М., 2008. – № 10. – С. 38 – 57.*
9. *Хабермас, Ю. Политические работы / Ю. Хабермас; сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 361 с.*
10. *Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Даниловский благовестник, 2000. – 192 с.*
11. *Штер, Н. Мир из знания / Н. Штер // Deutschland – №1. – 2001.*
12. *Яскевич, Я. С. Время кризиса – время надежды и диалога / Я. С. Яскевич. – Минск : Право и экономика, 2009. – 188 с.*
13. *Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28 – 287.*
14. *XIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры (Минск, 24–26 мая 2007): материалы чтений «Церковь перед вызовом глобальной цивилизации" / Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Бел. гос. ун-т культуры и искусств; отв. ред и сост. А.Ю. Бендин. – Минск: Ковчег, 2008. – 431 с.*
15. *Backhaus, N., Hoffmann, M. 1999. Globalisierung und translokales Kulturverständnis / N. Backhaus, M. Hoffmann // Geographica Helvetica. – 54. – S. 164–171.*
16. *Benhabib, Seyla. Gefluechtete wurden zu Symbol der Entfremdung/ Seyla Benhabib // Philosophie Magazin. № 02. – Berlin, 2019. – Februar/Maerz. – S. 66 – 71 (Интервью Доминика Эрхарда (Dominik Erhard) с Сейлой Бенхабиб).*
17. *Breidenbach, J., Zukrigl I. Tanz der Kulturen. Kulturelle Identitäten in einer globalisierten Welt. München: Antje Kunstmann, 1998.*
18. *Global modernities : Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (eds), Sage Publications, London, 1995.*
19. *Handlungsfeld Kultur. Zwanzig Jahre Nachdenken über Kulturpolitik Hagen/Essen: Kulturpolitische Gesellschaft/Klartext Verl. 1996 (Edition Umbruch Bd. 8).*
20. *Nederveen Pieterse, J. Humanitarian Intervention and Beyond: World Orders in the Making / Nederveen Pieterse, J. – London and New York, Macmillan and St Martin's Press, 1998.*
21. *Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture / R. Robertson. – London, 1992.*
22. *Winter, R. Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Herausgeber (zs. mit Andreas Hepp) / R. Winter. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.*

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

И. В. Гориш
Полесский государственный университет
Пинск, Беларусь
E-Mail: gorish@nextmail.ru

Некоторые полагают, что предпринимательство в Беларуси возможно обосновать, опираясь на этические принципы протестантизма, поскольку католицизм, а тем более православие, крайне негативно оценивают новый вид хозяйственной деятельности. По мнению Е. С. Троицкого, православию имманентно присуще неприятие бизнеса как формы деятельности, и «Русская Православная церковь (и порождаемая ею культура) как конкретная версия христианства противостоит буржуазным ценностям» [6, с. 11].

Однако в современном социально-философском дискурсе существуют и другие точки зрения. О. И. Шкаратан в своей работе «Российский порядок: Вектор перемен» отмечает следующее: «В специальных исследованиях достаточно четко показано, что православие не содержит в себе, в отличие от протестантизма, вероучительных стимулов для предпринимательской деятельности. Но вместе с тем, оно и не содержит каких бы то ни было установок на то, чтобы эту деятельность перекрыть. В православии духовный путь с мирской активностью не совпадает, но он ее и не перекрывает. Можно сказать, что православие является по отношению к предпринимательской деятельности институтом нейтральным» [7, с. 49].

Другие авторы акцентируют внимание на возможности имплантации культурно-исторических и религиозных особенностей народа для укоренения феномена предпринимательства в массовом сознании. В конце XIX – начале XX вв. Россия была одной из самых быстроразвивающихся стран, и немаловажная заслуга в этом принадлежала предпринимательству, которое опиралось не на протестантскую этику, а на духовно-нравственные основы православия. Современный экономист и историк российского предпринимательства О. Платонов считает, что именно особенности православного менталитета обусловили приверженность представителей делового мира широкой благотворительности, привнесли в деловую сферу представление об относительной значимости земного богатства перед вечными духовными ценностями [1, с. 25–29].

Для того чтобы проинтерпретировать феномен предпринимательства в контексте православия, необходимо обратиться к семантике таких понятий, как труд, собственность и богатство с позиции православного мироощущения и миропонимания.

Труд и богатство как феномены бытия человека неразрывно связаны с собственностью как исторически определённым способом присвоения людьми предметов; производственного и непроизводственного (личного) потребления. Собственность связана с вещью (материальной или идеальной) предметом потребления, но одновременно она представляет собой и отношение между людьми по поводу вещи. Собственность выступает как принадлежность средств и продуктов производства определённым лицам – индивидам или коллективам. Право собственности как право конкретных субъектов на определённые предметы (материальные или идеальные) сводится, как правило, к трём правомочиям: праву владения, праву пользования и праву распоряжения.

Отношение к труду, богатству, собственности в разные исторические эпохи было неодинаковым и зависело от культурно-исторических и религиозных факторов. Например, в эпоху Античности труд, прежде всего производительный, не пользовался почётом и уважением, за исключением труда земледельцев. Труд считался уделом рабов, недостойным свободного человека. Поприщем реализации творческих способностей

свободного человека выступала государственная и общественно-политическая деятельность.

В соответствии с античными идеалами умеренности и гармонии богатство рассматривается не как самоцель, а как средство для ведения достойной свободного гражданина жизни. Стяжание богатства ради него самого осуждалось. Например, Аристотель различал два противоположных типа хозяйствования: экономику и хрематистику. Экономика – правильный тип хозяйствования, отвечающий природе вещей и имеющий своей целью удовлетворение разумных потребностей "дома" или "семьи". Хрематистика – осуждаемый тип хозяйствования, противоречащий универсальным космическим законам и имеющей целью наживу и обогащение, неограниченное разумными потребностями стремление к накоплению. Аристотель отождествлял собственность с имуществом, раскрывал собственность через понятия пользования и владения. Пользованием он считал трату имущества, а владением его приобретение и сбережение. Впоследствии римские юристы разработали классическую трактовку собственности как владения, пользования, распоряжения.

С наступлением христианской эры Отцы Церкви постоянно подчеркивали этическое значение труда. Климент Александрийский называл труд "школой общественной справедливости" [5]. Василий Великий утверждал, что "намерение благочестия не должно служить предлогом лени и богатства от работы, а побуждением к ещё большим трудам" [5]. Иоанн Златоуст призывал считать бесчестием не работу, а праздность. Во многом в качестве образца для подражания являлась хозяйственная деятельность монастырей.

Изложенное опровергает расхожее представление о том, что христианство рассматривает труд как проклятие, или в лучшем случае как наказание за грехи. Подобная трактовка труда применима лишь к средневековому западному христианству (католицизму).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых в 2000 году, отмечается, что «с христианской точки зрения труд сам по себе не является безусловной ценностью. Он становится благословенным, когда являет собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке» [5]. Человек был создан Богом и ему в обязанность был вменен труд. Об этом свидетельствуют следующие места из Библии: «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать и хранить его» (Быт. 2:5), «Кто крал, впредь не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделить нуждающемуся» (Еф. 4:28). Труд рассматривается как мерило богоугодности человека. Любой труд для человека в радость. В Библии существует много свидетельств о положительном отношении к труду. Труд выступает как способ и условие существования человека в мире.

Предпринимательство как разновидность хозяйственной деятельности не должно вызывать неприятия. Вместе с тем на практике характер труда предпринимателей часто вызывает у окружающих недовольство. В Библии мы можем найти подтверждение существования аналогов современной предпринимательской деятельности в древние времена: «Лидия, чтящая Бога, торговала багряницей» (Деян. 16:14), «Вы, говорящие: сегодня или завтра отправимся в тако-то город и будем торговать, и получать прибыль» (Иак. 4:13). Производство товаров и торговля ими не осуждается православной церковью. Особое внимание следует обратить на мотивацию труда. Священнослужители указывают только на два нравственных побуждения к труду: труд для удовлетворения своей потребности в пище и труд на благо других людей. Труд из эгоистических побуждений не приветствуется. Однако существуют сферы экономической деятельности, которые не согласуются с христианскими нравственными нормами, например, бизнес, связанный с азартными играми. Естественно, что труд в таких отраслях осуждается церковью. Результаты труда должны быть адекватно оценены и вознаграждены. Этот тезис определяет взаимоотношения работников и нанимателей. «Не обижай наемника… В тот же день отдай ему плату его… чтоб он не возопил на тебя Господу, и не было на тебе

греха» (Втор. 24:14–15). Следует также отметить, что продукты труда должны быть распределены в соответствии с христианским пониманием, т.е. в пользу и тех членов общества, которые не могут обеспечить себя материально, что проявляется, прежде всего, в благотворительности. Благотворительность – бескорыстная деятельность, направленная на помощь нуждающимся и основанная на религиозно-этических нормах православия. В западном варианте имеет форму спонсорства. Внешне благотворительность и спонсорство могут рассматриваться как явления одного порядка. Однако за внешне одинаковыми действиями скрывается разная по своей сути деятельность. Основное различие коренится в мотивации: благотворительность – моральный долг каждого преуспевающего промышленника или бизнесмена. Спонсорство – заключение сделки между бизнесменом и второй стороной, предполагающей извлечение выгоды для обоих участников. Во втором случае на первом месте находятся не морально-этические принципы, а примитивное желание получить дополнительную прибыль, использовав скрытую рекламу.

Наличие различных форм собственности является неотъемлемым условием предпринимательской деятельности. Православие признает право человека на собственность. «Церковь признает существование многообразных форм собственности. Государственная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение. При каждой из них возможны как греховные явления – хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ» [5].

Владение собственностью в православии не рассматривается как свидетельство нравственного облика человека или его богоугодности. Обладая имуществом, следует помнить об умеренности и не увлекаться материальными благами. Опасность от владения собственностью может проявляться в ее неправедном использовании, а также в желании приумножить ее за счет других, но, следуя ветхозаветной заповеди «не желай дома ближнего твоего…, ни поля его, [ни раба его], ни рабыни его, ни вола его, [ни всякого скота его], ничего, что у ближнего твоего (Исход, 20:17), можно избежать искушений.

Результатом успешной предпринимательской деятельности выступает высокий уровень доходов, и, как следствие, улучшение материального благосостояния предпринимателя. Принято думать, что православие осуждает богатство. Однако в Священном Писании не содержится порицания богатства как такового. Богатство не выступает целью, а является проявлением Божьего благоволения. Но и бедность также может быть свидетельством благодати. Приведем высказывание одного из крупнейших промышленников начала XX столетия В. П. Рябушинского: «Многих из нас когда-то Господь благословил богатством, а сейчас бедностью или даже нищетою. Это благословение, думается, еще выше» [2]. Это высказывание иллюстрирует двойственность богатства: оно является божьим даром, но накладывает огромную ответственность на владельца, который оказывается перед сложнейшей задачей. Суть ее в праведном использовании средств. Для истинно нравственного человека это не будет тяжелой ношей, поскольку он сможет распорядиться богатством на основе морально-этических норм. Для колеблющегося человека богатство может стать серьезным испытанием.

Таким образом, православная церковь не отрицает предпринимательства, но взыскательна к его мотивам и формам.

Среди современных российских и белорусских предпринимателей есть искренне верующие, горячие сторонники православия. Они строят свой бизнес сообразно с основными принципами православного вероучения, пытаясь найти пути соединения веры с практической предпринимательской деятельностью. Свидетельством этого выступает создание и деятельность в России таких общественных объединений, как Ассоциация христиан-предпринимателей, Клуб православных предпринимателей.

В Беларуси на протяжении нескольких лет активно действовала социальная инициатива «Православные предприниматели Беларуси». Используя ресурсы Internet,

православные предприниматели организовали собственный сайт, который являлся весьма популярным. Здесь можно было найти единомышленников, обсудить вопросы и проблемы, естественным образом возникающие в ходе занятия предпринимательской деятельностью. На сайте была организована двухсторонняя связь со священнослужителем, оказывающим необходимую духовную помощь.

В. Орлов, автор работы «Философия бизнеса в обществах переходного типа», признает, что «важным фактором влияния православия на становление экономического менталитета является то, что законы православия предписывали помощь ближнему и надежность слова… Православие воспитывает в людях глубинную приверженность к духовным ценностям, среди которых выделялось смирение» [4, с. 201]. Православная культура помогает противостоять воровству, обману, зависти. Православие стимулирует людей к постоянному развитию, в том числе и профессиональному, т.к. вера требует от человека постоянного совершенствования. Кроме выше отмеченного, В. Орлов считает, что «человек, искренне считающий себя православным, никогда не поддержит никакого варианта капитализма, при котором обогащение – высшая цель земной жизни (например, протестантского западного капитализма), вне зависимости от того, честным или нечестным путем это обогащение произошло» [4, с. 201].

В. Кандалинцев, автор методики «Формирования православной корпоративной культуры на предприятии», считает, что «многие православные ценности органично сочетаются с теми задачами, которые стоят перед бизнесом» и указывает на то, что упомянутая выше добродетель – смирение – помогает справляться с трудными ситуациями, возникающими во время работы, а послушание позволяет решать вопросы, связанные с расхождением интересов сотрудников и отдельных подразделений компании [3].

ЛИТЕРАТУРА

1. 1000 лет русского предпринимательства. Из истории купеческих родов / Сост. О. Платонов. – М. : Современник, 1995. – 479с.
2. Богданов, В. П. Московское купечество XIX – начала XX вв. глазами его представителей [Электронный ресурс] / В. П. Богданов // Прохоровские чтения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 200-летию Прохоровской мануфактуры. 9–10.12.1999г. – Режим доступа: http://www.humanities.edu.ru/index.html. – Дата доступа: 18.03.2018.
3. Кандалинцев, В. Бизнес во Христе. Бизнес и христианство. [Электронный ресурс] / В. Кандалинцев // Зодчество – Режим доступа: http://sobor.vinchi.ru/pages/author/kandalincev/business/kandalincev3.html. – Дата доступа: 15.03.2018.
4. Орлов, В. И. Философия бизнеса в обществах переходного типа: монография \ В. И. Орлов. – Минск : Экономпресс, 2004. – 288с.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – 2000. [Электронный ресурс] // Библиотека православного христианина «Благовещение». – Режим доступа: http://www.wco.ru/biblio/books/koncep1/. – Дата доступа: 18.03.2018.
6. Троицкий, Е. С. Историко-методологические аспекты изучения русской (православно-славянской) цивилизации / Е.С Троицкий // Русская цивилизация и соборность. – М. : АКИРН, 1994. – С.4–34.
7. Шкаратан, О. И. Российский порядок: Вектор перемен / О. И. Шкаратан. – М. : Вита-Пресс, 2004. – 208 с.

ФЕНОМЕН ЛОССКИХ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ XX – НАЧАЛА XXI В.

Р. Г. Пашко
Институт предпринимательской деятельности
Минск, Беларусь
E-Mail: rimma-pashko@yandex.ru

Мысленное обращение к истории семьи Лосских дает богатую пищу для размышлений над прошлым и будущим европейской культуры, мировой цивилизации. Лосские посвятили себя духовно-культурному деланию, вместе с лучшими умами современности соработничая на благо человека, взыскуя в драматических исторических обстоятельствах абсолютные вечные ценности истины, добра и красоты. Для плеяды Лосских характерна неугасаемая вера в человеческое достоинство и общечеловеческие ценности, неиссякаемая надежда на духовно-нравственное перерождение и обновление человека и общества, на социальную справедливость.

Всемирно известный философ Николай Онуфриевич Лосский в своей работе «Достоевский и его христианское миропонимание» измерял масштаб идей великого русского писателя через призму абсолютных ценностей. Наивысший «гамбургский» счет Н. О. Лосский предъявлял не только известным личностям. Нравственный стандарт ценностей в виде идеал-реалистического учения прилагался ко всему человечеству, каждому народу и культуре, к любому человеку, персоне. Философ не скрывает разочарования Достоевского в реализации на деле европейских ценностей («свобода, равенство и братство») и не затушевывает такие недостатки, как национальная замкнутость, неуступчивость во всяком деле, буржуазность (материализм) западных европейцев. Как пояснял Н. О. Лосский на примере Достоевского, парадоксальным образом, «поэтому русский, увлекшийся выставленным Западною Европою идеалом выработки общечеловеческой культуры и искренне принявший эту задачу к сердцу, стал более европейцем, чем европейцы» [4, с. 239–240]. Н. О. Лосский раскрыл смысл социального учения Ф. М. Достоевского, основанного на идее социальной справедливости и подлинного равенства. Философ с успехом разоблачал такие явления, как «завистливое» равенство, «обидчивый» патриотизм, «муравейный строй», или шигалевщину, исключительно материалистическое миропонимание в решении вопросов культуры и социальной справедливости. Испытав влияние Достоевского, Лосский также строит свою идею социального единства на нравственном и религиозном фундаменте. Стоит обратить внимание на неприятие Лосских редукционизма и релятивизма в новейших социокультурных концепциях и подходах, в общественных науках.

Гуманистические идеи целой плеяды мыслителей Лосских объединяют мир и людей, привносят персоналистические ценности и смысл в современную культуру. Неоднократно подчеркиваемая ими приверженность к космополитизму сочетается у Лосских с онтологическим вчувствованием («здесь и сейчас») в жизненную ситуацию своей эпохи и культурное своеобразие страны, в которой каждый из них оказался волею судьбы: Франция, Германия, Чехия, Словакия, США, Россия и т.д. Несомненно, Лосские представляют так называемое «русское зарубежье» в культурном пространстве Европы и Америки и, одновременно, каждый из них – интеллектуал той страны, в которой плодотворно трудится, будь то в качестве профессора Сорбонны и Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, или как писатель, переводчик, историк, искусствовед, библиотекарь и т.д. Лосские везде «свои», в любой культуре, в любом историческом отрезке времени.

Универсализм культурной парадигмы Лосских строится на фундаменте православной метафизики и аксиологии, на нравственном начале. Язык культуры Лосских воспроизводит целый мир смыслов, символов, знаков, ценностей, актуальных для нашего

времени. И на первом месте мы замечаем – ценность человеческой личности, ее свобода и идея личной ответственности каждого за все то, что происходит в его жизни, в окружающей нас действительности и во всем мире.

Просвещенческая миссия Лосских-гуманитариев задолго до конца 80 – начала 90-х гг. XX века подготавливает и предвосхищает культурно-церковное возрождение на постсоветском пространстве. Отрадно отметить то, что в Минске бережно сохраняется память о белорусских корнях семьи Лосских, регулярно издаются труды Лосских, ежегодно проводятся круглые столы, конференции, научные семинары, посвященные наследию Н. О. Лосского и всей плеяды мыслителей Лосских, во многом благодаря энтузиазму кандидата философских наук, доцента кафедры культурологии факультета социокультурных коммуникаций Белорусского государственного университета Григория Чеславовича Лянькевича. Неоднократно посещали Минск, Киев, Москву и выступали перед студентами, молодежью, интеллигенцией Николай Владимирович Лосский (внук философа Н. О. Лосского и сын православного богослова В.Н.Лосского), вместе с супругой Вероникой Константиновной Лосской (урожд. Юдина-Бельская), всемирно известным переводчиком на французский язык сочинений Марины Цветаевой.

В конце XX – начале XXI века, когда разворачивается новая перспектива присутствия зарубежных соотечественников в Беларуси, России и Украине, самой жизнью как никогда востребованы идеи, труды, таланты всей многочисленной плеяды Лосских. Открытое, не геттоизированное сознание, отсутствие узкопартийных взглядов, борьба с культурными, религиозными и национальными стереотипами ставит Лосских в разряд авторитетных диагностов нашего времени. Вместе с тем наиболее востребованными остаются положительные идеи и идеалы, выработанные самой творческой деятельностью и жизнью Лосских в эпоху кризиса гуманизма и общечеловеческих ценностей, и, в первую очередь, такие значимые идеи, как парадигма примирения и социальной справедливости в перспективе абсолютных ценностей, диалог и взаимодействие культур.

Таким образом, в начале XXI века научную школу философии в Беларуси объединяет богатая интеллектуальная традиция, которая служит неисчерпаемым «золотым запасом» нашего Отечества, в том числе благодаря наследию всемирно известного философа Николая Онуфриевича Лосского [см. 3]. В этой связи нельзя не вспомнить и о Николае Владимировиче Лосском.

Николай Владимирович Лосский (Nicolas Lossky) (1929–2017) – внук философа Николая Онуфриевича Лосского и сын богослова Владимира Николаевича Лосского, всемирно известных интеллектуалов XX века. Н. В. Лосский – личность незаурядная, поражающая внутренней душевной силой и гармонией, трезвостью взглядов и оценок, творческим раскрытием сложных проблем современности. Будучи общепризнанным богословом и известным церковным деятелем, Н. В. Лосский принимает сан священника в 2006 году, в возрасте 77 лет. Н. В. Лосский, согласно официальным биографическим данным, – филолог-англист, богослов, регент церковного хора, активный деятель международного православного движения. Работал во Всемирном Совете Церквей. Проживает в Париже. С 1964 по 1989 гг. – главный редактор журнала "Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата" Московского Патриархата. Доцент, затем профессор и заслуженный профессор университета Париж X - Нантер (Франция). Профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже по кафедре истории Западной Церкви. Член комиссии "Вера и порядок" Всемирного Совета Церквей. Вице-президент межконфессиональной ассоциации взаимопомощи C.I.M.A.D.E. Рукоположен во диаконы в 2003 году. Клирик франкоязычного прихода Всех Скорбящих Радости и Св. Геновефы в Париже (Московская Патриархия). Священник (2006). После 1985 г. неоднократно бывал в России и читал лекции о различных вопросах церковной жизни. Н. В. Лосский неоднократно посещал высшие светские учебные заведения и духовные школы современной Беларуси с лекциями по практическому богословию, литургике.

Специальные богословские темы всегда служили ученому хорошей почвой для рефлексии в области истории, философии и в целом гуманитаристики. Эрудиция Н. В. Лосского поражала всех тех, кто слушал его лекции. Особенно запомнились выступления Н. В. Лосского на конференциях в Киеве, которые проходили в Свято-Успенской Киево-Печерской Лавре и были посвящены проблемам образования и семьи в современном обществе. В начале XXI века своевременно прозвучали призывы критически относиться к «подслеповатой повседневности», бороться с «геттоизированным» сознанием, которое характерно для некоторых современных христиан. Н. В. Лосский говорил о необходимости глотка Просвещения внутри христианства. Такая позиция характерна для многих христианских интеллектуалов XX – начала XXI в., например, Н. Лобковица, Г. Кюнга, С. С. Аверинцева, О. А. Седаковой, В. В. Бибихина и др. Интересно, что требование постоянной рефлексии сочеталось с не менее важным условием чистоты языка и слова, за которыми, как считал Н. В. Лосский, стоит непрерванная традиция русского богословия. Таким же необходимым является, по его мнению, строгая логика, аргументация в сочетании с глубоким переживанием предмета исследования. Требование «органического мировоззрения» основывается на гармонии интеллектуализма и духовного опыта веры и отвергает в гуманитарной сфере т.н. «законничество»: буквализм, начетничество, книжничество [1, с. 155–156].

Н. В. Лосский исходил из предположения о том, что наши знания должны творчески передавать духовно-культурную традицию и служить истине. Как практическому педагогу и профессору Сорбонны, Н. В. Лосскому хорошо изнутри знакомы изъяны западной схоластической традиции. Особенным нападкам он подвергает тенденцию к новому идолопоклонству в образовательной сфере, – культу учебника и поклонению знанию, почерпнутого из учебника. Теолог иллюстрирует данное положение на примере учения о семи таинствах, которое закреплено в многочисленных учебниках по теоретическому богословию как незыблемое знание (догма) и которое, в действительности, требует развития и постоянного уточнения [см. 1; 2].

Н. В. Лосский выступает против фигуры «ученика» и ученичества и диктата учителя в сфере духовного образования. Он считает, что не учитель выбирает, а ученики выбирают учителя. И в этом подходе к образованию и воспитанию, требованию академической свободы Лосский не одинок. Вспомним Фр. Шлейермахера, прот. И. Мейендорфа, еп. Василия Родзянко, Н. Струве, еп. Илариона (Алфеев), Луиджи Джуссани, С. И. Фуделя, С. С. Аверинцева, А. Бадью, О. Больнова, Н. Лобковица и др. Главной проблемой для богословских факультетов и духовных школ остается согласованность академичности и духовности, знания и воспитания.

Н. В. Лосский призывает не идеализировать действительность, не возносить ее на пьедестал, а затем публично свергать. Он считал, что, к примеру, образцов совершенного брака не существует [1, с. 155]. Вместе с тем, Н. В. Лосский аргументировано и смело доказывал теологумен о том, что брак – это евхаристическое таинство. Церковь, подчеркивает Н. В. Лосский, не вверху и не над нами. Церковь – это мы, это место союза человека с Богом, где учатся и одновременно действуют. Церковь, напоминает Лосский, – и есть таинство, таинство Евхаристии, опыт трансценденции времени, встреча личности с вечностью [там же, с. 155 – 156]. Персонализм Н. В. Лосского имеет всеобъемлющий характер и проявляется как в его учении о Церкви, так и в учении о семье, как малой Церкви. Богослов считает, что всегда актуально открытие одной личностью другой личности [там же, с. 159]. Следует подчеркнуть, что современное богословие глубоко персоналистично. И в этом есть несомненная заслуга всей плеяды Лосских – великого философа Н. О. Лосского, великого теолога В. Н. Лосского и не менее значимого духовного интеллектуала XX – XXI в. Н. В. Лосского.

В заключение следует сказать о том, что интеллектуальное наследие Николая Владимира Лосского является, на наш взгляд, воплощением святоотеческой и византийской традиции патристического синтеза философии и богословия, причем и то и другое

представляет собой знание высочайшей пробы. И это исключительный знак универсального философско-теологического наследия всей знаменитой плеяды Лосских.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лосский, Н., диакон. Брак как евхаристическое таинство / Н. Лосский, диакон // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество / Сост. К. Сигов. – Киев: Дух і літера, 2004. – 368 с.*
2. *Лосский, Н. Воспитание и семья в постатеистическом обществе и в секулярной среде Западной Европы: сравнение / Н. Лосский // Образование и семья в постатеистических обществах / Сост. К. Сигов. – Киев: Дух і літера, 2003. – 262 с.*
3. *Лосский, Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Институт философии НАН Беларуси; предисл. Б. Н. Лосский; вступ. статья А. А. Лазаревич. – Минск: «Право и экономика», 2012. – 278 с.*
4. *Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский // Бог и мировое зло. – М., 1999.*
5. *Философы и культурологи Лосские: диалог национальных традиций / Составители Г. Ч. Лянькевич, О. Л. Сташкевич. – Минск: Право и экономика, 2018; Философы и историки Лосские: диалог культур и цивилизаций / Составитель Г. Ч. Лянькевич. – Минск: Право и экономика, 2017; Николай Лосский: философ, ученый, педагог высшей школы / сост. М. Г. Волнистая, Г. Ч. Лянькевич. – Минск: РИВШ, 2016; Философы Лосские: этапы большого пути. Избранное / Составитель Г. Ч. Лянькевич. – Минск: Право и экономика, 2015; Николай Лосский: продолжение философского пути: сб. материалов и докладов круглого стола в рамках Межд. науч. конф. "Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем" (Республика Беларусь, г. Минск, 16.11.2012) / ред. А. А. Лазаревич [и др.]; Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2014.*

ДУХОВНЫЙ КРИЗИС В ДИНАМИКЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ: ПОНЯТИЕ И ФЕНОМЕН

И. Н. Колядко
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-Mail: expireauto@yandex.ru

Современные реалии свидетельствуют о том, что ни одно даже самое развитое общество не способно избежать кризисных явлений. В каждом обществе одновременно происходят как деструктивные, так и созидательные процессы, поэтому устойчивая динамика развития общества оказывается своеобразным сложением многих процессов. Если в обществе в целом преобладают на каком-то этапе разрушительные и тупиковые процессы, то общество рано или поздно оказывается в ситуации кризиса. Кризисные явления сопровождали человечество на протяжении всего его исторического развития и всегда становились фактором, испытывающим его жизнеспособность. Кризисы свидетельствуют о наличии разбалансированности, уязвимых сторон, острых противоречий в функционировании социальной системы, являясь одним из факторов социокультурной нестабильности.

Кризис – это сложное и многоаспектное явление, до сих пор не нашедшее однозначного объяснения и интерпретации. В первоначальном значении термин «кризис» в переводе с греческого означал «судебное разбирательство» и «решение». Затем его смысл претерпел эволюцию в сторону негативного звучания и в настоящее время кризис понимается как нечто нежелательное, то, чего следует всячески избегать. В обыденном сознании фактически утвердилось понимание кризиса как нарушения, распада устойчивых связей на различных уровнях общества, регрессии, как состояния и явления, чаще всего предшествующего гибели той или иной социальной подсистемы или даже всего социума.

Сегодня также можно встретить взгляд на феномен кризиса как на аномалию или частный аспект социальной жизни. Однако большинство современных социальных философов и социологов признают, что кризисы вносят в социум не только деструкцию, но способствую также и высвобождению конструктивного потенциала, например, в ситуации, когда кризис выступает источником инноваций и качественных социальных перемен; когда кризисы не позволяют обществу длительное время оставаться в состоянии стагнации, создавая тем самым социальное напряжение, требующее урегулирования.

Таким образом, можно говорить о том, что кризис и связанные с ним явления социальной нестабильности рассматриваются как объективные проявления общественного развития. Поэтому и функции кризиса можно дифференцировать как на деструктивные, носящие разрушительный характер, так и на творчески-созидательные, конструктивные. Кризис как фундаментальный феномен в динамике развития социума и его подсистем является не только атрибутом, но, прежде всего, источником трансформации ценностно-нормативных оснований, структурирующих, упорядочивающих социальное бытие как системное целое.

Духовная сфера общества представляет собой самостоятельную систему отношений между людьми, выражающая духовно-нравственную жизнь, представленную такими подсистемами, как культура, образование наука, религия, мораль, идеология, искусство. Значимость духовной сферы определяется ее важнейшей, приоритетной функцией определения ценностно-нормативной системы, которая, в свою очередь, свидетельствует об уровне развития общественного сознания и интеллектуально-нравственном потенциале общества в целом. Таким образом, «для получения объективного научного знания о природе и социальных последствиях кризисных явлений в духовно-нравственной сфере

общества, – отмечает К. Таланова, – необходимо использовать интегративный подход, в рамках которого признание диалектической природы термина "кризис" и, соответственно, – "духовно-нравственный кризис" позволит избежать одностороннего и неточного диагноза в процессе оценки функционирующих в кризисных условиях социальных институтов, организаций и структур, ответственных за духовное развитие общества, а также самого социума как социокультурной единицы [6, с. 15–16]. Поэтому выявление правильного диагноза в условиях высокой степени социальной неопределенности и динамичности общественного развития является базовым основанием для принятия конструктивных решений по вопросу о путях посткризисного развития.

Источником кризиса в духовной сфере общества в условиях глобальной нестабильности и культурно-цивилизационных сдвигов могут выступать различные факторы: утрата общественного идеала, дивергенция ценностно-нормативных оснований социума, дезинтеграция общества, эскалация ценностей консьюмеризма и массовой культуры. Многообразие причин и факторов, обуславливающих духовный кризис как социальный феномен порождает и многообразие форм его проявлений, среди которых следует выделить такие как: процессы дезинтеграции, ценностно-нормативной аномии, социокультурные разрывы и детрадиционализация, процессы деидентификации, а также «дегуманизация общества, в котором стремительно распространяется ощущение тотальной социальной несправедливости и разрываются духовные скрепы» [6, с. 16].

Кризис в духовной сфере общества представляет собой весьма сложное, полисемантическое и дифференцированное явление, поскольку затрагивает сферу объективации человеческого духа, касается как внешней, так и внутренней стороны его жизнедеятельности. Социально-философский анализ феномена духовного кризиса общества сосредоточен на выявлении не столько личностно-экзистенциальных аспектов данного типа кризиса, сколько на исследовании проявлений духовного кризиса в сфере культуры, религии, образовании, искусстве в контексте фундаментальных трансформационных процессов современной цивилизации в условиях противоречивых процессов глобализации и деглобализации. В сущности, любой кризис является кризисом духовным par excellence, поскольку любой «раскол в социальной системе» будучи, прежде всего, «коллективным опытом, поверхностен» и «его назначение состоит в том, что он является внешним, видимым знаком внутренней, духовной трещины» [7, с. 534]. Духовная сфера общественного бытия в качестве сферы разума, ценности, смысла является социальным выражением «культурной ментальности» (П. Сорокин), особой сферой «предметов, событий, процессов, в которых воплощается, организуется, реализуется или облекается внутренний опыт», идеальное, ценностно-нормативное основание развития социума [5, с. 41].

Особо необходимо отметить взаимосвязь духовного кризиса с феноменом культурной традиции, которая представляет собой своего рода антиэнтропийный механизм, является социальной формой устойчивости и определенности, структурирует социум, обеспечивает трансляцию и воспроизводство системы ценностей, конституирует и поддерживает социальный порядок. Культурная традиция является тем краеугольным камнем, на котором основано все здание культуры, развитие которой, в свою очередь, осуществляется согласно заложенным в ней ценностным ориентациям. Традиция выступает не только механизмом, системой средств адаптации нововведений к культурному контексту, но также и той средой, где инновационные практики преломляются, видоизменяются и, пропущенные через фильтр традиции, интегрируются в ткань культуры и сферу общественных отношений.

В то же самое время, говоря о параметрах и сущности духовного кризиса, целесообразно обратить внимание на изменения и трансформацию феномена культурной традиции как источника социальной объективации духовного в условиях фундаментальных цивилизационных сдвигов. Динамика глобализационных процессов развивается в направлении к углублению внутрикультурных противоречий, способствует эскалации конфликта традиций, ценностей и смыслов в контексте разворачивающегося полилога

разных культурно-цивилизационных миров. Становление глобального информационного общества оказывает существенное влияние на социальную структуру и культуру в целом. Одной из форм кардинального сдвига в контексте глобализации является феномен «детрадиционализации» [8, с. 176].

Детрадиционализация, имманентно присущая современности как определенному типу социокультурного развития, выступает также одной из форм, в которых проявляется кризис культурной идентичности. Современная цивилизация, реализующая проект глобализации, формирует новый тип культуры, радикально преобразует структуры социальности и повседневности человека, видоизменяет характер его жизнедеятельности, а также формы общения и коммуникации. Вместе с тем чрезвычайно усложняются параметры и способы человеческого существования, трансформируются императивы самосознания и деятельности людей.

Одновременно с процессами деструкции традиционных форм идентичности формируется новая «мир – системная целостность» (И. Валлерстайн), поскольку общество, особенно в транзитивный период, нуждается в смысловой определенности и оценке стремительно происходящих системных изменений. Наряду с эскалацией нестабильности, «полиритмия переходов всякий раз смещает культуры с традиционных мест их диспозиции и приводит к нарушениям их идентификационной принадлежности» [3, с. 29–30]. Если в начале кризис не осмыслен в качестве угрозы целостности общества, велика опасность его проникновения в идентификационные структуры социума. Глобализационные процессы, в свою очередь, не могут не оказывать существенного влияние на процессы размывания идентичности путем «реорганизации ценностной системы на микро- (внутри одной культуры) и макро- (в рамках цивилизации) уровнях» [4, с. 88]. Несомненно, что процессы трансформации культурной и социальной форм идентичности способствуют снижению устойчивости и стабильности общества как системной целостности.

В данном аспекте глобализация представляет собой «процесс деидентификации общества при одновременной индивидуализации и атомизации человека» [2, с. 38]. Социальная однородность как одно из следствий глобализации достигается путем уничтожения устойчивых общностей и объединений, которые могли бы играть роль референтных групп, служить источником формирования социальных норм и ценностных ориентаций, выступать в качестве эталона, образца. Основанием непрерывного воспроизводства структур идентичности выступает культурная традиция, которая также является источником мировоззренческих и методологических регулятивов устойчивого социокультурного развития.

Ещё одним немаловажным аспектом духовного кризиса, связанный с деструкцией культурной традиции как квинтэссенции ценностно-нормативного основания развития социума, является стимулируемый глобализацией перманентный процесс разрушения личности посредством ее десоциализации, Атрибутом глобального общества является индивидуализм, мировоззренческим источником которого выступает аннигиляция социальной общности и культурной традиции как одна из форм проявления массового сознания и ценностей консьюмеризма. В современном обществе этот процесс, без преувеличения, носит массовый характер. У. Бек и Э. Гидденс отмечают, что специфика индивидуализма в глобальном обществе состоит в том, что он, как это не парадоксально, не ведет к росту автономии индивида, а, напротив, еще более способствует его порабощению в связи с ростом подчиненности «структурному принуждению и всеобщей стандартизации» [1, с. 32].Современное общество атомарных индивидуумов, благодаря глобальной унификации и стандартизации, в сущности дезинтегрировано, разобщено, ориентировано в направлении расчеловечивания, что, очевидно, свидетельствует о глубоком, фундаментальном кризисе онто-экзистенциальных оснований человеческого «бытия-в-мире».

Очевидно, данными деструктивными явлениями в духовной сфере общественного бытия не исчерпывается многообразие форм проявления духовного кризиса. В процессах

детрадиционализации и деидентификации, а также связанном с ними утверждении новых форм тоталитаризма находит свое выражение деструктивная ипостась кризисных тенденций. Однако любой кризис – это не только разрушение, упразднение, делегитимация ценностно-нормативного порядка, но, также и «вызов», направленный на обновление как формальных, так и содержательных параметров отдельных сфер и социальной системы в целом. В этом проявляется вторая – творчески-созидательная – ипостась кризиса как социального феномена. Источником и одновременно пространством развертывания кризисных процессов в их функциональной амбивалентности выступает культурная традиция, в рамках которой происходит ценностно-нормативное упорядочение, структурогенез и формирование новых форм организации социального бытия. В поле культурной традиции феномен кризиса реализует имманентную ему двойственность в поступательном движении от нестабильности, деструкции и делегитимации к новым формам ценностно-нормативной регуляции и стабильности, что, в свою очередь, осуществляется посредством перманентной трансформации онто-аксиологических оснований социума.

В заключение следует отметить, что формы развертывания кризисных процессов, а также степень их глубины и масштаб влияния на социальную систему в целом определяются имманентными потребностями самой культурной традиции в обновлении путем преобразования отдельных аспектов ценностно-нормативного ядра. Культурная традиция выступает одновременно и как источник фундаментальных ценностно-нормативных преобразований, и как источник легитимации новых форм социального опыта и практики: в функциональном аспекте имманентная двуипостасность кризисных процессов имеет своим субстанциальным основанием бифункциональную природу культурной традиции, которая, в свою очередь, продуцирует кризисы как необходимые моменты развития «изначального ядра культуры» (Г. Зиммель).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеленков, А.И. Глобализация как социокультурный вызов современной эпохи / А.И. Зеленков // Философия устойчивого развития / А.И. Зеленков [и др.]; под ред. А.И. Зеленкова. – Минск : БГУ, 2015. – С. 21–63.*
2. *Ивановская, О.В. Кризис и сакрализация идентичности в глобализирующемся мире / О.В. Ивановская // Вестник Вол. госуд. ун-та. Сер. 7: Филос. – 2011. – № 1 (13). – С. 38–44.*
3. *Ионесов, В.И. Модели трансформации культуры: типология переходного процесса: автореф. дисс. … доктора культурологич. наук: 24.00.01 / В.И. Ионесов; Самарская гос. академия культуры и искусств. – Самара, 2011. – 40 с.*
4. *Кнатько, Ю.И. Трансформация культуры в контексте современных глобализационных процессов / Ю.И. Кнатько // Универсальное и национальное в культуре : сборник научных статей / Белорусский государственный университет, Гуманитарный факультет. – Минск, 2012. – С. 85–92.*
5. *Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, этики, права и общественных отношений: Пер с англ. / П.А. Сорокин. – СПб., 2000. – 1056 с.*
6. *Таланова, К.С. Статика и динамика духовно-нравственного кризиса: логико-социологический анализ : дисс. … канд. социологич. наук: 22.00.04 / К.С. Таланова; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – Ростов-на-Дону, 2015. – 41.*
7. *Тойнби, А.Дж. Исследование истории / А.Дж. Тойнби; пер. с англ. К.Я. Кожурина. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 1119, [1] с.*
8. *Шульгина, Д.Н. Кризис культуры и идентичности человека в условиях глобализации / Д.Н. Шульгина // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2010. – № 2. – С. 173–180.*

ХРИСТИАНСТВО И ЖИЗНЬ С ХРИСТОМ: НЕКОТОРЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Н. Н. Павлюченков
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия
E-Mail: npavl905@mail.ru

Серьезная критика религиозно-философского наследия о. П. Флоренского в XX в. не обошла своим вниманием важную проблему, обозначенную как отсутствие у христианского мыслителя опыта (или «интимного чувства») Христа [1, с. 383] и как странное исключение христологии из «Столпа и утверждения Истины» – фундаментального труда, в котором Флоренский хотел раскрыть суть православной церковности [2, с. 496–497]. В 1990-е гг. сделанные ранее выводы подтверждались уже на материалах вновь открытых поздних трудов о. Павла и вопрос о месте и значении Христа в его жизни и трудах для многих оказался окончательно разрешенным. Между тем, то обстоятельство, что Флоренский отнюдь не был «христианином без Христа», можно выявить при помощи целого ряда свидетельств, среди которых особое место занимает переписка Флоренского с Розановым.

Об отношениях Флоренского с Розановым нужно говорить особо, в специально посвященном этому вопросу исследовании. Это, как представляется, – один из характерных примеров проявления «символического» миросозерцания Флоренского, умевшего за внешней, иногда для многих крайне непривлекательной, оболочкой рассмотреть и ощутить скрытую ценность. Именно эта способность, например, позволила ему, как он писал, за толстой «корой грязи» видимой церковной жизни в России в начале XX века увидеть скрытое «святое ядро» [4, с. 470], что, очевидно, и определило на всю оставшуюся жизнь его преданность «исторической» Православной Церкви. Случай с Розановым можно рассматривать в том же контексте.

Флоренский не только видел, но и откровенно указывал в письмах к Розанову практически на те же особенности его творчества, на что, – в разной по резкости и грубости форме, – обращали внимание критики. В своем первом письме Флоренский указал, что труды Розанова – это «обыкновенные заметки на разные темы религиозного характера, довольно бессвязные, часто неуклюжие, логичности в них часто нет». Но так, утверждает он, представляется, если подходить к ним «со школьными мерками и требованиями» [5, с. 9–10]. На самом же деле под этими «разрозненными заметками скрывается громадный материал, запас новых, непосредственных данных для выработки мировоззрения, ... имеющих не меньшее значение, чем вновь открываемые факты в области естествознания» [5, с. 10–11]. Это – «новые данные, – пишет Флоренский, – открытые Вами в тайниках быта и духа», которые еще не имеют своего «формовщика» и будут осмыслены и оформлены только через 50 или 100 лет [5, с. 10].

Но, вместе с тем, ряд высказываний в письмах Флоренского к Розанову показывает, что Флоренский, как позже и прот. Г. Флоровский, искренно не понимал, как можно, имея доступ в мистическую глубину, не видеть там очевидного. Однако, в отличие от многих, встретившись с такой «странностью» у Розанова, Флоренский не осудил и не отверг его вместе с его антихристианством, а попытался открыть ему подлинное христианство и подлинного Христа. И то, как он это делал, конечно, способно показать, какое место Христос в реальности занимал в жизни и опыте самого Флоренского.

В большом письме 21 декабря 1908 г., как преимущественно и впоследствии, речь о Христе заходит в ответ на «богохульства» Розанова, из которого самое большее, что воспроизводит Флоренский, звучит как «Христианство есть содомизм» [5, с. 11]. «Не стану

скрывать от Вас, – пишет Флоренский вначале, – что у Вас я учился и учусь весьма многому. Но не скрою и того, что, несмотря на мое глубокое уважение к Вам, несмотря на мою личную любовь к Вам, Вы – враг мне, и я – Вам. Посчитаться с Вами – необходимо» [5, с. 11]. Флоренский пользуется в письме двумя приемами: аргументацией профессионального историка философии и свидетельствами человека, имеющего христианский духовный опыт.

В первом случае, на исторических фактах, доказывается, что христианство не дало содомизма, а, напротив, стало той силой, которая выступила против содомии как общечеловеческого явления, «*мощно* задержало ее, парализовало, изгнало» [5, с. 14]. Показав, таким образом, «иллюзорность» представлений Розанова, Флоренский пишет, что нужно «объяснить возникновение иллюзии» и начинает апеллировать уже не столько к разуму, сколько к чувству. «Неужели Вы, – пишет он, – никогда не задыхались от созерцания этой мировой сексуальности? ... Христос, – Господь Бог, – дает забыть о "Ваших" категориях мировосприятия, позволяет видеть мир не в свете +2 или –2, а sub specie aeternitatis et sanctitatis (с точки зрения вечности и святости – Н. П.). Во Христе получаем сладость ангельского бытия. Вы не понимаете того, что мы можем отдохнуть "на груди Христа, у ног Христа" от "Ваших" тем» [5, с. 16].

Применяя эти два «приема», Флоренский, как бы «попутно», вскрывает то, что ему представляется экзистенциальной проблемой самого Розанова: «Я не верю, – пишет он, – или почти не верю Вашей искренности, когда Вы ужасаетесь содомизму. Не Вы ли жалуетесь чуть ли не каждодневно на стесненность половой жизни? Не Вы ли высказываетесь, что чем больше – тем лучше... Право же, я не верю искренности *Вашего* возмущения, подозреваю за ним совсем иную действующую причину – нерасположение ко Христу, – лично к Нему и ко всему, что с Ним связано» [5, с. 13].

Это «нерасположение», по мысли Флоренского, в свою очередь, вызвано неготовностью Розанова к «самоотречению», которого требует христианство. Флоренский пишет, что признает «глубину», на которую указывает Розанов. т. е. – мистическую глубину «тайны пола». «Но есть, – пишет он, – есть и высота… И я *чувствую*, что в высоте дана будет и глубина. Проще: тайну души своей я скажу Одному только, но потому, что Он только будет плакать со мною... Люблю *Его*, – Которого Вы ненавидите. И знаю, что я абсолютно *свободный*, стою лицом к лицу с Ним Одним, мнением *Его* одного дорожу... Люблю Его, потому что *только у Него* могу успокаиваться. И Вы не спокойны, поверьте». Но – «ничто не насытит сердца, кроме Него» [5, с. 18–19].

Представляется, что искренность свидетельства об этом опыте подтверждается его непосредственностью, отсутствием рациональной «обработки». Конечно, гораздо проще было бы представить здесь «катехизические» соображения относительно *полноты* «успокоения» во Христе. Однако получается, что у Христа нет «волшебной палочки», мгновенно изменяющей внутреннюю суть человека и Флоренский не дает этому никаких «догматических» пояснений. В проповеди или в богословской работе здесь надо было бы, например, напомнить о «синергии»: Бог ждет от человека собственных усилий, целенаправленного и, может быть очень длительного труда по изменению своего наличного состояния. Но в данном случае Флоренский *не проповедует*, а раскрывает себя. Он описывает факт: «Вот, я перед Вами весь, – со своим стремлением ко всему (и *не* из любопытства, а существенно) и сознанием, что суетно само стремление. Судите меня, если есть охота. Только будьте осторожнее с разбитым сердцем, – разбитым не чем-нибудь вешним, а собственными силами...» [5, с. 19]. Получается, что человек «отдыхает», «успокаивается» у Христа, но сердце, в целом, пока остается «разбитым», – потому, собственно, и ищет успокоение. «Я много и долго думал, – добавляет Флоренский в "P. S.", – передумал все мыслимые комбинации и возможности и теперь твердо говорю Вам. Как *слабость*, как *грех* пусть люди делают все, что хотят, и, б<ыть> м<ожет>, никто их не осудит. Но успокоение можно иметь только в Нем и нигде более» [5, с. 19].

И это последнее утверждение, можно сказать, проходит «красной нитью» через всю последующую переписку, не зависимо от смены жизненных обстоятельств Флоренского. «... Вся структура моей души, – пишет он 19 мая 1909 г., – держится на Христе. Он для меня оказывается постоянно всем во всем, – "оказывается", потому что я иногда пытался уйти от Него и погулять на свободе, но приходил к Нему же» [5, с. 23]. «…Без Христа нет избавления. Чем глубже грех, тем яснее образ Христа» (письмо 15 ноября 1909 г.) [5, с. 37]. «Но … над всеми туманами земли и ее запахами есть Господь Иисус Христос… И я (на всякий случай) прошу Вас, как друга, – подумайте над Ним серьезно, без злобы. Вам трудно принять Его, но попробуйте. Попробуйте посмотреть на Него не сквозь туманные испарения семени, когда Он кажется страшным призрачным великаном, готовым вот-вот раздавить Вас, – а при чистой атмосфере, поднявшись в чистые слои…» (письмо 28 мая 1910 г.) [5, с. 41–42].

Конечно, эти письма, даже в совокупности с рядом других свидетельств из записей и религиозно-философских трудов, не дают возможности говорить о раскрытии всех, наиболее существенных в данном случае, нюансов христианского опыта Флоренского. Но есть одна особенность, которая подчеркнута самим Флоренским и которую можно, не утрачивая смысла, перефразировать так: опыт Христа был для Флоренского, прежде всего, спасительным убеждением в возможности для человека преодолеть свой «субъективизм» и жить в объективной Истине.

Можно сказать, что в своей концепции «символа» и «символического» устройства бытия Флоренский выразил в метафизике то, что в личном опыте дал ему Христос. Это – наличие вечного основания в веществе, – в видимой, объективно данной реальности, которая по своей сути уже не может быть переменчивым и исчезающим фантомом благодаря своей «символической» сопричастности высшим и, на последней своей «глубине», – Божественным сферам бытия. Поздний «символизм» Флоренского, утверждающий «нераздельное и неслиянное» соединение энергий разных уровней бытия, есть «метафизическое» отражение христологии, констатация в онтологии того, что в личном опыте было найдено во Христе. И представляется, что можно спорить об отдельных *нюансах* восприятия Флоренским спасения во Христе, но *не в самом факте* такого восприятия. И вопрос заключается лишь в том, почему этот личный опыт не нашел своего адекватного (или, может быть, явного, для всех очевидного) отражения в трудах о. Павла. Его указания на сознательное, методологическое исключение темы Христа из «теодицеи» и отнесение ее к «антроподицее» должно быть рассмотрено с учетом неоднозначности выводов относительно самой «антроподицеи» и степени ее завершенности в поздних работах Флоренского. Во всяком случае, есть достаточно существенные основания полагать, что Флоренский планировал, но не успел в своих работах осуществить завершающий «христианский синтез» своих исследований.

Что же касается переписки, то содержащиеся в ней свидетельства личного опыта о. Павла, конечно, не могли не оказать на Розанова определенного влияния. Есть разные свидетельства относительно участия Флоренского в предсмертной исповеди Розанова, скончавшегося в Сергиевом Посаде 5 февраля 1919 г., но есть также и описание последних дней его жизни в письме Флоренского М. В. Нестерову 1 июня 1922 г. В нем, в числе прочего, Флоренский передает слова Розанова, которыми он однажды его встретил: «Вот каким страшным крещением сподобил меня Бог креститься под конец жизни». И потом, после начавшегося «странного видения», Розанов, согласно свидетельству Флоренского, начал говорить: «Все перечеркнуто крестом… На всем крест. Это очень интересно». «Твердил, – пишет Флоренский, – много раз, что он ни от чего не отрекается, что размножение есть величайшая тайна жизни, но принял как–то и Христа… Когда увиделся с ним в последний раз, за несколько часов до смерти, то В. В-ч встретил меня смутно – уже пришептанными словами: "Как я был глуп, как я не понимал Христа". За последнее слово не ручаюсь, но, судя по всем другим разговорам, оно было сказано именно так» [3, с. 484–485].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев, Н. А. Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский:* Pro et contra. *Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 378–387.*
2. *Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Вильнюс: Свято-Духов монастырь, 1991 – 599 с.*
3. *Палиевский, П. В. Розанов и Флоренский // П. А. Флоренский:* Pro et contra. *Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 475–486.*
4. *Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные, Статьи. Переписка / Сост., подг. текста и коммент. Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 704 с.*
5. *Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: «Республика» – СПб.: «Росток», 2010. С. 9–412.*

МАСТАЦКАЯ ІНТЭРПРЭТАЦЫЯ АСОБЫ ЕЎФРАСІННІ ПОЛАЦКАЙ У РАМАНЕ “СВЯТЫЯ ГРЭШНІКІ” А. АСІПЕНКІ

Н. М. Налётава
Віцебскі дзяржаўны ўніверсітэт імя П. М. Машэрава
Віцебск, Беларусь
E-Mail: nalyotova.nathalie@mail.ru

Агульнавядома, што літаратура як адзін з відаў мастацтва здольна спасцігаць свет універсальна, у самых розных яго вымярэннях, цесна звязаных між сабой: сучасным, гістарычным і перспектыўным. Яна, відавочна, здольна паўплываць на фарміраванне пэўнага погляду сучаснікаў на жыццё грамадства, гістарычныя падзеі, лёс і дзейнасць велічных асоб, акрэсліць іерархію маральных каштоўнасцей, выпрацаваць стаўленне да пэўных палітычных працэсаў, у чым і выяўляюцца яе пазнавальная, выхаваўчая, аксіялагічная і прагнастычная функцыі адпаведна.

Не выклікае сумнення той факт, што цікавасць айчынных пісьменнікаў да вядомых гістарычных падзей і асоб узрастае ў пераломны перыяд развіцця грамадства, калі адчуваецца вострая патрэба актуалізаваць нацыянальнае мінулае, нават міфалагізаваць яго і ўздзейнічаць на самасвядомасць сучаснікаў. Менавіта такія спрыяльныя ўмовы для развіцця прозы пра мінулае склаліся на беларускіх землях з 80-х гадоў XX ст. Прыгадаем некаторыя творы: аповесці “Восень пасярод вясны” А. Мальдзіса (1979–1980, 1982),“Дзень, калі ўпала страла” (1985), “Час чумы” (1986) і “Сны імператара” (1990) У. Арлова, раманы “Святыя грэшнікі” А.Асіпенкі (1988), “Меч князя Вячкі” (1988), “След ваўкалака” (1989) і “Жалезныя жалуды” (1990) Л.Дайнекі, “Храм без бога” (1992) В.Чаропкі, “Вяшчун Гедзіміна” (1999) В. Іпатавай і інш.

Даследаванне мастацкага адлюстравання вобразаў выдатных культурных дзеячаў у беларускай прозе XX ст. з’яўляецца актуальным, бо яно паглыбляе ўяўленні пра ролю і месца айчыннага мінулага ў свядомасці нашага грамадства, пра шляхі нацыянальнага самавызначэння, духоўнага развіцця нашага народа і многае іншае, што надзвычай важна ва ўмовах існуючага нігілізму і духоўнага заняпаду. Са сказанага вышэй вынікае, што даследаванне мастацкай прозы пра нацыянальнае мінулае з’яўляецца адным з прыярытэтных напрамкаў сучаснага беларускага літаратуразнаўства.

У рамане “Святыя грэшнікі” (1988) вядомы беларускі пісьменнік XX ст. А. Асіпенка імкнуўся пераасэнсаваць зробленае вядомай асветніцай, гуманісткай XII ст., полацкай князёўнай, унучкай Усяслава Чарадзея, першай ігуменняй на ўсходнеславянскіх землях, нашай зямлячкай, прылічанай царквой да святых, Еўфрасінняй Полацкай. Заўважым, што да мастацкага адлюстравання вобраза гэтай славутай асобы звярталіся многія айчынныя пісьменнікі XX–XXI стст.: У. Арлоў (эсэ “Нібы прамень сонечны”), Т. Бондар (раман “Спакуса”), В. Іпатава (аповесць “Прадыслава”), В. Коўтун (раман-жыціе “Пакліканыя”). “З зайздроснай цыклічнасцю нашы пісьменніцы адчуваюць патрэбу перасэнсавання зробленага асветніцай, неабходнасць на кожным гістарычным этапе падкрэсліваць яе значэнне для нацыянальнай культуры. Гэта пацвярджае яе значнасць у нашай гісторыі і ход самой гісторыі, калі кожны раз прапануецца змена ракурсаў мастацкага бачання” [3, с. 6], – слушна заўважае літаратуразнаўца І. М. Запрудскі.

Асноўнай крыніцай для напісання “Святых грэшнікаў”, як і іншых аналагічных твораў-жыццяпісаў асветніцы, была “Аповесць жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні, ігуменні манастыра Святога Спаса і Найсвяцейшай Ягонай Маці, што ў горадзе Полацку. Багаславе, Ойча!”, дзе вобраз святой раскрыты згодна з канонамі агіяграфічнага ці жыційнага жанру (ён, напрыклад, пазбаўлены індывідуальнасці, ідэалізуецца, пададзены з вядомага набору выключна станоўчых якасцяў). Па словах

даследчыка літаратуры І. М. Запрудскага, пры апоры на адну крыніцу пісьменнікам “надзвычай цяжка пазбегнуць схематызму і дыдактызму” [3, с. 6].

Сапраўды, пры стварэнні мастацкага твора пра мінулае А. Асіпенкам за аснову былі ўзяты біяграфічныя факты з “Аповесці жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні …”: звесткі пра сыноў Усяслава Полацкага, асветніцкая і міратворчая дзейнасць полацкай князёўны і інш. Разам з тым, раман вылучаецца арыгінальнасцю, што выяўляецца ў арганічным спалучэнні гістарычнага факта і мастацкага вымыслу. Апошняя патрабуе, каб несапраўдныя, дадуманыя падзеі былі матываваныя, г. зн. не супярэчылі фактам гістарычных крыніц. Таму пры стварэнні гістарычнага твора кожны пісьменнік павінен імкнуцца, з аднаго боку, да аб’ектыўнасці ў выкладзе падзей, з другога боку – да вобразнасці і псіхалагічнай насычанасці асоб мінулага.

Напрыклад, згодна з “Аповесцю жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні …”, беларуская асветніца і ігумення вылучалася знешняй і ўнутранай прыгажосцю: “І па ўсіх гарадах разышлася слава пра яе … красу цялесную, бо была яна прыгожая надта абліччам. Харaство ж яе многіх слаўных князёў прыводзіла да бацькі яе: хацеў кожны з іх заручыць яе сыну свайму” [2, с. 44]. Прыведзенае з агіяграфічнага (жыційнага) твора апісанне полацкай князёўны супярэчыць індывідуальна-суб’ектыўнаму, пададзенаму А. Асіпенкам у згаданым намі рамане: “Яна была не зусім прыгожая, а калі сказаць праўду, дык і зусім непрыгожая. І не таму, што твар яе быў пасечаны маршчынамі. Яна была непрыгожая ад самай маладосці. У яе быў акруглы твар, на якім ляпіўся тонкі, з гарбінкай нос, дужа расплюснуты ўнізе, з мясістымі закрылкамі … На гэтым груба выцесаным твары, бадай, толькі вочы прыцягвалі ўвагу: сінія вялікія вочы, якія, праўда, ужо досыць пабляклі, сталі падобны на неба ў познюю восень. Да ўсяго жанчына нават пад кажухом выглядала нязграбна …” [1, с. 93].

Згодна з “Аповесцю жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні …”, полацкая князёўна задумвалася аб тым, каб пакінуць пасля сябе след. Даведаўшыся аб намеры бацькі выдаць яе замуж, яна адмовілася ад свецкіх спакусаў і вырашыла прысвяціць сваё жыццё служэнню богу: “Што ж учынілі нашыя роды, якія былі да нас? Жаніліся і выходзілі замуж, княжылі, але не вечна жылі; жыццё іх праплыло, і загінула іхняя слава, быццам прах, горай за павуцінне. Затое жанчыны, што жылі раней і, узяўшы мужчынскую моц, пайшлі следам за сваім Жаніхом, і целы свае аддалі на пакуты, і паклалі галовы пад меч, а іншыя хоць і не схілілі шыі свае пад жалеза, але мечам духоўным адсеклі плоцкія асалоды, аддаўшы целы пасту, чуйнаванню і малітоўнаму кленчанню, і ляжанню зямельнаму – тых памятаюць на зямлі, іх імёны напісаны на нябёсах, дзе яны з анёламі Бога ўсхваляюць. А слава гэтая – пыл і попел, быццам дым разыходзіцца і нібы пара водная гіне!” [2, с. 44]. У рамане ж “Святыя грэшнікі” гэты ўчынак інтэрпрэтуецца аўтарам па-іншаму. Так, па версіі А. Асіпенкі, полацкая князёўна апынулася ў манастыры пасля “няўдалага” да яе сватаўства жмудскага княжыча, які, хутчэй за ўсё, быў забіты падчас нападу яцвягаў на Браслаў.

Як і ў “Аповесці жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні …”, у рамане “Святыя грэшнікі” аўтар звяртае ўвагу на гуманістычную дзейнасць полацкай князёўны (напрыклад, асуджэнне ёю крывавых братазабойчых войнаў). Прыгадаем некаторыя з яе выказванняў, якія не страцілі сваёй актуальнасці і ў пачатку XXI ст.: “Чалавек справамі сваімі вялікі, а не багаццем. Не дагаджай чэраву, яно бяздоннае, а галаве, якая прагне ўсё спазнаць і на ўсё даць адказ …” [1, с. 288].

Асветніцкая ж дзейнасць нашай зямлячкі выявілася ў адкрыцці школ пры манастырах, навучанні дзяцей грамаце, перапісванні кніг і стварэнні ўласнага летапісу, бо, на яе думку, выратаваць саслабелае Полацкае княства можна толькі шляхам распаўсюджвання адукацыі і ведання славутай гісторыі сваёй Айчыны. Пісьменнік падкрэслівае, што менавіта ў такім унікальным культурным асяроддзі, створаным Еўфрасінняй Полацкай, гадаваўсяадукаваны і таленавіты аўтар “Слова пра паход Ігаравы”, які, па версіі аўтара рамана, быў адным з вучняў асветніцы.

У дыялогах з полацкім епіскапам Ільёй Еўфрасіння падаецца міратворцам, разумным і дальнабачным палітыкам, які паводзіць сябе мужна і не здраджвае сваім прынцыпам нават перад пагрозай высылкі з Полацка (па версіі пісьменніка, асветніца была выслана ў Сялец за вальнадумства, што, відавочна, супярэчыць вядомаму агіяграфічнаму твору канца XII – пачатку XIII ст.): “Епіскап гаварыў са шкадаваннем у голасе: ён нізавошта не адправіў бы Еўфрасінню ў пахілую, занядбаную царкву, але ж на тое воля божая і не паслухацца яе вялікі грэх. Богша адчуваў, што гэтае шкадаванне – прытворства, за якім хаваецца нешта іншае” [1, с. 278].

На падставе сказанага вышэй можна зрабіць выснову, што для пісьменніка не характэрна празмернае захапленне дакладнымі звесткамі пра мінулае, ён імкнецца прытрымлівацца толькі агульных правілаў гістарычнага жанру: наяўнасць рэальных асоб і інш. На аснове дакладных фактаў, змешчаных у “Аповесці жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні”, А. Асіпенкам быў створаны арыгінальны мастацкі вобраз Еўфрасінні Полацкай, які істотна адрозніваецца ад гістарычнага прататыпа. Думаецца, гэта абумоўлена імкненнем пісьменніка найперш зацікавіць чытача займальным творам пра мінулае беларусаў, у цэнтры якога – “жывая” асоба і палітык, а не фанатычная хрысціянка.

Такім чынам, раман “Святыя грэшнікі” А. Асіпенкі з’яўляецца яскравым сведчаннем таго, як у мастацкім творы могуць арганічна спалучацца гістарычныя рэаліі і мастацкі вымысел.

Думаецца, што стваральнік рамана, звяртаючыся да фактычнага матэрыялу, ставіў перад сабой наступныя задачы:

- папулярызаваць гістарычны факт і гістарычную асобу;
- даць ацэнку культурна-асветніцкай дзейнасці Еўфрасінні Полацкай і асэнсаваць яе значэнне ў нацыянальнай гісторыі;
- акцэнтаваць увагу на дастаткова высокім узроўні развіцця нашых продкаў у XII ст., чым, бясспрэчна, могуць ганарыцца сучаснікі;
- аказаць уплыў на самасвядомасць суайчыннікаў і развіццё іх гістарычнай памяці.

ЛІТАРАТУРА

1. *Асіпенка, А.Х. Святыя грэшнікі: раман, аповесць / А.Х. Асіпенка. – Мн.: Мастацкая літаратура, 1988. – 495 с.*
2. *Аповесць жыцця і смерці святой і блажэннай і найпадобнейшай Еўфрасінні, ігуменні манастыра Святога Спаса і Найсвяцейшай Ягонай Маці, што ў горадзе Полацку. Багаславі, Ойча! // Кніга жыцій і хаджэнняў / уклад., прадм. і каментарыі А.А. Мельнікава. – Мн.: Мастацкая літаратура, 1994.– С.42 – 57.*
3. *Запрудскі, І.М. Партрэт асветніцы, народжаны на мяжы тысячагоддзяў / І.М. Запрудскі // Літаратура і мастацтва. – 2008. – 11 студзеня. – С.6.*

ПАСХАЛЬНЫЙ АРХЕТИП И МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ В РОМАНАХ ДЖОНА СТЕЙНБЕКА

Р. Н. Спото
Минское областное кадетское училище
Минск, Беларусь
E-Mail: rada.spoto@icloud.com

John Steinbeck is one of the most interesting and difficult for understanding American authors of 20th century. Being both Pulitzer (1940) and Nobel (1962) Prize Winner he left great heritage that never stopped being questionable. This article discusses the cultural model J. Steinbeck presented in his major works based on the Easter archetype, deeply researched by Russian philologist I. A. Esaulov (See [2]).

Professor Esaulov argues, "Christcentrism is the most important attribute of Christian culture" [2, p. 12]. Yearly liturgical cycle is based on Christ's life events. The greatest of them are His Christmas and the Resurrection. The accent on Christmas can be found in western tradition (so it can be called Christmas archetype), in the Eastern Church the celebration of the Resurrection is considered the most important from both confessional and cultural point of view. So researcher gets to conclusion that there are two main archetypes that can be associated with Eastern and Western cultures. Eastern culture represents the Easter archetype; western world can be expressed by Christmas archetype. The concept of the term by I. Esaulov is slightly different from Carl Gustav Jung's meaning. Russian professor considers the archetypes as "collective representations" [2, p. 12] or collective unconscious that can be formed and defined in a specific culture. It is also the type of thinking that gives a birth to many cultural consequences including stereotypes of behaviour.

Major J. Steinbeck's works represents author's attachment with the Bible events, themes and morality. The Resurrection motif seems one of the most notable in Steinbeck's prose and can be reconsidered from the angle of Easter archetype by I. Esaulov.

Let's pay attention to the author's most praised novel *The Grapes of Wrath* (1939). At the first look many researches as D.J. Brash [3], L. Owens [5] identify the motif of The Exodus as central and the most evident in the novel. The number of family members of the Joads is twelve, the same as the number of Tribes of Israel: "Le's see, now. There's Grampa an' Granma–that's two. An' me an' John an' Ma – that's five. An' Noah an' Tommy an' Al – that's eight. Rosasharn an' Connie is ten, an' Ruthie an' Winfiel' is twelve. We got to take the dogs 'cause what'll we do else? Can't shoot a good dog, an' there ain't nobody to give 'em to. An' that's fourteen.'' Winfiel' is twelve" [6, p. 75–76]. At the same time twelve family members can be associated with twelve apostles, who are guided by one of the main characters ex-preacher Jim Casy. J. Steinbeck starts his New Testaments allusions with this protagonist graphically by using Jesus Christ initials (**J**im **C**asy – **J**esus **C**hrist). Then the writer gives Jim iconic appearance: "It was a long head, bony; tight of skin, and set on a neck as stringy and muscular as a celery stalk. His eyeballs were heavy and protruding; the lids stretched to cover them, and the lids were raw and red. His cheeks were brown and shiny and hairless and his mouth full-humorous or sensual. The nose, beaked and hard, stretched the skin so tightly that the bridge showed white. There was no perspiration on the face, not even on the tall pale forehead. It was an abnormally high forehead, lined with delicate blue veins at the temples. Fully half of the face was above the eyes" [6, p. 13]. This portrait appeals to canonical Greek iconography. It gives the impression of holiness and separation of the world routine. At the moment of the meeting with other character he sings a popular American melody *Yes, Sir, That's My Baby* (1925) but changing the lyrics, which has the biblical content:

Yes, sir, that's my Saviour,
Je–sus is my Saviour,

Je–sus is my Saviour now [6, p. 13].

The first appeal to God as a "Saviour" we can find in the Old Testament mostly in the Book of Isaiah, where the Saviour is God of Judas. For example: "Truly You are God, who hide Yourself, O God of Israel, the Savior!" (*Is 45:15*). From this point of view there is another word game by Steinbeck because Casy is a friend and a spiritual guide of the Joads. So another graphical allusion can be noticed here (**Jo**ads – **Ju**das). In other words this family symbolizes Judas, which is an allegory of an American society. In the New Testament we can find this appeal starting with the Epistle to Timothy: "Paul, an apostle of Jesus Christ, by the commandment of God our Saviour and the Lord Jesus Christ, our hope" (*1 Ti 1:1*), and further in the Epistle to Titus (*Tit 1:3; Tit 1:4* etc.), in the Epistles to Peter (*2 Pet 1:1; 2 Pet 2:20* etc.). So in Casy as a protagonist two traditions are united as one. The Old Testament tradition connects mentioned allusions on prophet Isaiah to the New Testament tradition with the idea of hope and faith in the saviour mission of Jesus Christ both God and human on the earth. As Christ Jim is a messenger of new sense and the leader who came to help his people, he is the sacrifice whose innocent death means a new beginning of "life after life". As Jesus, Casy leaves to wilderness to be tempted by his own doubts. Casy says: "Here's me, been a–goin' into the wilderness like Jesus to try find out somepin' " [6, p. 421]. As Jesus Christ, Casy feels responsibility for all people, takes Tom's fault on his own shoulders, and voluntary rejects his life (he goes to prison instead of Tom). J. Steinbeck repeats Casy's death words three times: "You don't know what you're a-doin' " [6, p. 293]. These words quote the Gospel According to Luke (*Lk 23:34*). Jim Casy leaves the scene but his ideas and his new religion stays and spreads around his followers. The Resurrection motif becomes evident. Belarusian researcher Hanna Butyrchyk defines the main statements of his of Casy's religion as "a) the teaching of *oversoul* – there are no individual souls, but one great soul, b) the idea *to love all people" [*1, p. 27].

J. Steinbeck switches from Old Testament motif of Exodus and it's meaning into the New Testament motif of the Resurrection, which seems the allegory of changes in the consciousness of American society. Another words he appeals to the Easter archetype with the idea to give a birth of new circumstances that can change in consciousness of an average American person, in Steinbeck's terms to switch from "I" to "We". Author wants such qualities as unity, solidarity, mutual aid, compassion, sympathy and love to all people to be the values of American culture. (Unfortunately many readers take this idea wrong by understanding it as the sympathy to Communist ideology, and its not).

Author's final work, the novel *The Winter of Our Discontent* (1961) goes even deeper with the reconstruction of the Easter archetype, because all the drama happens to the main character Ethan Allen Hawley on Easter Eve. There are two fundamental motifs of the novel – the motif of death and the motif of the Resurrection. This resurrection isn't literal, but moral. The first chapters of the novel recreate the events of death (Good Friday) and the Resurrection (Easter Sunday) of Jesus Christ. The second part of the novel happens on Independence Day the US. This composition makes it clear for the readers that the rebirth of Ethan (an average American) is an allegory of hope to revive the whole American society. This is sort of idea to come back to the basic principal of morality of founding fathers.

The novel starts on the day of Good Friday. Al first Ethan's wife Mary reminds her husband about it twice: "Do you remember it's Good Friday?" [7, p. 3] And further: "Please don't say swear words on Good Friday. I do love you"[7, p. 4].

Later Ethan Hawley questioning himself about it three times:

* "Why do they call it Good Friday? What's good about it?"
* "Why do they call it Good Friday?"

"Spring," she said from the stove.

"Spring Friday?"

"Spring fever"

* "Why do they call it Good Friday?"

"It's from Latin," said Joey. "Goodus, goodilius, goodum, meaning lousy"[7, p. 5].

J. Steinbeck pays our attention on some kind of oxymoron "spring Good Friday". (In the most of mythologies spring is usually considered the symbol of Resurrections). Three times recurrence is not accidental. Jesus Christ was betrayed, handed to Sinedrion, then to Pontius Pilate and crucified. Ethan repeats biblical events but in the relation to himself, his conscious and moral views. He becomes a betrayal (Danny, Marullo) → hands (Marullo) to the court → crucifies his soul in the attempt to suicide. His soul experiences the fever of Good Friday. In this case the main character have to make free will decision whether to follow his moral laws from childhood or to step back from them. As Jesus Christ who went to Garden of Gethsemane to pray before death, Ethan goes to his secrete shelter, to cave, where he is making life worth decisions.

J. Steinbeck creates the atmosphere of darkness and concentrated the attention of readers on Ethan's "passion": "At noon the sun will darken and a blackness will fallon the earth and you will be afraid" [7, p. 416]. This passage is the allusion on the Gospel According to Luke: "And the sun was darkened, and the veil of the temple was rent in the midst" (*Luk 23:46*), as well as to the Gospel According to Mark: "…there was darkness over the whole land until the ninth hour" (*Mark 16:33*). A reader sees the passages full of biblical images, which are interrupted with ironical and sometimes sarcastic thoughts of Ethan. There are millions of voices in the mind of this character. In different life circumstances one of the voices is winning the right to dominate. At the first part of the novel these voices come from the Bible.

The day of Good Friday is divided on some time frames and parallels to gospels hours. At the third hour Jesus Christ was crucified: "And it was the third hour, and they crucified Him" (*Mark 16:26*). At the sixth hour it was darkness till the ninth hour, when Jesus died. The same happens in the novel. Suddenly it becomes dark in the shop. And the "dark" adjective becomes the most used in the chapter. Ethan's thoughts about the events of Good Friday let him question Jesus's words: "And every year, ever since I was a kid, only it gets worse because – may be because I know more it means, I heart hose lonely 'lama sabachthani' words" [7, p. 27]. These "lama sabachthani" mean, "Why you are leaving me?" and refer to the Gospel According to Mathew, "And about the ninth hour Jesus cried with aloud voice, saying, Eli, Eli, lama sabach thani? That is to say, My God, my God, why hast thou for saken me?" (*Matt 27:46*). Ethan is just to make his choice and start his moral fall, where he betrays his friends one after another. And at this case he becomes more Judas to himself.

Fortunately, Ethan's conscious has aunt Deborah's voice. The Main character took her words as Golgotha events with the fact that Golgotha is Ethan himself: "That Deborah who sent me as a child to Golgotha was a precise machine with words. She took no nonsense from them nor permitted me a laxity. What power she had, that old woman! If she wanted immortality, she had it in my brain" [7, p. 202]. These moral roots of Ethan's soul and consciousness let him find the way to revive him. He goes deeply to the hell of his soul to resurrect for the sake of his noble past, for the sake of his family and children's moral and spiritual heritage.

In the final scene Ethan Allen Hawley is trying to suicide in the cave but stops when finds a family talisman that gives all kinds of lights and warmness. This light gives readers a hope too. The main hero morally dies and then resurrects for the sake of others. Ethan literally recreates Easter archetype and this recreation is connected with the revival of moral laws of American founding fathers, not accidently the second part of the novel happens in the Independence Day.

Knowing the cultural impact of *The Grapes of Wrath*, author's intend in *The Winter of Our Discontent* is to change the norms, values and morality of American people, to show that material prosperity and financial success can lead American people to loose something, that is very important… By using the Easter archetype in both of his novel, J. Steinbeck not only creates the "heart" of his works but also forms an Easter cultural model for American society. This model based on classical American founding fathers' ideas as well as the gospels truth.

The most interesting phenomenon is that we can't find any Christmas theme in Steinbeck's prose so popular among other American writers as H. P. Lovecraft, L. Frank Baum, L. M. Alcott, F. Scott Fitzgerald, H. Van Dyke, Pearl S. Buck, W. Irving, O. Henry and others! This unusual

fact is understood from the angle of Steinbeck's views on modern American Christmas traditions. He calls it two different types of Christmas. In his letter to Adlai Stevenson (1959) J. Steinbeck writes: "Adlai, do you remember two kinds of Christmases? There is one kind in a house where there is little and a present represents not only love but sacrifice. The one single package is opened with a kind of slow wonder, almost reverence» [8]. His second type is better to explain in authors words, «Then there is the other kind of Christmas with present piled high, the gifts of guilty parents as bribes because they have nothing else to give. The wrappings are ripped off and the presents thrown down and at the end the child says – «Is that all?» Well, it seems to me that America now is like that second kind of Christmas. Having too many THINGS they spend their hours and money on the couch searching for a soul <…> If I wanted to destroy a nation, I would give it too much and would have it on its knees, miserable, greedy and sick" [8].

It becomes evident that not knowing the concept about Christmas and Easter types cultures John Steinbeck could feel those tendencies in the middle of 20th century. From his point of view the tendency of materialization influence American culture in a very negative way. Using the Easter archetype in his mature works Steinbeck tried to show readers the power of truth, unity, honesty and love, which may be considered his immortal heritage.

WORKS CITED

1. *Бутырчык, Г. М. У пошуках Бацькаўшчыны: Вопыт тыпалагічнага доследу творчасці Джона Стейнбека і Кузьмы. Чорнага / Г.М. Бутырчык. – Мінск : РІВШ, 2003. – 70 с.*
2. *Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности / И. А. Есаулов. – М. : Кругъ, 2004. – 560 с.*
3. *Brash, D. J. The Grapes of Wrath and Old Testament Scepticism / D. J. Brash // Bloom's Modern Critical Interpretations. – San Jose, 1988. – P. 45 –56.*
4. *Holy Bible : New King James Version, containing The Old and New Testaments.*
5. *Owens, L. The Grapes of Wrath: Trouble in the Promised Land / L. Owens. – Boston : Twayne, 1989. – 121 p.*
6. *Steinbeck, J. The Grapes of Wrath. The Moon is Down. Cannery Row. East of Eden. Of Mice and Men / J. Steinbeck. – N. Y. : Heinemann/Octopus, 1979. – 950 p.*
7. *Steinbeck, J. The Winter of Our Discontent / J. Steinbeck. – N.Y. : Penguin Classics, 1986. – 291 p.*
8. *Steinbeck: A Life in Letters / Steinbeck, Elaine, and Wallsten, Robert, eds E. Steinbeck and R. Wallsten. – N. Y., 1975. / J. Steinbeck – [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.lettersofnote.com/2012/12/america-is-like-that-second-kind-of.html. – Date of access: 08.04.2018.*

ГОД 100-ЛЕТИЯ РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ. ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ТРАГЕДИИ В ПРОЕКТАХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ

А. А. Васенёв
Медиапроект «Стол»
Москва, Россия
E-mail: editor@s-t-o-l.com

Тема о роли церкви в революции 1917 года и о роли революции в жизни церкви была широко представлена в повестке дня ушедшего 2017 года. При этом, как показало исследование [1] Аналитического центра s-t-o-l.com [2], наряду с различным общественными и государственными институтами церковь занимала самую чёткую и последовательную позицию в этом вопросе, выраженную Святейшим патриархом Московским и Всея Руси Кириллом.

«Революция была великим преступлением. А сколько невинных жертв? Сколько горя? (...) Божий суд над кровавыми событиями 1917 года уже произошёл в истории нашего народа… А как мы понесли наказание за этот поступок? Что мы на себя возложили?.. То, что справедливо по отношению к личной жизни, то справедливо и по отношению к жизни народа. И мы не должны с лёгкостью пропустить мимо нашей исторической памяти то, что произошло тогда. Из этих грозных событий столетней давности нам нужно вынести очень важное заключение. Мы должны своей добродетелью искупить свои грехи и грехи наших предков» [3].

За 100 лет до этого высказывания другой патриарх – Тихон (Беллавин) – писал: «Все виновны! Виновны не только в личных грехах, виновны в грехах общественных, виновны за родину, виновны за Церковь, виновны за дело Христово на земле! Проснись, православный народ, и принеси покаяние в меру глубины твоего тягчайшего падения!» [4].

Надо заметить, что эта позиция обоих патриархов не стала популярной, если взять всю совокупность высказываний по исследуемой тематике. Более того, моральная и духовная оценка событий 1917 года, транспонированная на современное общество, высказанная в модусе покаяния, вызывала критику и отторжение. Поэтому здесь мы остановимся на аргументации правомочности такой позиции.

Для христианской церкви, строящей своё вероучение на Священном Предании и Писании, опыт покаяния народа знаком из текстов Библии. Особенно богат на примеры Ветхий Завет. «Не помяни нам грехов наших предков; скоро да предварят нас щедроты Твои, ибо мы весьма истощены» (Пс. 78:8); «Хотя беззакония наши свидетельствуют против нас, но Ты, Господи, твори с нами ради имени Твоего; отступничество наше велико, согрешили мы пред Тобою» (Иер. 14:7); «И сказал Самуил: соберите всех Израильтян в Массифу и я помолюсь о вас Господу. И собрались в Массифу, и черпали воду, и проливали пред Господом, и постились в тот день, говоря: согрешили мы пред Господом. И судил Самуил сынов Израилевых в Массифе» (1Цар. 7:5,6); «Пойди, собери всех иудеев, находящихся в Сузах, и поститесь ради меня, и не ешьте и не пейте три дня, ни днем, ни ночью» (Есф. 4:16).

В Новом завете можно вспомнить, например, проповедь о покаянии Иисуса Христа в Евангелии от Матфея: «Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покаялись. Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись» (Мф. 11:20–21).

История Русской церкви тоже даёт нам примеры совершения общенародного покаяния. Обычно вспоминают покаяние, которое приносилось после Смуты по инициативе царя и патриарха Гермогена. В Москву специально вызвали бывшего патриарха

Иова, чтобы «он простил и разрешил всех православных христиан за совершенные ими нарушения крестного целования и измены» [5].

Здесь же можно привести известную цитату из старца Софрония: «Господь Милостивый дал нам покаяние, и покаянием все исправляется. Покаянием мы получаем прощение грехов; за покаяние приходит благодать Святого Духа, и так познаем Бога. Если кто потерял мир и страдает, то пусть покается, и Господь даст ему Свой мир. Если какой народ или государство страдает, то надо всем покаяться, и тогда все исправится от Бога» [6].

Уже цитируемый Святейший патриарх Тихон с первых дней своего первосвятительства, обращаясь к пастве, молил вспомнить о Боге и покаяться. Дни Успенского поста 1918 года были назначены Святейшим патриархом Тихоном днями «нарочитого всенародного молитвенно-покаянного подвига»: «Плачьте же, дорогие братие и чада, оставшиеся верными Церкви и Родине, плачьте о великих грехах вашего Отечества, пока оно не погибло до конца. Плачьте о себе самих и о тех, кто по ожесточению сердца не имеет благодати слез. Богатые и бедные, ученые и простецы, старцы и юноши, девы и младенцы, соединитесь все вместе, облекитесь, подобно ниневитянам, во вретище и умоляйте милосердие Божие о помиловании и спасении России. Наступающие дни святого Успенского поста особенно благоприятны для этого. Посему Мы и назначаем их, особенно дни 12, 13 и 14 августа [ст. ст.], для нарочитого всенародного молитвенно-покаянного подвига» [7].

Из новой истории, близкой к рассматриваемым событиям, можно вспомнить слово Николая Николаевича Неплюева (1851–1908), дворянина, богослова, основателя и блюстителя Крестовоздвиженского трудового братства, сказанное незадолго до его смерти: «Господи, прости Россию за великие преступления поругания святой правды Твоей, отвержения верховного завета любви. Не по грехам нашим воздай нам, Духа Твоего Святого ниспошли, сердце чисто созижди, дух прав обнови, силою Владычнею утверди. Господи, прости Россию, помилуй и спаси ради имени святого Твоего!» [8].

В 2017 году вышеописываемый опыт позволил Преображенскому содружеству православных братств выступить с инициативой – Акцией национального покаяния «Имеющие надежду» [9].

В докладе будут приведены основные события этой акции, в которых участвовали потомки первой волны русской эмиграции, представители известных дворянских и купеческих родов, видные деятели науки и культуры, главы крупных волонтёрских проектов, священники и миряне.

За 2017 год в 32 городах России таких событий состоялось более двухсот. Среди них особо выделялись концерты-размышления – особая жанровая находка Акции, изнутри которой о трудных страницах отечественной истории можно было высказываться на языке искусства.

Самые крупные события этого формата прошли в Москве, Санкт-Петербурге, Твери, Архангельске и Воронеже.

1. Концерт-размышление «Февраль 1917», Культурный центр ЗИЛ (Москва).
2. Концерт-размышление «Октябрь 1917», Концертный зал им. С. Рахманинова «Филармония-2» (Москва), ЛЕНДОК (Санкт-Петербург).
3. Межрегиональный фестиваль «1917/2017. Города России – памяти павших за Веру и Отечество» (Тверь).
4. Концерт-размышление «Памяти связующая нить», Поморская филармония (Архангельск).
5. Концерт-размышление «1917», Большой зал ДК железнодорожников (Воронеж).
6. Театральная постановка «Живые» (Москва).

Большая часть этих концертов выложена в сеть интернет на видеохостинге youtube.

Одним из самых примечательных и долгоиграющих результатов Акции можно признать издание целого ряда книг. В сборнике «Восстань на помощь нам. 1917–2017»

собраны молитвы, написанные прославленными святыми Русской православной церкви: патриархами Ермогеном и Тихоном (Беллавиным), епископом Афанасием (Сахаровым), святым праведным Иоанном Кронштадтским, а также выдающимся церковным деятелем, основателем Крестовоздвиженского православного трудового братства Николаем Неплюевым и русским писателем Александром Солженицыным.

Собрание дополнено современными молитвами о России, составленными православными христианами в наши дни. В приложении приводится Последование молитвы в День памяти жертв советских репрессий.

В сборнике стихов «1917» представлены стихотворные свидетельства русских поэтов – современников трагических событий 1917 года: А. Блока, М. Волошина, А. Ахматовой, С. Есенина, О. Мандельштама, М. Цветаевой, В. Ходасевича, К. Бальмонта, В. Иванова, Ф. Сологуба, Н. Клюева, Н. Гумилева, В. Маяковского и др. Составители показали полифоничностъ поэтического восприятия всего происходившего накануне и в первые годы после 1917-го. Читатель явственно может услышать, как «в года глухие» нарастало предчувствие катастрофы, как затем погибала старая Россия и как рождалась на её руинах «Русь советская».

Медиапроект «Стол» собрал со своих читателей истории их семей, охватывающие последний век русской истории, и составил пятитомник «1917: моя жизнь после». Специально для презентации книги была подготовлена тематическая выставка.

Переизданы воспоминания ровесника революции Софии Георгиевны Фединой «Верю, помню, люблю...».

В книге «В тюрьме в 1920 году. Воспоминания» писатель и педагог Александра Алексеевна Штевен-Ершова рассказывает о заключении в тюрьме во время Гражданской войны.

Для Акции национального покаяния были необходимы сопутствующие просветительские проекты. Таковыми стали:

Лекторий «1917» [10] прошёл в 10 городах России: Москва, Санкт-Петербург, Тверь, Екатеринбург и другие. Лекции читали историки, культурологи, театроведы и другие специалисты-гуманитарии. В фокусе этого лектория был вопрос о том, что произошло с человеком на переломе 1917 года. Среди лекторов можно выделить прот. Георгия Митрофанова, историка Бориса Колоницкого, театрального деятеля Алексея Бартошевича, литературоведа Мариетту Чудакову и других. Все лекции были опубликованы в текстовом и видеоформате.

Уличная выставка «Город, которого нет» прошла в Екатеринбурге и Санкт-Петербурге. На примере своего города авторы выставки предлагали проследить, как последовательно вытравлялись характерные для русского народа качества: честь, добросовестность, милосердие, доверие и вера, явленные в делах сердец и рук наших предков. Выставка экспонировалась по благословению местных архиереев.

В Москве, Твери и Воронеже работала выставка «Красная Пасха 1917», которая включала в себя описание революции глазами современников в период Великого поста, Пасхи и Пятидесятницы 1917 года.

Мультимедийные проекты, поддерживающие акцию, помогли обратиться к широкой аудитории. Самыми популярными из них можно назвать:

«Свидетели XX века» – сборник видеоинтервью с выдающимися людьми, сохранившими память о дореволюционной России: Н. И. Поповой, Н. В. Благово, С. Г. Фединой, С. Л. Щегловым, Г. Л. Муравник, А. П. Ершовой

«Студенты революции» – журналистский онлайн-проект о роли студенчества в революции 1917 года, а также о реакции современной молодёжи на исторические потрясения столетней давности и в сегодняшней России.

Корреспонденты провели опрос ректоров российских вузов, участниками которого стали Виктор Садовничий (МГУ им. М.В. Ломоносова), Виктор Гришин (РЭУ им. Г. В. Плеханова), Алексей Варламов (Литературный институт им. А. М. Горького), а также

руководители крупнейших учебных заведений Русской православной церкви: Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Минской духовных академий, Курской и Казанской духовных семинарий.

Экспертами «Студентов революции» выступили историки Фёдор Гайда, Алексей Светозарский и протоиерей Георгий Митрофанов, публицисты Николай Сванидзе и Феликс Разумовский, писатель Александр Архангельский.

Ключевыми событиями акции стали:

Открытие памятника в честь православных братств в мемориальном комплексе «Левашово». По благословению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Варсонофия на Левашовском мемориальном кладбище был открыт первый в России памятник членам православных братств, пострадавшим и убиенным в годы гонений. Освящение памятника возглавил викарий Санкт-Петербургской епархии епископ Кронштадтский Назарий.

«Волны памяти». Акция-воспоминание узников Дмитлага, работавших и умиравших в Коломенском, на строительстве шлюза № 10 канала «Москва–Волга». В программу акции вошли: проход по каналу Москва; просмотр видеосюжета Андрея Дворникова о строителях шлюза № 10, о располагавшемся здесь лагере священников; круглый стол с участием историков, социологов и активистов памяти. Тематика дискуссии: московская топография террора и её восприятие современными горожанами, осмотр мест расположения бараков и захоронений Дмитлага на территории современного парка Коломенское. Возложение цветов на воду, лития в память об узниках, погибших на строительстве шлюза.

«Молитва памяти» [11] – ежегодная акция поминовения жертв советских репрессий, которая уже 8 лет проходит в России и только расширяет свою географию. В 2017 году она прошла в рамках Акции национального покаяния. Списки имён, поминаемых в этот день, 30 октября, начинались с 1917 года.

Широкий резонанс в социальных сетях и реакцию некоторых СМИ вызвал флешмоб «Нам пора расстаться», направленный против засилья на улицах наших городов портретов и имён пролетарских вождей.

Покаянный пост"

Пост длился с 24 октября по 7 ноября. В это время члены братства ограничивали себя в трапезе и добавляли в личное молитвенное правило покаянные молитвы о России.

Собрать лучшие интеллектуальные силы России, чтобы осмыслить не только политические, экономические, демографические последствия революции, но и её духовные итоги, позволила конференция «Духовные итоги революции в России: коллективный человек и трагедия личности» [12]. Учредителями выступили Преображенское братство, Свято-Филаретовский православно-христианский институт и Московское Дворянское собрание. Особенность этой конференции состоит в том, что трагедия 1917 года проблематизировалась в антропологическом ключе, исходя из того, что в России произошла Русская катастрофа, и одним из важнейших ее аспектов стала катастрофа антропологическая. В конференции приняли участие 254 человека из 6 стран (России, Великобритании, Молдовы, Белоруссии, Латвии, Италии, Швейцарии) и 30 городов (в том числе из Бёрна, Кишинёва, Кремоны, Милана, Лондона, Риги, Гомеля, Москвы, Санкт-Петербурга и т. д.).

Все события были освещены в прессе. Отдельно по Акции национального покаяния прошла пресс-конференция в ИА «Интерфакс».

В течение 2017 года сложился круг неравнодушных людей – участников акции, открытых свободному действию, которые составили собой Форум национального покаяния и возрождения «Имеющие надежду».

ЛИТЕРАТУРА

1. *URL: https://s-t-o-l.com/wp-content/uploads/2017/08/compressed_1253991111.pdf (дата обращения: 25.05.2018).*
2. *URL: http://ac.s-t-o-l.com/ (дата обращения: 25.05.2018).*
3. *«Слово пастыря» от 25.02.2017. URL: http://www.1tv.ru/shows/slovo-pastyrya (дата обращения: 25.05.2018).*
4. *Обращение «Великопостный привет читателям» // Православная Москва в 1917–1921 годах: Сборник документов и материалов / Под ред. М.М. Горинова. М.: Изд-во Главного архивного управления г. Москвы, 2004. С. 377–378.*
5. *Макарий (Булгаков), митр.История Русской Церкви. Т. 10. Кн. 6. М., 1996. С. 91–92.*
6. *Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. М.: Вера, 2015. 343*
7. *Тихон, Святейший патриарх Московский и всея Руси. Послание Святейшего патриарха Тихона «Всем верным чадам Православной Российской Церкви» от 26.07/08.08 1918 г. // Акты Святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг.: В 2-х ч.; Сост. М. Губонин. М.: Изд-во ПСТГУ, 1994. С. 146–147*
8. *Восстань на помощь нам. Молитвы за Россию. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2017. С. 39*
9. *URL: https://pokayanie1917.ru/ (дата обращения: 24.05.2018).*
10. *URL: https://s-t-o-l.com/special_projects/1917/ (дата обращения: 21.05.2018).*
11. *URL: https://molitvapamyaty.ru/ (дата обращения: 23.05.2018).*
12. *URL: https://sfi.ru/science/nauchno-praktichieskiie-konfierientsii/dukhovnye-itogi-revoliutsii-v-rossii-kollektivnyi- chelovek-i-tragediia-lichnosti/ (дата обращения: 23.05.2018).*

ИНТЕГРАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Д. В. Рунцо
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-Mail: lingvo@tut.by

Христианская основа социального служения хозяйственных и иных структур была заложена святыми отцами первого тысячелетия. Среди тех, кто первоначально формировал христианское понимание социальной ответственности, основываясь на Священном Писании и Предании, можно назвать таких отцов Церкви как св. Иоанна Златоуста, св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Климента Римского, св. Климента Александрийского, св. Василия Великого.

Главной идеей святоотеческого наследия был и остается принцип служения ближнему, в том числе – своим имуществом. Или, как первоначальный этап – готовность к такому служению.

Идею служения своим имуществом развивали и христианские авторы двух последних столетий. В частности, можно назвать архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховской), который говорил о том, что богатые должны служить своими материальными средствами Церкви, а Церковь, в свою очередь, служить и помогать бедным. Можно также назвать исследования по данному вопросу профессора Киевской духовной академии Василия Экземплярского. Вопросы философии хозяйствования ставили и разрабатывали отец Сергий Булгаков и Владимир Эрн.

Поместный Собор РПЦ 1917–1918 годов начал заниматься выработкой социально-экономической доктрины, которая бы ответила с точки зрения христианской традиции на вызовы, набиравшего в то время развитие экономизма, но трагические события прервали его работу.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» – документ, принятый Архиерейским Собором РПЦ в 2000 году, отражает официальную точку зрения на социальные проблемы современного мира. Два раздела данного документа – «Труд и его плоды» и «Собственность» поднимают экономические вопросы.

«Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», принятый на VIII-ом Всемирном Русском Народном Соборе (Свод) и одобренный Русской Православной Церковью, является прямым указанием для православных руководителей и всех, кто занимается хозяйственной деятельностью в России, как следует и как не должно с христианской точки зрения вести хозяйственные дела.

Вопросы социальной ответственности подымали и подымают прот. Всеволод Чаплин, Михаил Румянцев, Константин Костюк (РФ); диакон Константин Голубев, Лукин С. В. (Беларусь) и многие другие современники.

Основой православного взгляда на социальное служение, по мнению Лукина, можно считать то, что Господь Бог, сотворивший весь этот мир, является его Верховным собственником, а человек только распоряжается вверенным ему имуществом [1].

Собственник отвечает перед Богом и несет ответственность перед другими людьми за то, насколько он разумно, человеколюбиво и согласно Божией воли делает это. Бог вверяет ему имущество для максимально эффективного распоряжения. Ответственность обладателя имущественными средствами не только земная, но простирается за пределы земного бытия. И, если на Земле нерадивое или злоумышленное во вред ближнему, распоряжение может быть не замечено, то перед Богом придется держать отчет в любом случае.

Примером практической реализации христианского православного отношения к ближнему служит деятельность русского помещика Черниговской губернии конца XIX – начала XX века Неплюева Николая Николаевича. Николай Николаевич соединил в Крестовоздвиженском трудовом братстве православный приход, общину и хозяйственное предприятие.

Трудовое братство было создано на землях Неплюева на основе выпускников, созданной им же мужской сельскохозяйственной школы-интерната. В школе изучался Новый Завет, основы литургики, Закон Божий и аграрные дисциплины. Выпускники школы захотели продолжить традиции школы и создали Трудовой Братство при деятельном участии Николая Николаевича. Неплюев утвердил устав Братства у Государя Александра III-го.

Неплюев совместил сознательное отношение к христианству в трудовой деятельности с приходской жизнью членов братства, что явилось прямым воплощением социальной ответственности и христианского отношения к подчинённым.

Приходская жизнь осуществлялась священством Крестовоздвиженского храма в хуторе Воздвиженском.

Таким образом, деятельность Братства основывалась на приходских отношениях и деятельности трудовой коммуны. Орган управления – Дума Братства – состояла из 10–20 человек и принимала все важные решения. Председателем пожизненно был избран Неплюев. Братчики были организованы в группы по профессиональному признаку в "семьи", в которые входило несколько семей и холостые. Они проживали в одном общежитии, имели одну общую трапезу, локальный детский сад. Прибыль от трудовой деятельности членов братства, после отчисления в фонд развития, делилась поровну между всеми независимо от должности и профессии. Братство сочетало в себе высокоэффективное производство и стабильную социальную структуру и было задумано Неплюевым как по примеру первохристианских общин. По мнению Неплюева, такая форма организация труда и жизни лучше всего соответствовала духу братской любви.

В 1890 году в братстве было 9 членов, а в 1907 году уже насчитывалось 500 человек. Все братчики были грамотны, многие рисовали и сочиняли стихи. Работало 5 школ. На производстве было самое современное оборудование того времени, включая тракторы, был проведен телефон, строились гостиница и больница, работала своя электростанция [4].

Неплюев призывает распространить пример Братства на всю Россию и принимает участие в создании проекта Всероссийского Братства. Однако, его смерть помешала довести до конца начатое.

Пример Неплюева является практическим осуществлением социальной ответственности в локальных рамках. Важным является не секулярное понимание социальной ответственности, а ее интегрирование в жизнь людей и в деятельность предприятия, принцип неразрывности одного от другого.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.exarchate.by. – Дата доступа: 16.05.2018.*
2. *Неплюев, Н. Н. Открытое письмо к учащейся молодежи. – Санкт-Петербург : Синод. тип., 1906. – 25 с.*
3. *Неплюев, Н. Н. Путь к лучшему будущему. – СПб.: тип. и литография В. А. Тиханова [т. е. Тихонова], 1901. – 44 с.*
4. *Христианская Империя: взгляд «утописта» Н. Н. Неплюева. Н. В. Сомин. – Режим доступа: http://azbyka.ru. – Дата доступа: 19.05.2018.*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ XX – XXI СТ.

А. Д. Емельяненко
Донбасский государственный педагогический университет
Славянск, Украина
E-Mail: Kerol-anna@bigmir.net

К 2016 году в отечественной религиоведческой литературе не было единого комплексного исследования феномена экзистенциальной теологии как системной теологической концепции, основанной на специфической философии религии. «В целом роль и значение процессов екзистенциализации теологии в том числе и теологии христианской, сегодня в отечественном религиоведении остаются мало исследованными, – утверждал в этой связи С. Л. Шевченко. – Начиная с С. Кьеркегора, идеи которого имели значительное влияние на взгляды Г. Марселя и К. Ясперса, М. Хайдеггера и М. Бубера, Н. Бердяева и Л. Шестова, опыт диалектической теологии К. Барта, Ф. Гогартена, Р. Бультмана, Э. Бруннера, Э. Турнейзена, Г. Тилике, экзистенциально-протестантской неоортодоксии братьев Рейнгольда и Ричарда Нибура, Й. Громадки, «новой теологии» Д. Бонхеффера и Дж. Робинсона, экзистенциального неотомизма К. Ранера, Ж. Маритена, Е. Жильсона, христологии Дж. Маккуорри, систематической теологии П. Тиллиха, и заканчивая Г. Слейтом и М. Вестфалем, экзистенциальная эсхатология и экзистенциальная феноменология религии которые и в наше время формируют методологические основы теологического мышления» [5, с. 64]. Такого исследования не было и в зарубежных религиоведческих практиках. В 2016 году была издана монография С. Л. Шевченко «Христианская теология и экзистенциализм», которая коренным образом изменила эту ситуацию. В одно из разделов этой книги, который был напечатан под названием «Модернизация православия Николаем Бердяевым и проблема толкования экзистенциальной природы духовного», главной целью было исследование предпосылок становления и развития экзистенциальной теологии как парадигмального антипода постмодернистской теологии, анализ значимости влияния идей Н. Бердяева и представителей экзистенциализма на формирование постекзистенциалистського мышления (которое превратилось и в неотъемлемый элемент современной теологии) и освещение взглядов философов XXI века на процесс экзистенциального толкования религии.

Н. Бердяев охарактеризовал свой идейный и «теоретический» путь в итоговой работе «Самопознание», обработка которой и позволяет в конечном счете «поставить все точки над «и» в процессе определения содержания и смысла главных «концептуальных положений» философско-религиозного учения мыслителя. «Меня называют философом свободы, – писал Н. Бердяев в «Самопознании». – Какой-то черносотенный иерарх сказал мне, что я «пленник свободы». И я действительно больше всего полюбил свободу. Я вышел из свободы, она моя мать. Свобода для меня первичнее за бытие. Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основу философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ» [1, с. 25]. Сам путь и его мотивация к этому акту скрывались прежде всего в особенностях процесса интеллектуального и психологического становления личности мыслителя. «Всю свою жизнь я был бунтарем. Был им и тогда, когда делал максимальные усилия чтобы примириться, – вспоминал Н. Бердяев. – Я был бунтарем не только в соответствии с направления моему мнению в тот или иной период моей жизни, но по своей самости, я очень склонен к восстанию. Несправедливость, насилие над достоинством и свободой человека вызывает во мне гневный протест. В ранней юности мне даже подарили книгу с надписью «дорогому протесташи» [1, с. 29].

Как вспоминал Н. Бердяев, в разные периоды своей жизни, он много критиковал разного рода идеи и мысли. Но на самом деле всегда сочувствовал всем большим бунтам и бунтарям в истории – бунту Лютера, бунту ума образования против авторитета, бунту «природы» в Руссо, бунту французской революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Л. Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и христианство он также «понял как бунт против мира и его закона» [1, с. 29].

Психологическая, психоэмоциональная и интеллектуальная настройка (которая, кстати, впоследствии, и не без влияния идей Н. Бердяева, была высечена и в известной экзистенциалистской «философии бунта» Альбером Камю), сформировала бердяивское стремление к свободе, и роль последней в его мировоззрении, мироощущении и миропонимании, по нашему мнению, существенно повлияло на решение мыслителя сделать свободу краеугольным камнем своей философско-религиозной концепции. «У меня есть главное убеждение, – писал Н. Бердяев, – что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу ... В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира, Свобода в начале и свобода в конце. По сути, я всю жизнь пишу философию свободы, пытаясь ее усовершенствовать и дополнить» [1, с. 25]. Таким образом, первичность и очевидность экзистенциального (психоэмоционального) корня в философско-религиозном мышлении и формировании учения Н. Бердяева, который в течении всего периода его деятельности никоим образом не был ни «омрачен», ни изменен логикой и логическим мышлением.

Учитывая отрицание необходимости приоритета логического мышления в познании и теоретической систематизации философського знания, учитывая свое отношение к «академической» философии, Н. Бердяев, используя терминологию Ф. Ницше называл себя «разбойником» в философии, и определял свое мышление не как логическое, а как мышление интуитивное, синтетическое. «Я много раз пытался понять и осмыслить процесс своего мышления и познания, хотя я не принадлежу к людям рефлексии над собой. Я всегда осознавал слабые стороны своего мышления. У меня небольшая способность к анализу и к дискурсивному развитию своего мнения, – утверждал Н. Бердяев. – Мысль моя протекала не как отвлечение от конкретного и не подчинялась законам дискурса. Я стремился не к достижению общего по своему значению, а к погружению в конкретное, к узриня в нем смысла и универсальности. Это значит, что мысль моя интуитивная и синтетическая. Я в частном и конкретном видел универсальное. Я это делал и в повседневной жизни. Для меня, по сути, не существует раздельных вопросов в философском познании. Есть только один вопрос и одна сфера познания. Во всем детальном, частном, отдельном я вижу целое, весь смысл мироздания. За разговором или спором по какому-либо вопросу я склонен видеть решение судеб вселенной и моей собственной судьбы» [1, с. 45].

Н. Бердяев отрицал целесообразность абстрагирования как необходимого элемента в своем мышлении, направляясь при этом к «погружению», а не к анализу конкретного, пренебрегая обобщением в пользу «синтеза». К тому же Н. Бердяев утверждал, что он не верит даже в феноменологический метод, который, по его мнению, «может быть плодотворным в психологии, может помочь только познанию метафизическому и метаисторическому», а верит только в экзистенциально-антропоцентрическое и духовно религиозный метод. Возлагая экзистенциальное (психоэмоциональное и психологическое) не только в основу познания, но и превращая его в главный элемент и условие этого процесса, Н. Бердяев, конечно, в определенном смысле шел вопреки истории развития европейской философии, со всей силой взращивая в себе элементы научного подхода к пониманию мира. Поэтому понятно и утверждение мыслителя о том, что его философия является философией не научной, а профетической и эсхатологической за ее направлением. «После всех испытаний, всех странствий по пустыням абстрактного мышления и рационального опыта, после тяжелой полицейской службы», – провозгласил Н. Бердяев, –

философия все же должна «вернуться в храм, к священной своей функции, и найти там потерянный реализм, снова получить там посвящение в тайны жизни» [2, с. 20].

Проблему, перед которой оказалось философское сообщество, Н. Бердяев видел вовсе не в том, что философия не должна была быть автономной и свободной, но в том, что она должна осознать необходимость религиозной основы во всей полноте духовной и, в частности, религиозного опыта. Религия, по его мнению, вполне способна обойтись без философии, ведь источники ее – абсолютные и самодостаточные, а вот философия – наоборот, не может обойтись без религии, поскольку «религия нужна ей как еда, как источник живой воды. Религия является жизненной основой философии, религия питает философию реальным бытием» [2, с. 20].

Н. Бердяев был абсолютно убежден в том, что только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, что только она «постигает великую тайну свободы, ни на что не раскладываемую, и ни к чему не сводимую», что только она признает субстанцию конкретной личности, заложенную в вечности. Только в мистическом Гнозисе христианства, писал он в «Философии свободы», все это дано и нигде больше. И только христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, и к философии свободы. Последняя же, и, прежде всего, именно она и есть «душой христианской философии», и тем, что «не предоставляется никакой другой, абстрактной и рационалистической философии» [2, с. 22].

Положив религию в основу любой поистине нужной человеку философии, а самого человека и его свободу в основу этой философии, Н. Бердяев сделал отчаянную попытку указать людям и на ту главную ошибку, которую они предположили в историческом процессе развития европейской цивилизации, ошибка, по его мнению, привела к тому, что «прославленная научная добросовестность, научная скромность, научное самоограничение нашего времени часто бывает лишь прикрытием слабости, нерешительности, безволия в вере, в любви, нерешительности избрания. Слишком много светских приличий и условностей, прикрывает внутреннюю пустоту. Нет ничего как сущности жизни, и поэтому считается неприличным говорить только о чем-то, допускают только общеобязательную науку, о чем-то в области безвольного, безлюбовного скептицизма, в области расслабленного безверия» [2, с. 15].

Анализ философских и мировоззренческих основ учения Н. Бердяева позволяет сделать вывод о том, что оно совершенствовалось на протяжении всего периода деятельности, и обусловливалось, прежде всего, специфической личной мировоззренческой позицией, психологической и психоэмоциональной надстройкой автора на кардинальное сопротивление и отсутствие каких-либо компромиссов с фактами несправедливости, порабощением социального угнетения, несвободы и абстрактным теоретизированием, что скрывается за рационалистическими наукообразными философскими теориями познания и катафатичной теологией космоморфизма и социоморфизма традиционного христианства. Такая позиция впоследствии способствовала и своеобразному чувствованию, и восприятию Н. Бердяевым християнства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев, Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев; вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Вадимов. – М. : Книга, 1991. – 446 с. – Комм.: с. 409–432. – Указ. имен: с. 433–444. – с.*
2. *Бердяев, Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма / Бердяев Н. А.; – Сварог и К – М.: Сварог и К, 1997. – 415 с.*
3. *Вдовина, И. Персонализм. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова при участии Т.А. Дмитриева. Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2009. – 392 с.*
4. *Сербиненко, В. В. Новая философская энциклопедия. Степин В.С., Гусейнов А.А., Семигин Г.Ю., Огурцов А.П. и др. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1 – 744 с. /Т. 2 – 634 с. /Т. 3 – 692с. /Т. 4 – 736 с.*
5. *Шевченко, С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія /. С.Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН. України, 2016. – 440 с.*

ДУХОВНЫЙ ПАТРИОТИЗМ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗМА

С. Г. Баринова, С. Г. Баринова
Красноярский государственный аграрный университет
Красноярск, Россия
E-Mail: svetabar2014@mail.ru

Созданная идеологами глобализма в XX веке на основе либеральных ценностей молодежная субкультура насаждает в сознании молодого поколения духовный индифферентизм, относительность нравственных норм и космополитизм. Из тех, кто должен вырасти патриотами России, тружениками и защитниками своей Родины, она делает граждан мира, которые теряют связь с отечественной культурой и государственностью. Им становятся чужды интересы своего Отечества, они не способны трудиться ради его блага, отдавать свои силы и знания на созидание его могущества и обеспечения обороноспособности страны.

Молодежи всегда было свойственно искать новые пути, независимо и полно самоутверждаться в жизни, протестовать против несправедливости. Нередко протестные движения выглядели бунтарскими. Свободолюбивая молодежь голосовала за мир во всем мире. К сожалению, понятие "свободы личности", трактуемое исторически выверенными понятиями христианской морали, стали выходить за рамки дозволенного. Тенденция определенных кругов навязать всеобщую мировую "религию", трактуемую часто как открытое общество для всех, целенаправленно оглушает, в первую очередь, новые поколения.

Стабильность открытого общества, как и его достижение, зависит от заинтересованных в нем людей. Джордж Сорос провозгласил идеал открытого общества, продвигая воспринятую от К. Поппера идею открытого общества. Карл Поппер (1902–1994 гг.) – австро-британский философ и социолог еврейского происхождения, понятие "открытое общество" использовал в книге "Открытое общество и его враги". Он дал две главные характеристики открытого общества – законность свободных обсуждений любых социальных проблем вкупе с традицией того, чтобы результаты публичных дискуссий оказывали влияние на политику; – наличие институтов, содействующих свободе тех, "кто не ищет выгоды" [6, с. 20]. Также автором идеи открытого общества является Анри Бергсон (1853–1941 гг.) – представитель интуитивизма и философии жизни. В своей последней крупной философской работе "Два источника морали и религии" А. Бергсон выделяет 2 типа общества и соответственно 2 типа морали: закрытое и открытое. "Открытое общество" должно объединять все человечество и строиться на любви, взаимной симпатии, возникающей из "духовного порыва", раскрывающего перед избранными личностями мир свободы и любви, бесконечно превосходящей механизм "замкнутого общества" [5, с. 20]. На первый взгляд, посылы этих философов о свободе приемлемы; если бы только они относились ко всем, а не к отдельным избранным.

Джордж Сорос родился в 1930 г. в Венгрии в еврейской семье. Его отец во время Первой мировой войны пошел добровольцем на фронт, попал в плен на русском фронте, прошел через ссылку в Сибири и побег из нее. В 1947 г. Джордж Сорос уехал учиться в Англию, а с 1956 г. проживает в США. Как самопровозглашенный философ придерживается во всем только собственных оценок. Он критикует существующие социальные теории (экономические, политические, исторические). Считает, что объективных социальных закономерностей не может быть [4]. Финансовая деятельность Сороса вызывает неоднозначную оценку во всем мире. Многие называют его финансовым спекулянтом. Однажды за один день он заработал на спекуляциях больше 1 млрд. долларов. В настоящее время его личное состояние оценивается в 25 млрд. долларов. Несмотря на то, что Сорос крупнейший биржевой игрок, он не смог бы один,

без поддержки бизнеса и крупных политиков, нажить такое состояние. В средствах массовой информации есть мнение, что при всей своей прозорливости, он "не разглядел" нового 45-го по счету президента Америки Дональда Трампа. Считается, что ранее Сорос пользовался поддержкой предыдущего президента Барака Обамы и четы Клинтонов. Сороса, продвигающего идею "управляемого хаоса", называют главным финансистом, спровоцировавшим "арабскую весну", а также ряд других, так называемых, "цветных революций". В частности, и по Украине недавно стала достоянием гласности переписка президента Украины – П. Порошенко с Соросом. Сорос придерживается концепции управления миром через свои интернациональные организации. Его фонд "Открытое общество" просуществовал в России 20 лет. А вот в Белоруссии он был запрещен еще в 1997 г. С 2015г. Сороса начали обвинять, как биржевого спекулянта в уходе от налогов и получении конфиденциальной информации. А на его родине, в Венгрии хотят проверить все документы Сороса, так как жители страны считают, что вправе узнать кто ими управляет извне. Венгры противятся миграции в Европу, так как Сорос является сторонником глобализации, наживается на хаосе, поддерживает однополые браки. В современном обществе демонстративного потребления, как называет его российский философ Н. М. Чуринов [7, с. 407], приветствуются нетрадиционные отношения. Люди нетрадиционных ориентаций являются едва ли не лучшими потребителями всего яркого, кричащего, дорогого, в том числе, рекламы, стараясь выделиться среди других, всякими возможными и невозможными путями заявить о себе. Повсеместно устраиваются гей-парады. В Англии нельзя говорить "беременная женщина", нужно говорить "беременный человек". Это, так называемое, гендерное равенство, активно вводится понятие "средний пол".

Уроки 1917–2017 столетия мало чему учат. Повторяются многие ошибки прежних лет. В современной России плодятся разные секты, запрещенные и на Востоке, и на Западе, но безнаказанно действующие в России. Всевозможные тренинги, корпоративные, пара- и психологические и разные другие, оболванивают нашу молодежь. Круглосуточно вещает по центральному телевидению канал "Мистический", показывая сериалы под названиями: "Гадалка", "Слепая", "Куклы колдуна" и другое, тому подобное. Группы экстрасенсов разгуливают по всей стране, целый год "работали" в Москве, вымогая деньги оказанием своих "услуг" даже по телефону. И все это пользуется спросом у населения. Достаточно посмотреть на многочисленные рекламы ясновидящих, ворожей, колдунов, потомственных предсказательниц и т. п., чтобы понять: если есть предложения – есть и спрос. Полуголые девицы, танцующие в храме, спектакли, фотовыставки, оскорбляющие чувства православных верующих, появляются и в столице, и в провинции родного нам Отечества. С февраля 2017 г. в интернете социальная сеть "ВК" блокирует аккаунты пользователей, которые используют на своей странице хештеги, связанные с так называемыми "группами смерти". В последнее время дети становятся жертвами "групп смерти", призывающих к суициду. Кто дает детям задания о том, что нужно вырезать на руках некие слова и спрыгнуть с высотного здания, еще предстоит разобраться. Но многие дети уже выполнили эти команды. Возрождающееся Православие начинает подвергаться гонениям и глумлению. Все громче раздаются голоса оппонентов строящихся и реставрируемых православных храмов. Страшно подумать, что гонение на Православие может повториться вновь!

Иван Ильин (1882–1954) – русский философ и правовед, в его религиозно-метафизических построениях решающая роль отводится духовности (духу) в человеке и в обществе. Уровень духовности, по его мнению, определяет качество индивидуальной и общественной жизни и в конечном счете зависит от волевых, творческих усилий личности. Особое место в творчестве Ильина занимают статьи о прошлом, настоящем и будущем России. Судьба родины волновала его даже в период эмиграции. Ильин – последовательный проводник и проповедник идей русского православия, его философия религии обращена на познание путей духовной свободы, укрепления личности посредством сердечного созерцания и созерцающей любви. Совершенно справедливо полагал Ильин, что русская

религиозная философия должна обращаться к глубинам национального духовного опыта, а одним из путей духовного обновления он представляет духовный патриотизм – «…мы должны научиться духовному патриотизму, мы должны утвердить наше священное право быть единой, духовно великой нацией» [6, с. 259]. Духовность человека, как он полагал, тесно связана с ответственностью. Ни одно произведение философа не обошлось без обращения к проблемам религии, духовности. Большой вклад внес Ильин в формирование и разработку национальной идеологии. И. А. Ильин не принадлежал к плеяде последователей В. С. Соловьева, с которыми многие связывают русский религиозно-философский ренессанс. Главный предмет философского исследования Ильина – Россия и русский народ. Этим темам всей его жизни посвящены его работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Виновен! / сборник / М., "Молодая гвардия", 1973. – 176 с.*
2. *Духовно-нравственная культура / Материалы первого Фестиваля духовной культуры. Москва, 26 января 2005 г. – 288 с.*
3. *Джордж Сорос. Возвращение к идее открытого общества (http//studopedia.su)*
4. *Динамическая мораль открытого общества по Анри Бергсону (http://vikent.ru/enc/3654)*
5. *Ивин, А. А. Введение в философию истории. / А. А. Ивин. – М., ВЛАДОС , 1997. – 288 с.*
6. *Ильин, И.А. О грядущей России. /И.А. Ильин. – М., Воениздат, 1993. – 368с.*
7. *Чуринов, Н. М. Совершенство и свобода. / Н. М. Чуринов / Новосибирск: Издательство СО РАН, 2006. – 712 с.*

ХРИСТИАНСКИЕ НРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Г. А. Макаревич
Белорусско-Российский университет
Могилев, Беларусь
E-Mail: galina.andreevna.makarevich@mail.ru

Традиции – форма преемственности между прошлым и настоящим, усвоение творческого потенциала предшествующей культуры в современной. Но традиции – не просто трансляция прошлого в современность, они пластичны, содержат в себе возможность трансформации. Как писал академик Д. С. Лихачев, консервативные, сохраняющиеся в неизменном виде традиции, могут заблокировать развитие общества и человека, как неоднократно бывало в восточных и западных цивилизациях [1]. Библейские нравственные традиции сохраняют актуальность, но абстрактно-общая форма позволяет интерпретировать их в соответствии с особенностями исторической эпохи, достаточно обратить внимание на различный нравственный смысл заповедей Ветхого и Нового Заветов. Первые отражают представления о Боге и условия жизни древних иудеев и сформулированы в жесткой, запретительной форме; вторые в соответствии с гуманистическими традициями христианства отражают реалии жизни страждущих, «плачущих», «гонимых за правду», уповающих на спасение христиан, они сострадательны и основаны на любви к ближнему. «Духовность никогда не дается в виде готовой формулы, которую можно просто усвоить – она должна непрерывно реинтерпретироваться в контексте проблем настоящего и горизонтов будущего» [1, с. 5].

Традиции имеют сложную структуру, включают в себя представления, обряды, обычаи, ритуалы, праздники, нормы поведения и т. д. Они теснейшим образом связаны с ценностями, которые характеризуют значимость каких-либо идей или объектов с точки зрения целей, интересов, потребностей человека или общества. Ценности могут быть материальные, духовные, светские, религиозные и др. Религиозные ценности обусловлены верой в сверхъестественное и возможностью непосредственного общения с ним. Главные христианские ценности – Триединство Бога, Библия, вера в спасительную миссию Иисуса Христа – первичны по отношению к традициям, составляют их основание и сущность, придают им сокровенный, сакральный смысл. Религиозные ценности, по мнению верующих, не творятся человеком, а даются ему в актах богопознания и откровения. Христианские ценности и традиции – неотъемлемый элемент культуры.

Современная культура – сложная, структурно упорядоченная система материальных и духовных элементов. Она плюралистична в онтологическом и гносеологическом аспектах. Онтологический плюрализм культуры означает наличие в ней множества независимых и несводимых друг к другу форм бытия. Гносеологический плюрализм порождается онтологическим и представляет многообразие взглядов, концепций, мнений во всех сферах духовной жизни. Тенденция современного плюрализма – возрастание степени свободы в интерпретации явлений природы и общества, что представляет один их демократических принципов современного общества и является основанием толерантности, терпимости к иному мировоззрению, образу жизни, религии, обычаям.

Современная культура переживает глубокий внутренний кризис, порождаемый рыночной экономикой, глобализацией, технократическим мышлением. Будучи составной частью глобального кризиса общества, кризис культуры проявляется в переоценке гуманистических ценностей, «денежном сумасшествии», гедонизме, утрате духовных ориентиров, нигилизме и многом другом. Плюрализм культурных ценностей закономерно перерастает в конфронтацию социальных групп, наций, религий, вплоть до политических и военных конфликтов, классовых антагонизмов, угрозы самоуничтожения человечества.

Насильственные методы не приводят к преодолению кризисной ситуации, а лишь обостряют ее. Поэтому все большее значение придается ненасильственным способам преодоления социальных конфликтов, в том числе в культурной сфере, где напряженность в значительной мере устраняется в процессе переговоров, дискуссий, сотрудничества, стремления к коэволюции. Необходимое условие успеха дискурса – отказ от конфронтации, претензий на абсолютную истину, готовность к компромиссу, мировоззренческая толерантность.

В условия культурного плюрализма актуальными являются диалог или полилог как способы обсуждения проблемы с участием двух или более сторон. В ходе дискуссии, основанной на доброжелательном отношении к собеседнику, обоюдном желании установить истину, корректных приемах убеждения и аргументации, может быть достигнуто взаимопонимание и выработана общая позиция.

История отношений между христианскими конфессиями свидетельствует, что на протяжении столетий между ними существовало противостояние, конфронтация; о плодотворном сотрудничестве не могло быть и речи. В последние десятилетия все более развивается межконфессиональный диалог. Об этом, в частности, свидетельствуют многие высказывания и действия Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Так, в докладе на Архиерейском совещании (февраль 2010 г.) Патриарх отметил положительные тенденции в диалоге Русской Православной Церкви с Католической Церковью. «Наши позиции совпадают по многим проблемам, которые современный мир ставит перед христианами. Это – агрессивная секуляризация, глобализация, размывание норм традиционной морали» [2]. По данным вопросам близкую позицию занимает Папа Римский Франциск, о чем свидетельствуют его послания и выступления. Благодаря исторической встрече Предстоятелей Церквей на Кубе (2016 г.) православные и католики вышли на новый уровень взаимоотношений, согласовали позиции по важным проблемам современности (агентство «Интерфакс-Религия»). Как заявил Патриарх Кирилл, создаются также предпосылки для сотрудничества на постсоветском пространстве с протестантскими общинами, которые обнаруживают приверженность традиционным христианским ценностям [2].

Диалог между христианскими конфессиями может послужить не только снятию напряженности в религиозной сфере, но и решению определенных политических и социальных проблем, а также обеспечению преемственности культурных ценностей, накопленных человечеством. На наш взгляд, по меньшей мере, недальновидно обвинять сторонников диалогизма в культурной и религиозной сферах в «ереси экуменизма».

Диалог культурных ценностей и традиций затрагивает различные сферы социума, в том числе мораль и нравственные отношения. Типы морали классифицируют по различным признакам. Обратим внимание на традиционную и современную мораль.

Традиционную и современную мораль не следует понимать как абсолютные противоположности; современная мораль основана на переосмыслении традиционной с соответствии с особенностями эпохи. Уже говорилось, что в разные исторические периоды библейские нравственные заповеди в содержательном отношении интерпретировались по-разному.

Русский философ И. А. Ильин в работах по военной тематике обратил внимание на трудности, возникающие в ходе реализации библейской заповеди «не убий». И. А. Ильин анализировал основное нравственное противоречие войны: с христианской точки зрения зло побеждается любовью и убийство как таковое запрещается, но война невозможна без убийств или посягательств на жизнь других людей. Конкретный участник военных действий решает для себя вопрос: должен ли он выполнить приказ командиров при понимании того, что убийство – большой грех? По мнению И. А. Ильина, ни ссылка на выполнение приказа, ни социальные корни войны, ни опасность для жизни каждого не устраняет нравственную противоречивость и индивидуальную ответственность каждого участника. «Мучения и убийства, которые люди чинят друг другу в сражении, не станут ни

благими, ни правильными, ни святым делом, каким бы целям они не служили. Но каждый раз, как человек, имея возможность выбирать и решать, совершает нравственно недоброкачественное деяние, он несет на себе вину, поэтому война есть наша общая великая вина» [3, с. 820–821].

Война может иметь праведные цели: защита Отечества от нашествия врагов, духовные идеалы и т. д.; в таком случае человек должен совершить «виновный подвиг», он открыто избирает неправедный путь, но тем самым нравственное противоречие не устраняется, «виновность деяния не исчезает» [3, с. 825]. Согласно И. А. Ильину, сознание своей вины и принятие ее дает возможность очищения и обновления душевной жизни, освобождения в будущем от кошмара прошлого. Проблема нравственного противоречия войны и других злодеяний против человечности не может быть разрешена, если не усматривать духовного смысла сопротивления злу силою.

Соответственно и другие нормы традиционной морали имеют абстрактный характер и не содержат конкретных рецептов деятельности. Усваивая их в процессе воспитания как «кожу» поступка, человек превращает их во внутренний стержень поведения при субъективном осмыслении.

Современный образованный человек, живущий в демократическом информационном обществе, как правило, рационально настроен. Он стремится быть свободным в своей деятельности. Опираясь на традиционную мораль, он делает нравственный выбор в соответствии с личными целями и интересами. Личный выбор не означает вседозволенности, он предполагает ответственность как перед обществом, так и перед самим собой.

Реальная жизнь, основанная на конкуренции, стяжательстве, потребительстве, манипуляции сознанием посредством СМИ, сама по себе не способствует нравственному совершенствованию. Однако это не означает, что мораль утрачивается, традиционные нравственные формы приобретают новое содержание. «Мораль... никогда не падает и не рушится» (А. Никонов). В любом обществе есть люди, которые ограничивают мораль индивидуальной полезностью, но многие другие не отделяют личное от общественного, что наиболее ярко проявляется в экстремальных ситуациях, когда люди жертвуют собственной жизнью ради спасения ближнего. Категорический императив, сформулированный И. Кантом, всегда был и будет мерилом нравственного поступка.

Итак, современная мораль – это мораль свободного человека, она не вступает в конфронтацию с традиционной моралью, а ведет с ней своеобразный диалог. В отличие от традиционной морали, по сути своей авторитарной, современная мораль демократична и основана на следующих принципах:

– права всех людей равны;

– разрешено все то, что не нарушает свободу и права других людей;

– «самосовершенствование и совершенствование всего, что окружает современного человека» [4].

Для современной морали характерно уважение к закону, праву, так как только закон может обеспечить свободу и равенство всех людей. Если традиционная мораль есть система запретов и не определяет основания разрешенных действий, то современная мораль «требует от человека развиваться и собственными усилиями добиваться успеха» [4], она настраивает на то, что человек – творец самого себя, своего счастья и благосостояния.

Может сложиться впечатление, что современная и традиционная, по преимуществу христианская, мораль несовместимы, однако христианская, как и современная мораль, признает принцип равенства всех людей в религиозном и правовом отношении, необходимость уважать свободу и законы, существующие в обществе. Человек не должен быть средством осуществления антигуманных целей. О необходимости совершенствования человеком самого себя в умственном, духовном и физическом отношении неоднократно говорил Патриарх Кирилл на встречах с молодежью и общественностью.

Культурный плюрализм в сфере нравственности предполагает диалог концепций и взглядов, он основан не на запретах и санкциях, а на сознательном отношении к традициям, на переосмыслении и корректировке традиционного применительно к современности. Современная мораль, усваивая нравственные традиции, не отрицает их, а адаптирует к культуре нашего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Запесоцкий, А. С. Дмитрий Лихачев : о сущности культурной традиции / А. С. Запесоцкий, В. Г. Лукьянов // Вопросы культурологии. – 2007. – № 7. – С. 4–12.*
2. *Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2010 года // Русская Православная Церковь : Официальный сайт Московского Патриарха [Электронный ресурс] – 2010. – Режим доступа :* http://www.patriarchia.ru/db/text/1061651.html *– Дата доступа : 02.04.2018.*
3. *Ильин, И. А. Основное нравственное противоречие войны / И. А. Ильин // Вопросы философии и психологии. – 1914. – Год XXV, кн. 125 (V). – С. 797–826.*
4. *Нравственность современного общества // truemoral.ru ; ред. А. Никольский [Электронный ресурс] – 2018. – Режим доступа :* http://truemoral.ru/morals.php *– Дата доступа : 02.04.2018.*

НЕКОТОРЫЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

А. М. Харитонов
Тихоокеанский институт географии
Дальневосточного отделения Российской академии наук
Владивосток, Россия
E-Mail: mavr@tig.dvo.ru

Сразу оговоримся, что в статье речь пойдет не о порядке и времени Крещения разных населенных пунктов в Древней Руси, но о самом месте Крещения на географической карте.

– О чем здесь вообще можно говорить? – удивится любой мало-мальски образованный человек. – Ведь всем и каждому известно, что Крещение Руси произошло, прежде всего, в Новгороде и, конечно, началось в столице Руси – Киеве. Дальнейший порядок уже не столь важен для истории. Главное – само Крещение датируется обычно 988 г. А уж где расположены эти города – достаточно взглянуть на современную географическую карту.

Вот здесь-то и «зарыта собака». Географических карт на всю территорию, обычно отводимую историками Древней Руси, в момент Крещения просто-напросто не существовало.

– Ну и что от этого изменится? Ведь и Киев, и Новгород, и другие русские (и не только) города благополучно существовали в это время и без нанесения на географическую карту, – заметят нам историки.

Не совсем. Согласно данным античной и ранней средневековой географической науки, вся территория Древней Руси должна была бы быть «белым географическим пятном», размещайся она там, где ей отвели место современные историки. Ведь еще древние греки, разделившие Землю на отдельные климаты, утверждали, что холодный и жаркий пояса земного шара необитаемы. Из этого и должны были исходить ученые данного времени в своих географических и исторических описаниях.

Этим же положениям следовала и арабская географическая наука, которая считала земли севернее реки Дон «необитаемыми землями севера» [1]. А ведь та же арабская география уже очень хорошо знала, что сведения античности о незаселенности жаркого пояса ошибочны.

Написать иное значило впасть в очередную ересь. Ведь греческая наука официально была признана церковной властью и идти против положений античности – тоже самое, как и идти против церкви, со всеми вытекающими из этого неприятными последствиями. Разве что умные люди сочтут тебя дремучим невеждой и не станут обращать внимание на очередного фантазера, разве что добродушно посмеются, как порой пытаются сделать это современные историки, игнорируя вопросы современного же географа-профессионала.

По этой причине хорошо знакомая за рубежом Древняя Русь должна была располагаться в рамках географии средневековья только на территории Причерноморья. Это сразу ставит под сомнение сведения о Крещении Великого Новгорода. Впрочем, кое-какие шероховатости с его появлением на географический свет историкам хорошо известны. Порой им приходится жертвовать некоторыми историческими событиями в пользу более старой Ладоги, но сейчас речь о другом.

Скандинавские источники Новгород русских летописей именуют Хольмгард. Если разложить этот топоним на две части, где «хольм» – «остров», а Гарды – скандинавское название Руси, то перед нами появится арабский «остров руси», который давно и безуспешно ищут историки и востоковеды. Наиболее часто этот остров размещают на Тамани в устье реки Кубань, хотя есть попытки размещения его вплоть до Балтийского моря. Кстати, некий город Навар есть и на карте Причерноморья, которую обычно приписывают Птолемею. Все это коренным образом противоречит исторической картине

мира Древней Руси, которой пичкают нас отечественные историки с подачи своих западных коллег.

А ведь арабская география средневековья – это наиболее передовая наука того времени! У арабов изучали основы греческой науки многие европейские ученые. Так что сведения арабской географии о трех частях Древней Руси, тогда как скандинавы знали только Гарды, являются более прогрессивными! А скандинавское название Руси Гарды встречается в восточных источниках достаточно часто, но только историки так и не увидели где [6].

Ведь в арабской географии было понятие Арта (Арса), которое без особого труда преобразуется именно в скандинавское Гарды (ср. Орда). Отлично известен арабам и Куява – Киев, тогда как скандинавы даже столицу Руси по имени не называют. А вот Славия арабов не Переяславль, как предполагают многие историки, но Дунайская Булгария, столицей которой одно время как раз был город Преслав.

Ведь Склавинии (они же Славии) были хорошо известны византийской и через нее европейской географии средневековья на Балканском полуострове. Видимо, от византийцев эти сведения перекочевали в арабские географические сочинения, подобно европейским [5].

Вот только арабский Киев тоже получается весьма странным. Как могли арабы знать о столице современной Украины, если ранняя восточная география не знает даже Крыма? Откуда здесь могли взяться мусульмане, да еще в немалых количествах? Да и сам современный Киев далековат от побережья Черного моря по меркам средних веков. Приходится признать, что летописный Киев и современная столица Украины – разные города и размещались в разных местах на географической карте.

– Не может этого быть, – заявят нам историки, и будут стоять на своем, не слушая никаких аргументов профессионального географа. Ведь даже историческая география с точки зрения исторической науки всего лишь вспомогательная историческая дисциплина. И место ей посреди всяких нумизматики с эпиграфикой.

Так повелось с подачи германских историков нового времени, которые уличили античную географию в невежестве по поводу проживания народов на севере земного шара. Ведь их предки благополучно жили здесь уже ряд поколений. Это дало им законный повод вообще не считаться с географией как наукой. Попробовали бы они это сделать немного раньше в период повсеместного господства единого христианства!

Собственно, автор данной работы далеко не первый, кто заинтересовался географическими проблемами Древней Руси и Киева в частности. На странности в описании реки Днепр в некоторых русских летописях обратил внимание еще историк А. Л. Никитин и через него С. Э. Цветков. Они даже предлагают считать Днепром …Дунай, на основании того, что летописный Днепр имел 3 (!) устья.

Мы считаем, что для Дуная 3 устья маловато. Ведь уже античная география знает от 5 до 7 устьев Дуная. Три устья могло быть у реки Кубань. Арабский географ Идриси (а служил он у норманнов!) считал эту реку Русской рекой – еще одна основополагающая географическая точка Руси в восточной географической школе.

Вот только историки ни под каким видом этого не желают признавать. В их географии Русская река – современный Дон и точка. Иных мнений быть не должно, ибо у классиков исторической науки так прописано. Не потому ли все попытки исторической науки наладить взаимодействие географии Древней Руси со стороны европейских и восточных источников благополучно провалились?

Ведь перенести Русскую реку на Кубань и проверить соответствие последней новым географическим реалиям арабской географической школы историкам с востоковедами как-то все недосуг. Этак можно вообще выпасть навсегда из исторической обоймы. Что-то все это уж больно напоминает средневековые религиозные нормы, из которых собственно и выросла современная историческая наука. Ничто не вечно под Луной.

А вот если перенести Древнюю Русь на Кубань в полном соответствии с географическими знаниями средних веков, то неожиданно новыми красками заиграет

необоснованно отвергаемая историками легенда о путешествии на Русь апостола Андрея. Ведь путешествие по Северному Кавказу географическая наука того времени считала вполне возможным, тогда как по современному Днепру оно действительно представлялось не более чем красивой сказкой.

Видимо, именно маршрут св. Андрея по Кубани и считали обоснованным весьма грамотные русские книжники. Не могли они пропагандировать такую ересь, как его путешествие вверх по реке Днепр.

Ведь описание реки Данаприс (почему не Борисфен?) у Константина Багрянородного [3] также ставит ряд географических загадок, которые разрешаются, если Данаприс приравнять Кубани, имеющей в устье ряд озер.

Кстати, в верховьях Кубани на Кавказе располагалась Великая Болгария, что наводит на мысль, что идея с путешествием Андрея по Руси могла принадлежать именно болгарским книжникам. Видимо, предназначалась она для обоснования права на автокефальность болгарской церкви, подобно закавказским, которые также использовали апостола с этой целью.

Однако из-за вхождения церкви Болгарии в византийскую церковную орбиту сама легенда на Дунае потеряла актуальность, но могла использоваться на Руси с целью получения определенных выгод от Византии, которая не была заинтересована в отделении от нее церковной организации на Руси.

– Все это фантазии автора, – заявят нам историки. – Ведь этому нет доказательств. Но таких доказательств нет на руках и у историков, рисующих невозможные для ученых средних веков исторические карты.

Между тем хроника Литовская и Жмойтская под 1272 годом сообщает про «… руских княжат, которых панство было от мора Каспийского або Перского, котрого зовут Фалимским, ажъ до мора Черного, Турецкого ...» [2, с. 84]. Понятно, что никто до сих пор не удосужился обратить на это свидетельство должного внимания. Да и арабский ученый ал-Хараки называл морем варанков (Варяжское море) совсем не море Балтийское, а море-болото античности – Меотиду.

На сходство географического описания Балтийского и Азовского моря обращал внимание и А. Г. Кузьмин [1, с. 362–363], когда сопоставлял списки проживавших на берегах «Балтики» народов. Но тогда погибшие в Киеве варяги во время антихристианского восстания вполне могли прибыть в город оттуда. Ведь на средневековых картах также имеется не совсем ясный для историков топоним Варанголимен. Вполне вероятно, что это и есть Варяжский залив – Азовское море, которое и было местом обитания варягов.

Более того, сегодня появляются работы, которые позволяют восстановить некоторые забытые маршруты передвижения наших предков на географической карте по цепочке топонимов, ими оставленными. Но занимается этим неблагодарным делом не историк и не географ, но … химик В. А. Курбатов [4]. Хорошо же работает наша современная наука. Впрочем, это уже совсем другая история.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Галкина, Е. С. Тайны Русского каганата. – М.: Вече, 2002. 430 с.*
2. *Кожедуб, А. К. Иная Русь. – М.: Алгоритм, ЭКСМО, 2009. 304 с.*
3. *Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1989. 496 с.*
4. *Курбатов, В. А. Славянские континенты: пути расселения наших предков (V–XIX вв.). – М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. 382 с.*
5. *Харитонов, А. М. Природные условия и этнокультурные факторы в формировании лексики германских, тюркских и славянских языков в древности и в средневековье // Германские, тюркские и славянские языки в поликультурном мире. – Бишкек: КРСУ, 2017. – С. 81–91.*
6. *Харитонов, А. М. Скандинавское название Руси на карте Махмуда Кашгари и в арабских географических источниках // IV Международная научно-практическая конференция «Природное и культурное наследие: междисциплинарные исследования, сохранение и развитие». – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. – С.452–456.*

ПОНЯТИЕ «МИР» В КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Е. В. Хомич
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: khomichel@yandex.ru

Своим становлением древнеславянская книжная культура обязана христианству, которое принесло на Русь не только веру, но и грамотность. Фактически только с появлением письменности Русь действительно вступает в историю, открывая себя для внешнего мира и получая доступ к освоению богатейшего греко-византийского наследия. Одновременно, письменность становится основой собственной культурной памяти и духовного творчества. Отсутствие аутентичной философской традиции у славян способствовало восприятию православных текстов в качестве гарантов высшей истины и мудрости, определив своеобразный религиозный способ отношения к знанию, понимаемого здесь как результат не умозаключения и анализа, но веры и откровения.

Одной из глубинных особенностей христианства является обращенность к духовному опыту личности. Вместе с тем, для древнеславянской книжности не характерен особый психологизм. Акцентуация феноменов души и внутреннего опыта начинается гораздо позже, после «великого молчания» средневековой Руси. Для культуры Киевской Руси в большей степени свойственен пристальный интерес к проблемам Творения и мироустройства. В этом плане показательна направленность наиболее почитаемых переводных книг: «Шестоднев», «Физиограф», «Диалектика» Дамаскина, апокрифы. Преимущественно все они связаны с христианскими трактовками природного бытия, а в случае апокрифической литературы предлагают полуязыческие версии творения мира и человека.

Само понятие «мир» можно представить в качестве своеобразного аксиологического центра культуры Древней Руси. Так же, как и в ситуации с античным космосом, обращает на себя внимание полисемантичность этого термина, которая восходит еще к языческому синкретизму, но, которая, по-своему, была разведена письменной традицией. С одной стороны, мир (міръ; бел. «сусвет») – это то, что обозначает все сущее в его единстве и многообразии, красивое старое понятие «белый свет», отсылающее к поэтике солнечного неба, обожествляемого славянскими племенами. Последнее объясняется земледельческим укладом их жизни, зависевшей от солнечного дня, в отличие от мореплавателей и работорговцев греков, поэтизировавших звездный космос.

С другой стороны, Сотворение мира, бывшее отправной точкой отсчета для славянского летоисчисления, начиналось с его Шестого дня. Белый свет как «су-свет» обязательно предполагал человека в качестве его соучастника (здесь опять напрашивается сравнение с равнодушной гармонией античного космоса, в которой нет места «человеческому, слишком человеческому»). Т.е., мир – это и конкретное сообщество, община «мирян», интегрированная своим топосом, традициями, нравами, социальный континуум, где совместно принимают решения, выносят оценки, разделяют радость и горе.

Наконец, мир (миръ) выступает и как социально-этическая категория, синоним согласия, договора, спокойствия. Учитывая реалии междоусобных распрей, когда брат шел на брата, мечта о мире всегда была одной из самых заветных в древнеславянской духовности, а служение ему почиталось больше, чем военные подвиги. В этом плане показательны примеры первых русских святых Бориса и Глеба, не желавших кровной вражды, но ставших ее жертвами; канонизация Александра Невского не как великого полководца, но как миротворца. В древнерусской книжности природный, социальный и нравственный аспекты понятия «мир» образуют единый содержательный комплекс

благодаря идее Творца, создавшего природу и человека и организовавшего их на основе принципов добра («И увидел Бог, что это хорошо»).

Для культуры Киевской Руси характерным свойством в оценке природного мира является эстетическая чувственность и образность восприятия, любование и восхищение мастерством Всевышнего. Сознание здесь еще по-язычески конкретно, устремлено к пониманию действительности в ее индивидуальной множественности и красочности. К примеру, Владимир Мономах в своих поучениях пишет следующее: «Велик ты, Господи, и чудны дела твои, разум человеческий не может постигнуть чудеса твои… Ибо кто не восхвалит и не прославит силу твою и твоих великих чудес и благ, устроенных на этом свете: как небо устроено, или как солнце, или как луна, или как звезды, и тьма, и свет? И земля на водах положена, господи, твоим промыслом! Звери различные и птицы и рыбы украшены твоим промыслом, господи! И этому чуду подивимся, как из праха создал человека, как разнообразны человеческие лица, – если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по божьей мудрости» [1, с. 165–166].

Однако при всей множественности природного бытия, оно выступает одновременно как феномен удивительной гармоничности и порядка. Природа «соблюдает пределы», установленные ей Богом. «Так, море, мутимое бурями, воздымаясь на соседку землю и обрушиваясь, стыдится песка и не любит преступать определенных границ; но как конь бегущий удерживается уздою, так и море, видя неписаный закон, песком начертанный, возвращается в свои пределы. И реки, как устроены сначала, так и текут; и ключи бьют, и колодцы дают потребное людям. И все часы времени по порядку друг за другом проходят; по тому же закону и дни, и ночи хранят тот чин, и, будучи удлиняемы, не хвалятся, а сокращаемы, не тужат; но, друг от друга приемля пору, вновь без споров, долг отдавая, должное приемлют» [2, с. 189]. Впоследствии эта глубинная соразмерность индивидуальной множественности бытия, столь образно описанная в «Шестодневе» Иоанна Болгарского, в русской религиозной философии будет связана с проявлением софийности. Тема Софии еще не типична для духовных изысканий Киевской Руси, однако следует помнить, что именно ее храмы здесь были одними из самых первых и почитаемых.

Сакрализация природы в православной духовности сопровождалась существенным изменением архаических представлений о человеческом статусе в системе мироздания. Для восточнославянского язычества были характерны представления о достаточно паритетном сосуществовании природных богов и человека, взаимоотношения между которыми выстраивались через обмен жертвами и различного рода услугами. Христианство возвысило человека, который, будучи последним днем Творения, стал смыслом земли, получив ее в свое владение. В притче Кирилла Туровского Христос говорит человеку: «Тебе всю тварь в услужение создал. Небо и земля тебе служат: та влагой, а эта плодами. Ради тебя солнце светит и греет, и луна с звездами ночь освещает! Для тебя облака землю дождем напоят, и земля в службу тебе взращивает всякую траву семенную и дерево плодовитое! Ради тебя реки приносят рыбу, а пустыни питают зверей» [3, с. 212].

Христианство вознесло человека над природой, поставило его царем и господином всякой земной твари, однако привилегированное положение человека в мире не означало умаления природного начала и тиранической вседозволенности. Необходимо учитывать, что символ правления здесь был связан с понятием не столько господства, сколько «владения», по своему контексту более близкого к феноменам хозяйствования и служения, а не к абсолютной власти. Князей частенько «призывали», как когда-то в самом начале истории призвали Рюриков для «владения» и порядка, но, в случае отсутствия последнего, народное вече могло и изгнать неугодного властителя.

Созданная в угоду человека, природа отнюдь не является пассивным свидетелем его истории. Языческие представления о взаимозависимости природы и человека сохранены и даже усилены идеей о субстанциальном единстве сотворенного Богом мира и его порядка. Господь «… бессмысленные существа осмысленному роду. Однако же некоторые из бессловесных пакости творят и, сопротивляясь, восстают на своих властителей. Но ведь и

властители их то же делают: приняли почесть владения смыслом и словом и восстают на своего Творца. Потому-то и бессловесные эти восстают, что они сами так поступают. Отсюда понятно, какое зло кому бы то ни было нарушать свой чин и безбоязненно преступать установленные ему пределы» [2, с. 187].

Будучи первичной сферой преломления Божественного промысла, природа выступает зачастую как посредник и орудие Господа. Через природу Бог обращается к людям, посылая знамения и предупреждая о грядущих катастрофах. Посредством стихийных бедствий он карает потомков Ноя за чрезмерную греховность. Благоприятное и неблагоприятное протекание природных процессов ставится в прямую зависимость от человеческого поведения. Логика здесь проста: будешь ты благолепен, будет и Бог к тебе милостив, и природа щедра. «Когда же впадет в грех какая-то земля, карает Бог ее смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой, или гусеницей, или иными казнями, дабы мы обратились к покаянию» [4, с. 176].

Пожалуй, самым страшным грехом для того времени (да и для нашего) была братоубийственная война, несшая людям смерть, земле разорение. Ответственность за нее возлагалась на князей, и призыв к ним «Одумайтесь!» является достаточно константной темой древнеславянской книжной традиции. Бог, природа, люди, все в равной степени молят о мире на земле Русской, земле, действительно, «великой и обильной», но раздираемой на части гордыней и корыстолюбием власть имущих. Яркой иллюстрацией подобного совместного моления о мире может служить цитата из «Повести об убиении Андрея Боголюбского»: «Потому-то, узнав об убийстве твоем, страстотерпец княже Андрей, изумились небесные силы, глядя на кровь, за Христа проливаемую; рыдает народ православный, видя отца сирот и кормильца, омраченную тьмою звезду светоносную; а убийцы проклятые огнем окрещаются вечным, что пожигает тернье любого греха, то есть любое деянье. Ты ж, страстотерпец, проси всемогущего бога за потомство свое, и за родичей, и за Русскую землю – миру мир даровать» [5, с. 329].

Древняя Русь стала исторической родиной трех народов: русского, украинского и белорусского. В этот период у них был один язык, схожие верования, благодаря Крещению оформилась единая книжная традиция, для которой одной из центральных тем стала многогранная символика мира, понимаемого одновременно как «белый свет», сообщество и лад, согласие. Сегодня это отдельные государства, но, несмотря на разные языки и правительства, у них общие архетипы народной памяти, укорененные в эстетическом переживании великолепия «сусвета», убежденности в его нравственном порядке и мечте о социальной стабильности. И для всей их последующей практически тысячелетней истории остается актуальным призыв неизвестного автора XII в.: «проси всемогущего бога за потомство свое, и за родичей, и за Русскую землю – миру мир даровать».

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. *Владимир Мономах. Поучение Владимира Мономаха // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост., авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 163–170.*
2. *Из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Памятники литературы Древней Руси: XII в. / Вступит. статья Д.С. Лихачева; Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 185–196.*
3. *Кирилл Туровский. Слово о расслабленном //Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост., авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 209–213.*
4. *Повесть временных лет / Сост., примеч. и ук. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина. Вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. – 544 с.*
5. *Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси: XII в. / Вступит. статья Д. С. Лихачева; Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 324–337.*

ВЫТОКІ СЛАВЯНСКАГА ПІСЬМЕНСТВА: ПЕРАДУМОВЫ СТВАРЭННЯ АЛФАВІТА

Ю. М. Лаўрык
Нацыянальны гістарычны музей Рэспублікі Беларусь
Мінск, Беларусь
E-mail: lawryk@tut.by

Даўнія пісьменнікі зазвычай няшмат увагі надавалі вытокам славянскага пісьма і звесткі пра яго пачатковы перыяд у тагачаснай літаратуры даволі рэдкія і найчасцей цмяныя. Найважнейшай крыніцай, з якой сёння можна пачэрпнуць больш ці менш канкрэтную інфармацыю пра пісьмо ў славян да з'яўлення глаголіцы і кірыліцы, з'яўляецца напісаны напрыканцы IX ці напачатку X стагоддзя палемічны трактат баўгарскага пісьменніка чарнарызца Храбра "Пра пісьмёны".

Гэты твор напрацягу стагоддзяў актыўна бытаваў у славянскіх рукапісах, маючы некалькі розных рэдакцый. Друкам яго выдаў упершыню – паводле рускай рэдакцыі – Іван Фёдараў у складзе сваёй "Азбукі" 1578 г., на падставе якой гэты важны для нас фрагмент зазвычай і цытуецца ў савецкіх ды сучасных расійскіх выданнях: "Прежде убо славяне еже суще погани, не имаху писмен, но чертами и нарезаньми читаху и гадаху". Аднак у такой версіі "заціраецца" першапачатковае значэнне выказвання, таму звернемся да версіі, прысутнай у найдаўнейшых рукапісах: "Прѣжде оубо Словѣне не имѣхѫ книгъ: но чъртами и рѣзами чътѣхѫ и гатаахѫ погани сѫще" (цыт. паводле: [18, с. 43]).

Такім чынам, як мы бачым, гаворка ў гэтым творы ідзе не пра сфармаваную сістэму пісьма, прыдатную для дакладнай фіксацыі тэкста, але толькі пра набор знакаў, якія перадаюць пэўныя паняткі і могуць выкарыстоўвацца для лічэння ці варажбы. Савецкі даследчык гісторыі пісьма Віктар Істрын меркаваў, што яны ўяўлялі з сябе "найпрасцейшыя лічэбныя знакі ў выглядзе рысак і зарубак, родавыя і асабовыя знакі, знакі ўласнасці, знакі для варажбы, прымітыўныя маршрутныя схемы і да т.п." [13, с. 279].

Такое вызначэнне "чърт и рѣз" выклікае непасрэдную асацыяцыю з рунічным пісьмом германскіх плямёнаў і агамічным ("ogham") пісьмом кельтаў, якія ўжываліся на пачатковым этапе свайго развіцця для ажыццяўлення магічных чыннасцяў ці пазначэння ўласнасці, лічэння ці ўказання календарных датаў [22, с. 27–29, 77], а таксама мелі, перадусім, эпіграфічнае прызначэнне, паколькі вырэзваліся на цвёрдым матэрыяле – дрэве, камяні і метале. Апошняя акалічнасць абумовіла іх знешні выгляд, які мы з поўным правам можам ахарактарызаваць як "чърты и рѣзы".

Лічыцца, што пад уплывам лацінскага (або, быць можа, грэцкага ці этрускага [9, с. 587–590]) пісьма руны і агамы набылі гукавыя адпаведнікі, былі прыведзены ў сістэму і пачалі выкарыстоўвацца ў якасці алфавітаў. Далейшы іх лёс быў розны: агамічнае пісьмо, як і англа-саксонскі рунічны алфавіт, зніклі яшчэ ў VII–ПVIII стст. у той час, як скандынаўскія руны праіснавалі, паступова страчваючы сваё значэнне, да XIV–XVI стст. (а ў календарах нават да XVIII ст.) [21, с. 142–143]. Ці можа гэтае назіранне даць нам нейкія падставы для разважанняў пра паходжанне і бытаванне славянскіх "чърт и рѣз"?

Так, безумоўна: праявы аднаго і таго ж феномена, прысутныя ў побыце розных этнасаў, дазваляюць нам дапусціць, што выпрацоўка пэўнага набора знакаў для забеспячэння тых ці іншых ужытковых мэтаў не было з'явай выключнай у народаў індаеўрапейскага паходжання на родава-плямённым этапе развіцця. Разам з тым, перарастанне гэтага набора знакаў у сістэму, прыдатную для запісу звязнага тэксту, зусім не з'яўляецца прадвызначаным і абумоўлена, хутчэй, шляхам гісторыка-культурнага развіцця кожнага канкрэтнага народу.

У прыватнасці, кельты і германцы, са старажытных часоў знаходзячыся ў

судачыненнях з Рымскай імперыяй, паступова пераймалі і засвойвалі, прышчэпліваючы на ўласную глебу, пэўныя мадэлі палітычнага і культурнага жыцця. Так яны запазычылі ідэю дзяржаўнасці і ідэю ўжывання пісьма, якое поруч з іншымі функцыямі ажыццяўляла і абслугоўванне патрэбаў дзяржавы, а таксама выконвала сакральную функцыю, якая ў старажытнасці і сярэднявеччы была з апошняй непарыўна звязаная. Іначай кажучы, на перарастанне рунаў і агамаў у пісьмовыя сістэмы непасрэдна паўплывала ўваходжанне германцаў і кельтаў у склад іншых дзяржаўных утварэнняў (у прыватнасці, Рымскай імперыі), а асабліва – стварэнне імі ранніх дзяржаўных формаў. З гэтай жа прычыны прыняцце названымі народамі хрысціянства, якое абслугоўвалася ўласнымі моўна-пісьмовымі сістэмамі (грэцкай і лацінскай), спрычнілася да таго, што згаданыя вышэй віды пісьма паступова прыйшлі ў заняпад і адмёрлі.

Іначай было са славянамі, якія пачаткова жылі наводдаль ад межаў імперыі, а таму блізка сутыкнуліся з дасягненнямі даўняй цывілізацыі толькі ў V–VI ст. н. э., калі хрысціянства было ўжо шырока распаўсюджана і набыло статус дзяржаўнай рэлігіі ў значнай частцы Еўропы. У сувязі з гэтым, фарміраванне дзяржаўных ўтварэнняў у славян адбывалася ў большай ці меншай ступені адначасова з пашырэннем сярод іх хрысціянства, як мы можам тое пабачыць на прыкладах харутанскага княства ці Вялікай Маравіі. У такой сітуацыі амаль усе неабходныя функцыі пісьменства выконваліся на славянскіх землях грэцкай або лацінскай мовай і пісьмом, а таму неабходнасць стварэння ўласнага пісьма перад нашымі продкамі не ставала.

Адзінай функцыяй, якую лацінская і грэцкая мовы не маглі забяспечыць, была функцыя асветная – звязаная з неабходным у місіянерскай працы навучаннем асновам веры і штодзённай малітве. Такое навучанне павінна было ажыццяўляцца на роднай мове, паколькі шырокія масы лацінскай і грэцкай мовамі ў дастатковай ступені не валодалі. Тым не менш, і тут на дапамогу прыходзіла лацінскае і грэцкае пісьмо, якімі – паводле чарнарызца Храбра – славяне спрабавалі пісаць у патрэбе: “Кръстившъже сѧ Римсками, и Гръческимъı писменъı нѫждаахѫ сѧ Словѣнска рѣчь бѣ безъ оустроения” (цыт. паводле: [18, с. 43]).

Прыклад запісаў славянскіх тэкстаў лацінскім пісьмом даюць, у прыватнасці, т. зв., “Фрэйзінгскія фрагменты”, якія былі знойдзены ў бібліятэцы Фрэйзінгскага кляштара ў Баварыі. З’яўляючыся найдаўнейшымі помнікамі такога пісьма, яны паходзяць толькі з X ст., аднак пастановы нямецкай царкоўнай адміністрацыі пра навучанне асновам веры і малітвам на роднай мове можна знайсці ў матэрыялах памесных сінодаў ужо канца VIII–пачатку IX стст. [18, с. 271–272]

Ад моманту свайго выяўлення напачатку XIX ст. “Фрэйзінгскія фрагменты” актыўна вывучаліся славістамі (галоўным чынам, з філалагічнага пункту гледжання); цалкам апублікаваныя яны былі ў манаграфіі чэскага філолага Вацлава Вондрака [5]. Непасрэднае азнаямленне з іх зместам паказвае, што першы тэкст уяўляе з сябе малітву на спавяданне грахоў [5, с. 52–54], другі – звернутую да паствы казань [5, с. 55–59], а трэці – малітву, якая ўключае элементы вызнання веры, а таму магла чытацца перад прыняццем хрышчэння [5, с. 59–61]. З увагі на характар тэкстаў, іх паходжанне можна звязваць з місійнай дзейнасцю нямецкіх біскупстваў сярод заходніх славянаў – на чым мы і засяродзім на нейкі час нашую ўвагу, звярнуўшыся да пытання хрысціянізацыі Вялікамараўскай дзяржавы.

Знаходзячыся ў сферы ўплываў Усходне-Франкскай дзяржавы, якая ажыццяўляла актыўную місійную працу на сумежных тэрыторыях, Маравія не магла не падпасці пад яе рэлігійнае ўздзеянне. Спрэчка паміж біскупам Пасаў і арцыбіскупам Зальцбурга пра духоўную апеку над заходнеславянскімі землямі была развязаная ў 829 г. рашэннем караля Людавіка Нямецкага, паводле якога Верхняя Панноніяі Маравія была ўключана ў склад пасаўскага біскупства, а Ніжняя Панноніяі Харутанія – падпарадкаваныя непасрэдна Зальцбургу [19, с. 43].

Хрышчэнне мараване прынялі з рук баварскіх місіянераў у 831 г., за панаванне князя

Майміра. Наступнік Майміра на валікамараўскім пасадзе – князь Расціслаў – хоць і быў пастаўлены на чале дзяржавы Людавікам Нямецкім, аднак у далейшым часе паспяхова процістаяў нямецкай экспансіі; ён здолеў значна пашырыць тэрыторыю сваёй дзяржавы праз далучэнне земляў лужыцкіх сорбаў, а таксама славянскіх плямёнаў, што насялялі басейн Влтавы [11, с. 147]. Жаданне выйсці з засягу нямецкіх культурных і рэлігійных уплываў змусіла Расціслава шукаць саюзу з Візантыяй. З гэтай мэтай ў Канстантынопаль было адпраўлена пасольства, якое – паводле традыцыі – звярнулася да цара Міхала з просьбай пра прысланне місіянераў, здатных прапаведваць на славянскай мове, а такім чынам, спрычынілася да з'яўлення ў славянаў уласнага пісьма.

Асноўнымі крыніцамі, якія паведамляюць нам пра стварэнне славянскага алфавіта і запісаных пры яго дапамозе кніг, дагэтуль застаюцца т. зв. "Панонскія жыціі" Кірыла і Мяфодзія (каментаванае выданне з факсімільным узнаўленнем рукапісаў: [10]) – негледзячы на тое, што некаторыя навукоўцы (а ў прыватнасці, вядомы даследчык гісторыі Візантыі Ф. Успенскі) адмаўляюць гэтым тэкстам у імавернасці, спасылаючыся на позні час з'яўлення гэтых твораў і іх тэндэнцыйную накіраванасць [19, с. 41–42, 47].

Не адмаўляючы заўвагам славутага візантыніста ў пэўнай слушнасці, адзначым, тым не менш, што пазнейшыя тэксталагічныя даследаванні засведчылі факт стварэння першапачатковай рэдакцыі "Жыція Канстантына" паміж 869 і 880 гг., а таксама паказалі, што "Жыціе Мяфодзія" паўстала ў 2-й палове 885 г. на падставе вылучаных з вышэйзгаданага тэкста адпаведных фрагментаў [20, с. 10–11]. Такім чынам, на момант стварэння "панонскіх жыціяў" яшчэ былі жывыя сведкі падзей. Больш таго, мяркуецца, што аўтарам гэтых тэкстаў быў нехта з вучняў Мяфодзія [20, с. 43–44, 48–49], а некаторыя даследчыкі нават лічаць, што Мяфодзій браў у гэтай працы непасрэдны ўдзел [7, с. 21–22] ці нават сам быў аўтарам "Жыція Канстантына" [24, с. 24].

Калі ж гаварыць пра пэўную тэндэнцыйнасць, выкліканую жаданнем агіяграфа ўзвялічыць і праславіць свайго героя, дык суб'ектыўнасць аповяду заўсёды прысутнічае ў кожнай крыніцы наратыўнага характару, а ў першую чаргу – у творах жыційнай літаратуры. Гэта, аднак, не з'яўляецца прычынай для катэгарычнага адмаўлення ад карыстання змешчанымі ў такой крыніцы фактамі (хоць, безумоўна, мы павінны зважаць, ці той або іншы факт не ўваходзіць у супярэчнасць са звесткамі, знанымі з іншых дакументаў, або з сучасным станам ведаў пра тагачасныя рэаліі). Больш таго, нават калі дапусціць, што здарэнні і сітуацыі, сведкам якіх аўтар наўрад ці мог быць (такія, як пасольства да арабаў, аўдыенцыя маравянаў у цара Міхала або размова Кірыла з апошнім пра неабходнасць стварэння славянскага алфавіта), рэканструяваныя ім паводле ўласнага ўяўлення, то аднак пры апісанні падзей пазнейшых і шырокавядомых ён так ці інакш павінен быў абапірацца на назіранні і ўспаміны сведкаў.

Вернемся аднак да пытання пра мэты пасольства князя Расціслава ў Канстантынопаль. Успенскі ставіць пад сумнеў верагоднасць зварота мараванаў з просьбай пра ажыццяўленне місіі на славянскай мове. Даследчык слушна даводзіць, што дзейнасць "салунскіх братоў" выдатна ўкладаецца ў рэчышча палітыкі канстантыпальскага патрыярха Фоція, праводнікамі ідэяў якога яны былі [19, с. 27–31, 38–40]. У такой сітуацыі выбар славянскай мовы ў якасці літургічнай – які і пацягнуў за сабой выпрацоўку пісьма для забеспячэння функцыянавання гэтай мовы ды адпраўлення літургіі – бачыцца, перадусім, як сродак пашырэння візантыйскіх уплываў на тэрыторыях, дзе ўжо раней пачала ўкараняцца лацінская версія хрысціянства.

Прыняўшы без пярэчанняў такое меркаванне, дадамо, што ў сітуацыі канфлікта Вялікай Маравіі з Усходне-Франкскім каралеўствам найбольш верагоднай мэтай выслання Расціславам пасольства ў Візантыю – поруч з заключэннем палітычнага саюза – бачыцца стварэнне на мараўскіх землях структуры паместнай царквы, залежнай ад Канстантынопальскага патрыярхата (ці дакладней, незалежнай ад ад нямецкіх біскупстваў).

Доказам гэтаму меркаванню служыць уся далейшая дзейнасць Кірыла і Мяфодзія: пераклад літургічных кніг, навучанне кандыдатаў у святары і ўрэшце нават высвячэнне

Мяфодзія на арцыбіскупа Маравіі і Панноніі – хоць яно, з прычыны палітычнага пераваротy ў Візантыі і выгнання Фоція, было ажыццёўлена ўжо не канстантынопальскім патрыярхам, а папам рымскім. (На палях нашых разважанняў дадамо, што Мяфодзій успрымаўся візантыйскімі царкоўнымі ўладамі як кандыдат на епіскапскую пасаду яшчэ да мараўскай місіі, паколькі гэтая годнасць прапаноўвалася яму ўжо раней [3, с. 188 (факсім.), с. 218–219 (тэкст)]. Таму ўяўляецца цалкам верагодным, што ў Маравію ён адправіўся ў якасці кіраўніка місіі і будучага епіскапа створанай там царквы. У такім кантэксце, роля Кірыла, паказаная ў "Жыціі Канстантына", сапраўды бачыцца перабольшанай – што аднак лёгка знойдзе сабе тлумачэнне ў выпадку, калі будзе доказана атрыбуцыя гэтага твора Мяфодзію.)

Непасрэдныя звесткі пра стварэнне славянскага алфавіта і пачатковы этап перакладання кніг змешчаны ў "Жыціі Канстантына" (з "Жыція Мяфодзія" мы можам пачэрпнуць толькі інфармацыю пра далейшае пашырэнне корпуса тэкстаў на славянскай мове). Паводле названай крыніцы, Канстантын распрацаваў славянскі алфавіт і пачаў перакладаць Евангелле яшчэ да ад'езду ў Маравію [1, с. 79–80 (факсім.), с. 121–122 (тэкст); 2, с. 155 (факсім.), с. 175 (тэкст)]. "Панонскія жыціі" не ўказваюць год, у якім адбываліся гэтыя падзеі, таму размяшчэнне інфармацыі пра стварэнне алфавіта непасрэдна пасля паведамлення пра аудыенцыю маравянаў у цара Міхала III прывяло да пашырэння сярод навукоўцаў меркавання, нібы прыезд мараўскага пасольства належыць датаваць канцом 862 г. ці пачаткам 863 г.

Аднак тэрмін у некалькі месяцаў бачыцца недастатковым калі не для распрацоўкі алфавіта, дык прынамсі для ажыццяўленне перакладу Евангелля, які з увагі на аўтарытэт Слова Божага не мог праводзіцца ў спешцы і патрабаваў шырокага доступа да экзегетычнай літаратуры. Як слушна заўважыў баўгарскі гісторык А. Бурмаў, такая складаная праца патрабуе некалькігадовай напружанай працы [6, с. 65]. Згаданыя акалічнасці даюць падставы меркаваць, што размяшчэнне ў тэксце "Жыція" гэтых эпізодаў (прыбыццё мараўскага пасольства – праца над стварэннем пісьма і перакладам Евангелля – ад'езд Кірыла і Мяфодзія ў Маравію) адзін побач аднаго выклікана не рэальнай храналогіяй падзей, а іх лагічнай паслядоўнасцю. У такім выпадку, аднак, паўстае пытанне: якім годам належыць датаваць пачатак працаў па стварэнні славянскага пісьма?

Згадка ў "Жыціі Канстантына" пра ўдзел Варды ў прыняцці дзяржаўных рашэнняў [2, с. 155 (факсім.), с. 175 (тэкст)] дазваляе памясціць час прыбыцця пасольства ў перыяд паміж 856 і 863 гг. Аднак пастанова пра адпраўленне літургіі на славянскай мове павінна было атрымаць санкцыю царкоўных уладаў, а яна наўрад ці магло быць падтрымана патрыярхам Ігнатам, які паказаў сябе рыгарыстычным манахам і выразна процістаўіўся Варде – з прычыны чаго, зрэшты, і быў змешчаны. Таму гэтыя падзеі, на нашую думку, належыць звязваць з дзейнасцю Фоція, высвячэнне якога адбылося напрыканцы 857; у такім выпадку працы па распрацоўцы алфавіта не маглі пачацца раней за 858 г. (Больш за тое, здаецца, што менавіта Фоцій і быў аўтарам ідэі выкарыстання славянскай мовы на літургіі, пра што мы яшчэ будзем гаварыць ніжэй; а адсутнасць ягонага імя ў "Панонскіх жыціях" абумоўлена кантраверсійнасцю постаці патрыярха, які, дарэчы, на момант напісання згаданых тэкстаў ужо знаходзіўся на выгнанні).

Жыццяпісы Канстантына і Мяфодзія не даюць нам адказу яшчэ на адно пытанне, якое ўжо напрацягу амаль дзвюх соцень гадоў з'яўлялася прадметам дыскусіі навукоўцаў – а менавіта, які канкрэтна алфавіт распрацаваў Кірыл: названую яго імям кірыліцу ці ўсё-ж глаголіцу? Сёння большасць навукоўцаў пагаджаецца з тым, што Кірыл распрацаваў менавіта глаголіцу. На падтрымку гэтага меркавання існуе цэлы комплекс аргументаў, шырока прадстаўленых у літаратуры прадмету – з прычыны чаго мы не бачым патрэбы пералічаць іх у нашым цяперашнім артыкуле. У цэлым паўсюдна прыймаецца і тая тэза, што абодва алфавіты маюць грэцкія карані.

Падабенства шэрагу славянскіх літараў да накрэсленняў грэцкага пісьма адным з першых вывучаў ангельскі гісторык д-р Ісак Тэйлар, артыкул якога быў апублікаваны ў 5-

м томе выдаванага Ягічам “Архіва для славянскай філалогіі” (“Archiv für slavische Philologie”) [26, с. 191–192]. Тэйлар выводзіў кірыліцу з грэцкага унцыяльнага пісьма IX ст. (т. зв., “устава”), а глаголіцу – з грэцкага курсіва “крыху ранейшага часу”, бліжэй ім не азначанага [26, с. 192]. Пазней зробленыя даследчыкам высновы неаднойчы абмяркоўваліся і ўдакладняліся, аднак у цэлым ягоныя пагляды замацаваліся ў навуцы, і сёння большасць спецыялістаў згаджаюцца, што кірыліца паходзіць з грэцкага унцыяла (від кніжнага маюскульнага пісьма), а глаголіца – з грэцкага мінускула (да якога належыць і курсіў).

Такім чынам, у аснове як глаголіцы, так і кірыліцы ляжыць грэцкае пісьмо. Пры гэтым формы літараў глаголіцы і кірыліцы настолькі адрозніваюцца між сабой, што валоданне адным з гэтых алфавітаў не дазваляе без адмысловай падрыхтоўкі чытаць тэксты на той жа мове, але запісаныя іншым алфавітам. Нават калі мець на ўвазе разбежнасці між накрэсленнем літараў маюскульнага і мінускульнага пісьма, а таксама даданне новых знакаў на азначэнне гукаў славянскай мовы, такая акалічнасць схіляе да думкі, што графіка аднаго з названых алфавітаў (глаголіца) на стадыі распрацоўкі была свядома ўскладнена.

Гісторыкі пісьма ўжо неаднойчы звярталі ўвагу на ўскладнёнасць формаў глаголічных літараў, з іх пункту гледжання незразумелую (паколькі *a priori* закладалася, што алфавіт, які ствараецца для непісьменнага народа, павінен мець простую графіку). У прыватнасці, адзначалася, што некаторыя віды элементаў – як напрыклад, характэрныя “пяцелькі” – з’яўляюцца выключна дэкаратыўнымі, у той час як у грэцкім курсіве, з якога запазычаны, яны маюць функцыянальны характар (у прыватнасці, служаць для паскарэння хуткасці пісьма). Такія развагі нярэдка прыводзілі навукоўцаў да сумненняў, ці сапраўды глаголіца была створана першай, бо зноў жа *a priori* прыймалася, што развіццё заўсёды ідзе ў накірунку ад простага да складанага. Аднак насамрэч ўскладнёнасць глаголічнай графікі выклікана зусім іншымі прычынамі, якія можна зразумець толькі ў кантэксце рэлігійна-палітычнай сітуацыі, у якой гэты алфавіт разпрацоўваўся.

Патрэба стварэння славянскага пісьма, а таксама яго знешні выгляд, былі абумоўлена двума фактарамі: а менавіта, барацьбой Канстантынопаля з немцамі за прэваліраванне ў Маравіі – з аднаго боку, і барацьбой Фоція з папам за ўнезалежненне Канстантынопальскага патрыярхата ад Рыму – з другога. Як мы памятаем, нямецкія біскупствы (а ў прыватнасці – біскупства Пасаў) праводзілі ў Маравіі актыўную місійную дзейнасць, вынікам якой было прыняцце мараванамі хрысціянскай рэлігіі ў 831 г. Хрысціянства распаўсюджвалася на мараўскіх землях у лацінскай версіі, і да пачатку канфлікта з Усходне-Франкскім каралеўствам у 850 г. паспела ўжо моцна ўкараніцца ў краіне. Новаахрышчаныя вернікі выхоўваліся ў паслушэнстве Апостальскай сталіцы; было падрыхтавана і грона кандыдатаў у святары, якія атрымалі лацінскую тэалагічную адукацыю і сталі першым пакаленнем мараўскай інтэлегенцыі (з гэтага грона, у прыватнасці, паходзіў і наступнік Мяфодзія на арцыбіскупскім пасадзе Гаразд, пра якога ў “Жыціі Мяфодзія” сказана, што ён “добра ведае лацінскія кнігі” [3, с. 109 (факсім.), с. 229–230 (тэкст)]).

У сітуацыі непрызнання папам рымскім Фоція як законнага наступніка Ігната на патрыяршым пасадзе мараўскія вернікі – а асабліва, іх адукаваная частка – маглі стаць “пятай калонай” у тыле візантыйскай місіі, не зважаючы нават на пра-грэцкую арыентацыю князя Расціслава. Каб перацягнуць эліту мараванаў на свой бок, належала прапанаваць нешта такое, чаго не маглі даць нямецкія місіянеры і Рым. Такім сродкам сталася літургія на славянскай мове, якая павінна была засведчыць, што Маравія заняла “свой пачэсны пасад між народамі” (або як у “Жыціі Канстантына”: “каб і вы былі залічаны да вялікіх народаў, што славят Бога на сваёй мове” [1, с. 80 (факсім.), с. 121–122 (тэкст); 2, с. 155 (факсім.), с. 176 (тэкст)]).

Аднак у гэтым выпадку ўжо нельга было абыйсціся звычайным запісам славянскіх тэкстаў літарамі грэцкага алфавіта, паколькі на літургіі чытаюцца фрагменты з Евангелля – а святасць гэтых тэкстаў не дапускае двусэнсоўнасцяў і памылак, якія маглі ўзнікнуць у выніку выкарыстання неадпаведнай графікі. Да таго ж, поспех акцыі быў абумоўлены

адметнасцю ўжытага пісьма, бо ў ідэалагічным сэнсе фіксаванне славянскіх тэкстаў пры дапамозе грэцкага алфавіта не шмат бы адрозніваласа ад лацінічнага запісу малітваў, што выкарыстоўваўся нямецкімі місіянерамі. Такім чынам, належала распрацаваць цалкам новае пісьмо, якое павінна было стаць выразным сімвалам палітычнай і рэлігійнай незалежнасці Вялікамараўскай дзяржавы, маскіруючы яе сапраўдную залежнасць ад Візантыі.

Выдатнай кандыдатурай для выканання гэтай задачы бачыўся Канстантын, які з прычыны свайго салунскага паходжання валодаў з дзяцінства славянскай мовай, а пазней атрымаў грунтоўную філалагічную адукацыю пад кіраўніцтвам Фоція. Яму і было даручана распрацаваць алфавіт, які б з аднаго боку адпавядаў гукаваму ладу славянскай мовы, а з другога – сваім выглядам прынцыпова адрозніваўся ад грэцкага. У аснову гэтага алфавіта было пакладзена больш хуткае мінускульнае пісьмо, якое ў гэты час набыло асаблівую папулярнасць у Канстантынопалі з увагі на неабходнасць запоўніць страты ў кніжным масіве, ўзніклыя з прычыны масавага знішчэння рукапісаў падчас іконаборчага перыяду [8, с. 21–22].

Тэзіс пра ролю глаголіцы як сімвала мараўскай незалежнасці і яе, так бы мовіць, “міжнароднага прызнання”, дазваляе нам даць адказ на пытанні, якія непакоілі не адно пакаленне славістаў, а менавіта: чаму ў глаголіцы – на адрознасць ад кірыліцы – грэцкі першаўзор праглядаецца з цяжкасцю ці чаму глаголіца мае такую складаную графіку і, у прыватнасці, нефункцыянальна выкарыстоўвае “функцыянальныя” элементы? Як бачым, тлумачэнне менавіта ў сімвалічным прызначэнні глаголіцы: усе гэтыя захады рабіліся, з аднаго боку, з мэтаю максімальна аддаліць графіку новастворанага славянскага пісьма ад яго грэцкай першаасновы, а з другога – прыдаць прэзэнтабельны выгляд славянскім літургічным кнігам (на славянскую мову перш за ўсё былі перакладзены і запісаны глаголічным пісьмом менавіта кнігі літургічныя: Евангелле-апракас, Апостал-апракас, службоўнік).

Тым не менш, выканаць у поўнай меры ускладзеныя на яе задачы глаголіца не паспела, што, аднак – быць можа, нават нечакана для яе стваральнікаў – спрычынілася да ўзрастання яе міжнароднага значэння: з нацыянальнага пісьма мараванаў яна на пэўны перыяд часу ператварылася ў пісьмо агульнаславянскае. Першым крокам да такой трансфармацыі было запрашэнне Кірыла і Мяфодзія панонскім князям Коцелям для навучання кандыдатаў у святары з яго княства; далейшыя, ужо больш грунтоўныя перамены былі звязаныя з тым, што наступнікам Расціслава на князскім пасадзе стаў арыентаваны на лацінскую царкву Святаполк. У наступства гэтага пасля смерці ў 885 г. Мяфодзія ў Маравіі склалася скрайне неспрыяльныя ўмовы для захавання і развіцця славянскага пісьменства: у выніку рэпрэсій з боку лацінскага духавенства паслядоўнікі “салунскіх братоў” мусілі пакінуць межы дзяржавы і перасяліцца на суседнія славянскія землі. (Праўда, у 899 г. Мараўска-панонскае арцыбіскупства са служэннем на славянскай мове было адноўлена, аднак неўзабаве яно знікла назаўсёды разам з разгромам уграмі Вялікай Маравіі і Панноніі, што зноў жа спрычынілася да чарговай хвалі рассялення паслядоўнікаў Кірыла і Мяфодзія па краінах Цэнтральнай і Паўднёвай Еўропы.)

Славянскія народы, сярод якіх прапаведвалі вучні Кірыла і Мяфодзія, разам са славянскім абрадам успрынялі глаголіцу і пачалі пісаць з яе дапамогай кнігі; тым не менш, далейшы лёс гэтага алфавіта ў розных краінах склаўся па рознаму. Найгрунтоўней глаголіца загняздзілася сярод харватаў: на землях Істрыі, харвацкага Прымор’я, Паўночнай Далмацыі і выспаў Кварнерскага заліву. Гэтыя тэрыторыі пачаткова ўваходзілі ў склад візантыйскай правінцыі Далмацыя, і таму тут усталяваўся славянскі абрад у адрозненні ад рэшты харвацкіх земляў, дзе ажыццяўлялі працу місіянеры з Аквілеі і Рыма і пашыраўся абрад лацінскі [23, с. 170].

Стагоддзі X–XI адзначыліся націскам лацінскай царквы на славянскую літургію ў харватаў, які асабліва ўзмоцніўся пасля ўваходжання ў 1102 г. харвацкіх земляў у склад Венгерскай дзяржавы, а таксама заснавання на яе тэрыторыі лацінскіх біскупстваў (у

прыватнасці, у Загрэбе). Тым не менш, глаголіца вытрывала ўсе выпрабаванні і напачатку XIII ст. атрымала магчымасць для легальнага выкарыстання ў літургічнай практыцы, дзякуючы злагадненню палітыкі Рыма (ў асобе папы Інакенція III) у дачыненні да вернікаў усходніх абрадаў. І хоць гэты алфавіт ужо з XV ст. паступова пачынае выцясняцца лацініцай, а пазней – кірыліцай, аднак усё ж ён пратрываў да 2-й паловы XX ст. і канчаткова выйшаў з ужытку толькі пасля II Ватыканскага сабора 1962–1965 гг., які прызнаў права народаў на адпраўленне літургіі на нацыянальных мовах [23, с. 172–175].

Калі казаць пра свецкае ўжыванне глаголіцы, дык яна актыўна выкарыстоўвалася ў харвацкіх манастырах, якія трымаліся славянскага абраду,* не толькі для царкоўных патрэб, але і для афармлення рознага роду дакументаў, вядзення метрычных кніг і карэспандэнцыі. Пэўныя ж усплёскі выкарыстання ў якасці нацыянальнага пісьма харватаў глаголіца перажывала ў 2-й палове XVI ст. дзякуючы ўжыванню яе пратэстантамі для прапаганды сваіх ідэяў [23, с. 176–177], і ў сярэдзіне XX ст., калі падчас II-й Сусветнай вайны на ёй нават выходзілі газеты [15, с. 161 (у спасылцы)]. На цяперашні момант гэты алфавіт ужо канчаткова выйшаў з афіцыйнага ўжытку – як царкоўнага, так і свецкага.

На чэшскіх землях сітуацыя была значна больш неадназначнай. З аднага боку, далучэнне гэтых тэрыторый да хрысціянскага свету адбылося праз ахрышчэнне ў 845 г. чатырнаццаці чэскіх князёў у Рэгенсбургу, што сведчыць пра іх лацінскую арыентацыю; з другога боку, некаторыя звесткі дазваляюць меркаваць пра прысутнасць у чэхаў глагалічнага пісьменства (у т. л., на гэта ўказвае і наяўнасць шматлікіх багемізмаў у тэксце т. зв. “Кіеўскіх фрагментаў” – глаголічнага імшала X ст.) [25, с. 85–86].

Найбольш вядомым (і ці не адзіным вядомым у найдаўнейшыя часы) асяродкам славянскай літургіі на чэскіх землях быў Сазаўскі манастыр, заснаванне якога звязваецца з кірыла-мяфодзеўскай традыцыяй. Яго існаванне не было бясперапынным, і ён перажыў цяжкія часы ў сярэдзіне XI ст., верагодна, з прычыны расколу Хрысціянскае царквы ў 1054 г. Пазней дзейнасць гэтага асяродку на некалькі дзесяцігоддзяў аднавілася, аднак урэшце, прыхільнікі славянскага абраду мусілі пакінуць сцены манастыра, а на іх месца прыйшлі лацінскія бенедыктыны. Яшчэ адной спробай аднавіць славянскую літургію ў Чэхіі было заснаванне ў 1636 г. у Празе бенедыктынскага манастыра славянскага абраду пад назвай “Эмаус” і пакліканнем свсв. Гераніма, Кірыла і Мяфодзія, Войцеха і Пракопа**, куды былі запрошаны манахі з Харватыі. Брацыя пакінула па сабе некалькі славутых сёння глаголічных кніжных помнікаў (у т. л., рукапісную чэшскую Біблію 1415 г.), а славянская літургія пратрывала ў Эмаусе да канца XVI ст. [25, с. 87–88]

Цалкам іначай справа мелася ў дачыненні да Баўгарыі, якая на момант разгрому мараўска-панонскага арцыбіскупства толькі прыняла хрышчэнне з рук візантыйскіх місіянераў і, да таго ж, актыўна славізавалася. Менавіта сюды перасялілася большая частка вучняў Кірыла і Мяфодзія, прычым, некаторых з іх мы ведаем нават па імёнах: Клімент, Навум, Ангеларый [12, с. 106–107]. Скажам некалькі словаў пра акалічнасці, дзякуючы якім у Баўгарыі стварыліся плённыя ўмовы для развіцця славянскага пісьменства.

Цюркамоўны качэўніцкі народ, які тагачасныя аўтары называлі баўгарамі, а цяперашняя навуковая літаратура абазначае назвай “протабаўгары”, пачаў уваходзіць у кантакт з Візантыяй яшчэ ў V ст. У залежнасці ад наяўнай сітуацыі протабаўгары то выступалі на баку імперыі ў якасці саюзніка, а то наадварот жорсткімі наездамі пустошылі яе землі. На Балканах протабаўгары асяліліся з 70-х гадоў VII ст., калі хан Аспарух пад націскам хазараў пакінуў паволжскія стэпы і прывёў сваю арду спачатку ў Бесарабію, а затым – у Дабруджу і Ніжнюю Мёзію. Прыкладна ў гэты ж час і хан Кувер, рассварыўшыся з Аварамі, вывеў з тэрыторыі каганата панонскіх баўгараў і пасяліў іх у Македоніі [28, с. 32–34].

---

* Славянскі абрад на харвацкіх землях падтрымлівалі спачатку бендыктыны, пасля паўліны (якія заклалі напрыканцы XV ст. першую глаголічную друкарню), а яшчэ пазней – францішкане.

** У лік святых апекуноў манастыра абраны асобамі, якія рэальна або легендарна спрычыніліся да стварэння і распаўсюджання славянскай літургіі

Тэрыторыі, якія занялі протабаўгары, былі на той час ужо ў значнай ступені заселеныя славянамі; прыбышы часткова пацяснілі і перасялілі, а часткова заваявалі славянскія плямёны ці ўвайшлі з імі ў саюз. Рассяленне протабаўгараў між славянаў спрычынілася да паступовай асыміляцыі прыхадняў тубыльчым насельніцтвам, якое знаходзілася на больш высокім узроўні культурнага і эканамічнага развіцця. Ужо на пераломе VIII і IX ст. славянскія ўплывы сярод протабаўгараў узмоцніліся да такой ступені, што сыны хана Амуртага поруч з цюркскімі імёнамі атрымліваюць паралельныя славянскія імёны [28, с. 51], а ў сярэдзіне IX ст. князь Барыс у барацьбе з протабаўгарскай апазіцыяй абапіраецца на славянскую старшыну [11, с. 162], што канчаткова скіроўвае Баўгарыю на рэйкі славянізацыі і хрысціянізацыі.

У 860-х гг. князь Барыс прымае хрост з Візантыі, аднак яго імкненне стварыць самастойную царкоўную арганізацыю ў выглядзе ўласнага патрыярхату не знаходзяць водгуку ў Канстантынопалі, і цар схіляецца да перамоваў з Рымам, дзякуючы чаму межы Баўгарскага царства адкрываюцца для лацінскіх місіянераў. Паколькі з часам выяснілася, што папа таксама не зацікаўлены ў стварэнні не толькі баўгарскага патрыярхату, а нават і арцыбскупства, Барыс урэшце мусіў пагадзіцца на стварэнне ў 870 г. баўгарскага архіепіскапства, падпарадкаванага Канстантынопальскаму патрыярху, але з захаваннем шырокай аўтаноміі [28, с. 53].

Становішча культурна залежнай ад Візантыі Баўгарыі, на якую, да таго ж, лацінскія біскупствы не мелі даўніх, асвечаных традыцыяй правоў, не патрабавала ад Канстантынополя такой тонкай дыпламатычнай гульні, як гэта было раней у выпадку Вялікаманавіі. Цяпер палітыка Фоція была больш катэгарычнай і не ставіла за мэту ўвядзення славянскай літургіі; кадравая структура новастворнай баўгарскай царквы фармірвалася за кошт грэцкага (а ў час "сяброўства" з Рымам – лацінскага) клеру. Аднак выгнанне з Маравіі і Панноніі каля 886 г. славянскага духавенства дало Барысу шанец умацаваць незалежнасць сваёй царквы, якім ён і скарыстаўся: выгнанцы знайшлі ў Баўгарыі ўсе магчымасці, каб працягваць сваю справу, і іх праца мела аграмадны плён [12, с. 107–108].

Падчас княжання старэйшага сына Барыса, Уладзіміра, на нейкі час яшчэ ажывае ідэя рэстаўрацыі паганскага культу, аднак пасля ўзыходжання ў 893 г. на баўгарскі трон Сімяона – другога сына Барыса – хрысціянізацыя вяртаецца на ранейшыя рэйкі. Даўнія протабаўгарскія традыцыі адпрэчваюцца, і нават сталіца пераносіцца з пераважна яшчэ паганскай Плісці ў Прэслаў, які становіцца цэнтрам новай хрысціянскай дзяржавы [11, с. 162]. У выніку апісаных падзей культура Баўгарыі набывае шматпісьмовы характар і пры раскопках гарадоў ды манастыроў IX–X стагоддзяў археолагі адкрываюць надпісы грэцкія і лацінскія, глаголічныя і кірылічныя (а таксама мяшаныя кірылічна-глаголічныя), не кажучы ўжо пра зробленыя даўнім цюркскім рунападобным пісьмом [16, с. 50–51].

У гэтым кантэксце належыць асобна сказаць пра з'яўленне кірыліцы, распаўсюджванне якой адкрыла новы этап у развіцці славянскага пісьменства. Для нас гэтае пытанне тым больш актуальнае, бо менавіта ў шатах кірылічнай графікі славянская кніжнасць прыйшла на Беларусь і дагэтуль тут функцыянуе, толькі незначна змяніўшы сваё аблічча ў XVIII ст.

Непасрэдная блізкасць Візантыі і яе палітычныя ды культурныя ўплывы спрыялі знаёмасці баўгарскай эліты з грэцкай мовай і пісьмом. Паводле сучасных даследчыкаў, ужо за дзесяцігоддзі перад прыняццем хрысціянства функцыю дзяржаўнай мовы ў Дунайскай Баўгарыі выконвала мова грэцкая, а протабаўгарскія надпісы рабіліся ўжо не толькі цюркскімі "рунамі", але і грэцкім алфавітам [16, с. 50] (а пра тое, што гэты алфавіт выкарыстоўваўся і для запісу славянамоўных тэкстаў, мы – як ужо згадвалася – ведаем, у прыватнасці, з твора Чарнарызца Храбра [4, с. 102]). Прычым, бачыцца цалкам натуральным, што за аснову было ўзята грэцкае пісмо ў яго "параднай" маюскульнай постаці, якая найлепей надавалася як для высячэння урачыстых надпісаў на камяні, так і для напісання грамат і літургічных кніг.

Тэндэнцыя выкарыстоўваць грэцкае пісьмо для запісу іншамоўных тэкстаў у яшчэ большай ступені ўзмоцнілася пасля хрышчэння Баўгарыі, калі асноўныя пасады ў баўгарскай царкве занялі грэкі, якія хоць і супраціўляліся ўвядзенню славянскай мовы ў набажэнства, аднак навучанне вернікаў мусілі ажыццяўляць на мовах, зразумелых для большасці паствы. Гэта, у прыватнасці, прывяло да выпрацоўкі пры двары Барыса, а пазней – яго наступніка Сімяона, уласнай традыцыі славянскага пісьменства, адрознай ад кірыламяфодзеўскай [28, с. 55]. Менавіта даўняя прызвычаенасць баўгарскай эліты да пісання пры дапамозе грэцкага маюскульнага пісьма і нежаданне парываць з грэцкай пісьмовай культурай, не дазволілі глаголіцы замацавацца ва ўсходніх і цэнтральных раёнах Баўгарыі, якія былі найбольш развітымі ў палітычным і культурным аспекце; глаголіца здолела ўкараніцца толькі ў заходніх раёнах, дзе грэцкая пісьмовасць была менш пашырана [8, с. 22–23].

Разам з тым, з вышэйсказанага зусім не вынікае, што саступіўшы ў канкурэнцыйным змаганні кірыліцы, глаголіца не аказала зусім аніякага ўплыву на яе фарміраванне. Цалкам наадварот: менавіта спалучэнне даўняй практыкі пісання грэцкім маюскулам з метадалагічнымі асновамі пабудовы глагалічнага алфавіта (а ў прыватнасці, дапаўненне традыцыйнага набора літараў грэцкага пісьма новымі знакамі, якія перадавалі славянскія гукі і, разам з тым, былі дапасаваныя да грэцкіх паводле накрэслення) і спрычынілася да з'яўлення новай пісьмовай сістэмы.

Такім чынам, мы пабачылі, што: 1) неабходнай умовай з'яўлення пісьма ў таго ці іншага народа ёсць стварэнне гэтым народам дзяржавы, і менавіта з узнікненнем першага значнага дзяржаўнага ўтварэння ў славянаў – Вялікаманравіі – належыць звязваць распрацоўку славянскага алфавіта; 2) ідэя надання славянам пісьма як прыкметы суверынітэта нарадзілася ў кантэксце змагання Візантыі з Усходне-Франкскай дзяржавай і Рымам за ўплыў на Вялікамараўскія землі і была выкарыстана Канстантынопалем для прыцягнення на свой бок славянскай эліты, ужо ахрышчанай лацінскімі місіянерамі; 3) менавіта ідэалагічнай і сакральнай роляй глаголіцы тлумачацца тыя яе рысы, што раней выклікалі здзіўленне ў гісторыкаў пісьма – г.зн., яе ўскладненнасць і сумысная дэкаратыўнасць тых элементаў, якія ў іншых відах пісьма выступаюць у якасці функцыянальных.

БІБЛІЯГРАФІЯ

КРЫНІЦЫ

1. *Пространное житие Константина-Кирилла Философа: Рукопись послед. четв. XV в. ГБД СССР (ф. 173, № 19) / подгот. транслитерир. текста и опис. рукописи А. А. Турилова; пер. на совр. рус. яз. и коммент. Б. Н. Флори // Жития Кирилла и Мефодия / [редкол.: Д. С. Лихачев (пред.), П. Н. Динеков (НРБ) и др.]. – Факс. воспроизведение рукописей. – Москва; София: Книга; Наука и изкуство, 1986. – С. 42–130.*
2. *Пространное житие Константина-Кирилла Философа: Рукопись нач. XV в. ГИМ (Собрание Барсова, № 619) / подгот. транслитерир. текста, опис. рукописи И. В. Левочкина // Жития Кирилла и Мефодия / [редкол.: Д. С. Лихачев (пред.), П. Н. Динеков (НРБ) и др.]. – Факс. воспроизведение рукописей. – Москва; София: Книга; Наука и изкуство, 1986. – С. 131–180.*
3. *Пространное житие Мефодия. Похвальное слово Кириллу и Мефодию. / Подгот. транслитерир. текста, опис. рукописи О. А. Князевской; Пер. и коммент. Б. Н. Флори. // Жития Кирилла и Мефодия / [редкол.: Д. С. Лихачев (пред.), П. Н. Динеков (НРБ) и др.]. – Факс. воспроизведение рукописей. – Москва; София: Книга; Наука и изкуство, 1986. – С. 180–246.*
4. *Сказание черноризца Храбра «О письменах» // Сказания о начале славянской письменности / [АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики ; Отв. ред. В. Д. Королюк; вступ. ст., с. 5–69, пер. и коммент. Б. Н. Флори]. – Москва: Наука, 1981. – С. 102–104.*
5. *[Frisinské památky] // Vondrák, Václav. Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví / podává Dr. Václav Vondrák. – Prague: České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1896. – S. 59–61.*

ЛІТАРАТУРА

6. *Бурмов, А. К. Историческите корени на кирило-методиевото дело / А. К. Бурмов // Списание на Българската Академия на науките.– София: Издателство на Българската Академия на науките, 1957. – № 1. – С. 63–70.*
7. *Георгиев, Е. Кирил и Методий: истината за създателите на българската и славянска писменост / Емил Георгиев. – София: Наука и изкуство, 1969. – 364, [1] с.*
8. *Джурова, А. О кодикологических аспектах глаголического и кириллического славянских кодексов и их связи с византийской традицией IX – X вв. / Аксиния Джурова // Кириллица. От возникновения до наших дней / Мин-во культуры РФ, Российский институт культурологии; [гл. ред. И. А. Савкин]. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. – С. 20–36.*
9. *Диринге р, Д. Алфавит = The Alphabet / Д. Диринге р; пер. с англ. И. М. Дунаевской, Г. А. Зографа, И. А. Перельмутера; общ. ред., предисл. и примеч. И. М. Дьяконова. – Изд. 2-е, стер. – Москва: Едиториал УРСС, 2004. – 655, [1] с.*
10. *Жития Кирилла и Мефодия / [редкол.: Д. С. Лихачев (пред.), П. Н. Динеков (НРБ) и др.]. – Факс. воспроизведение рукописей. – Москва; София: Книга; Наука и изкуство, 1986. – 266, [1] с.: цв. ил.*
11. *История Европы: в 8 т. / глав. редкол.: З. В. Удальцова (председ.) [и др.] Т. 2. Средневековая Европа / редкол. Е. В. Гутнова (отв. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 1988. – 815, [1 с.].*
12. *История на България / [главна редакционна комисия: Д. Косев, Ж. Натан, Ал. Бурмов]; Българска академия на науките, Ин-т за история. – 2-е прераб. изд. – Т. 1. – София: Наука и изкуство, 1961. – 550, [1 с.].*
13. *Истрин, В. А. Развитие письма. – Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 396 с.; 8 л. илл.*
14. *Лавровский, П. А. Кирил и Мефодий, как православные проповедники у западных славян, в связи с современною им историею церковных несогласий между востоком и западом / сочинение П. Лавровского. – Харьков: Ун-тская тип., 1863. – VII, 588 с.*
15. *Лоукотка, Ч. Развитие письма / Ч. Лоукотка; пер. с чешск. Н. Н. Соколова; под ред. и с предисл П. С. Кузнецова. – Москва: Изд-во иностранной литературы, 1950. – 319, [1] с., [3] л. табл.: ил.*
16. *Попконстантинов, К. Славянские азбуки и эпиграфические памятники IX – X в. болгарского происхождения / Казимир Попконстантинов // Кириллица. От возникновения до наших дней / Мин-во культуры РФ, Российский институт культурологии; [главный редактор И. А. Савкин]. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. – С. 49–65.*
17. *Сказания о начале славянской письменности / [АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. В. Д. Королюк; вступ. ст., с. 5–69, пер. и коммент. Б. Н. Флори]. – Москва: Наука, 1981. – 198 с. – (Памятники средневековой истории народов Центр. и Вост. Европы).*
18. *Срезневский, И. И. Славяно-русская палеография XI–XIV вв. / И. И. Срезневский. – Изд. 2-е, [репринт.]. – Москва: URSS; Ленанд, 2016. – VIII, 261 с.*
19. *Успенский, Ф. И. История Византийской империи: Период македонской династии (867–1057) / Ф. И. Успенский. – Москва: Мысль, 1997. – 527 с.*
20. *Флоря, Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная эпоха // Сказания о начале славянской письменности / [АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. В. Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори]. – Москва: Наука, 1981. – С. 5–69.*
21. *Фридрих, И. История письма: Пер. с нем. / Иоганнес Фридрих; вступ. ст. и коммент. И. М. Дьяконова. – 2-е изд. – Москва: Эдиториал УРСС, 2001. – 463 с.*
22. *Barret, J. Discovering Old Handwriting / John Barret & David Iredale. – [Buckinghamshire]: Shire Publications Ltd, [2001]. – 184 c.*
23. *Oczkowa, B. Tradycje cyrylo-metodiańskie w Chorwacji i Bośnii / Barbara Oczkowa // Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian: Studia i dokumenty. Cz. 1: Studia / Red. tomu Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD. – Lublin: Redakcja wyd. KUL, 1991. – S. 169–184.*
24. *Sławski, F. Święci Cyryl i Metody – życie i dzieło / Franciszek Sławski // Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian: Studia i dokumenty. Cz. 1: Studia / Redakorzy tomu Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD. – Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1991. – S. 21–25.*
25. *Smolík, J. Słowiańska liturgia w Czechach / Josef Smolík // Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian: Studia i dokumenty. Cz. 1: Studia / Redakorzy tomu Jan Sergiusz Gajek MIC, Leonard Górka SVD. – Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1991. – S.85–88.*
26. *Taylor, I. Ueber den Ursprung des glagoltischen Alphabets / Dr. Isaac Taylor // Archiv für slavische Philologie / herausgegeben von V. Jagić. – Bd. 5. – Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1880. – S. 191–192.*
27. *Vondrák, V. Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví / podává Dr. Václav Vondrák. – Prague: České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1896. – 82 s.*
28. *Wasilewski, T. Historia Bułgarii / Tadeusz Wasilewski. – 2-e wyd., popr. i uzupełn. – Wrocław etc.: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1988. – 234 s.*

СЕКЦИЯ 5
КУЛЬТУРА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДОБРОСОСЕДСТВА

ХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В УСЛОВИЯХ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

С. В. Воробьева
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: cherbourg@mail.ru

Значимость христианских аспектов человеческого бытия особенно высвечивается в условиях плюрализма, альтернативности реальностей. Это очевидно в контексте, по меньшей мере, трех причин. Во-первых, культура человеческого бытия не может формироваться вне религиозных ценностей как «сущего в себе». Во-вторых, христианские признаки человеческого бытия являются критериями его адекватности, нормальности, что особенно актуально в мире множественности оценок. В-третьих, интеллектуальные и политические элиты в период с середины XIX до середины XX века полагали, что вследствие роста экономического благосостояния, образовательного уровня и политических свобод усилятся тенденции секуляризации и отрицания религии. Однако модернизация, происходящая в глобальном мире, демонстрирует лишь усиление значимости религиозных факторов и прямого участия мировых религий в глобальных коммуникациях.

Глобализация, которая ниспровергает национальные границы и в условиях которой состоялось великое переселение народов в социальные сети, придает особую силу сослагательному аргументу Вольтера: если бы Бога не было, его следовало бы придумать. Для того чтобы человек мог справиться с самим собой, его антропология должна быть сопряжена с религиозной нравственностью, а смысл жизни – конструироваться в контексте религиозной веры. С одной стороны, жизнь, полная излишеств, замыкает человека в «позолоченном одиночестве» [10, с. 476]. Реализовать свою свободу человек может, лишь активно участвуя в жизни общества, принимая его неизбежные трудности. С другой стороны, «разлад в мире является результатом разлада в человеке» [10, с. 447]. Это означает, что гордыня и эгоизм человека разрушают не только его самого, но и извращают его социальную среду, превращают человеческое бытие в бытие нечеловеческое. Например, обществу в целом нужен плюрализм. Но он нужен не в силу объективных обстоятельств, а в силу слабости и безвольности человека, который часто поступает не «благодаря чему-то», а «вопреки», принимает решения не «за что-то», а «против», опирается не на разум, а на аффекты.

Процессы глобализации обострили проблему культурного различия как предпосылку плюрализма в социальных системах. В конце XX века индивид постсоветского пространства вдруг ощутил, что живет в условиях плюрализма. Однако данная ситуация

оказалась парадоксальной в социально-коллективном и индивидуальном смысле. Наличие исключающих друг друга мнений или точек зрения по какому-либо вопросу можно приравнять к их отсутствию в социальных системах. Если у общества нет единой линии в понимании, – открытым остается вопрос, в каком направлении оно движется? Это означает лишь то, что люди, находясь в социальных отношениях, не способны услышать друг друга, не склонны к компромиссам, не видят или не имеют оснований для согласия. В этом, собственно, и заключается актуальность обусловливающего конфликты плюрализма как логической проблемы. Логика конфликта разворачивается таким способом, что противоположные стороны обвиняют иное мнение в нехороших замыслах или неконструктивных намерениях, часто не подразумевая, что обе интеллектуальные конструкции в противостоянии при одинаковых обстоятельствах не могут быть истинными, но могут оказаться ложными [2, с. 52–53]. Подобная свобода мнений оборачивается «несвободой от своего мнения» в ситуациях, когда любой человек может сказать все, что угодно, так как друг друга никто не слышит и не пытается понять [12, p. 91].

Христианские признаки человеческого бытия обнаруживаются в психолого-антропологическом контексте, связанном с необходимостью распорядиться своей жизнью, свободой и благами. Однако принципы свободы и блага, потеряв свое подлинное онтологическое содержание, перестали быть ориентирами в человеческом бытии. В частности, в системе либеральных ценностей базовым принципом по-прежнему остается принцип свободы. Отказываясь заменить данный принцип принципом блага, либералы полагаются на рациональную и моральную способность индивидов самостоятельно определять, какие блага им нужны [См.: 7]. Согласно точке зрения Э. Левинаса, «концептуализация того, что дается в ощущении, уже вытекает из разрыва в живой плоти моей субстанции, моего дома, в моем соответствии другому, разрыва, готовящего нисхождение вещей в разряд возможных товаров. Этот изначальный разрыв обусловливает конечное обобщение, происходящее под знаком денег» [11, p. 48]. Свобода «под знаком денег», т.е. без нравственных ценностей, также опасна, как и вера без морали и религии. Поэтому онтологическое содержание свободы и блага человеческого бытия конструируется в соответствии с христианским принципом презумпции ответственности.

Презумпция ответственности обусловливает ключевой христианский признак человеческого бытия – его моральность. Например, христианский смысл корпоративной социальной ответственности заключается во всеобщем следовании правилам с уверенностью в выгоде морального бытия [3, с. 46]. Человек не может быть уверенным, что другие не нарушают этические правила, только если сам их нарушает. Следовательно, если человеческое бытие опирается на подобную уверенность, то оно само является моральным. Отсюда выводимо нетривиальное следствие: логический континуум христианского смысла ответственности определяется невозможностью быть морально уверенным в поведении других, самому ускользая от ответственности [13, p. 31–32].

Факторами ответственности являются три параметра: осознание ее необходимости; субъективность ее принятия и реализации; экзистенциальный комплекс переживаний по ее поводу. Осознание необходимости нравственных требований означает понимание целесообразности должной стратегии поведения, согласующейся с непротиворечивыми требованиями социальной среды. Субъективность означает добровольность принятия и реализации конструктивного поведения. Экзистенциальный комплекс переживаний обусловлен удовлетворенностью человека своим моральным выбором и исполнительским поведением как компонентами смысла жизни. Самым весомым в данной триаде является экзистенциальный фактор, так как экзистенциальное принятие христианства предшествует его интеллектуальному или ритуальному принятию. Это означает, что «ценности вырастают из самого способа человеческого существования» [9, с. 170].

Принцип свободной ответственности сопряжен с другими христианскими признаками человеческого бытия – трудолюбием, любовью к ближнему, сопереживанием, состраданием, умением слушать, исключением морализаторства как внешней силы – всем

тем, что способствует обретению индивидом веры и достоинства. В частности, к христианским признакам человеческого бытия П.С. Лемещенко и К.И. Голубев относят творческий характер труда человека и трудовой характер его материального благополучия [8, с. 159–165]. Главная цель – восхождение к подобию: «Человек создан по образу и подобию Божьему. Образ Божий дан человеку, он вложен в него как неустранимая основа его бытия. Подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа как задача его жизни» [1, с. 268].

Напротив, презумпцию безответственности генерирует плюралистический мир. Его множественность поддерживает заблуждения, искажения, ошибки и иные когнитивные версии событий, в которых пребывает человек, лишенный представлений о религиозных ценностях. «Добро в душе не рождается ни от физического здоровья, ни от хороших социальных навыков, ни даже от развития творческих сил» [4, с. 50], так как происхождение добродетели является религиозным по своей сути. Поэтому в решениях социальных, экономических, правовых, политических или иных проблем всегда явно или латентно присутствуют религиозные резоны. Более того, невозможность решения каких-либо проблем указывает на неразличимость христианских признаков человеческого бытия, что, собственно, и вытекает из идеи плюрализма. Поэтому, например, «главная цель воспитания – обеспечение связи свободы и добра» [4, с. 35].

Условия плюрализма, поддерживаемые современной постиндустриальной культурой, способствуют ослаблению ощущения смысла жизни. Находясь, допустим, в большей безопасности и, имея много свободного времени, некоторые индивиды не знают, как распорядиться собственной жизнью. При этом экономические метонимии – «заработная плата», «курс доллара», «кредит» и др. – упрощают отношения между внутренним миром индивида и внешним миром, редуцируя их к набору возможностей и, одновременно, дезавуируя понятия «ответственность» и «смысл жизни». Без них человеческое бытие лишается своей онтологии, т.е. становится «бытием без бытия». Но жизнь – это не только «возможность заработной платы», но и «необходимость морального сознания» [13, p. 303]. В противном случае возникает конфликт между потребностью людей в смысле существования и безразличным миром, формы которого множественны, но в котором в силу этой множественности нет никакого смысла.

Плюрализм, имеющий место в этическом знании, на самом деле не приближает человечество к взаимопониманию и веротерпимости [14]. Причина – в его светском характере. Светская этика, лишенная логических границ, лишь попустительствует поведенческому плюрализму. Поэтому в Республике Беларусь христианские признаки человеческого бытия должны сложиться в православную, католическую или иную социальную этику. Подобный шаг стал бы значимым на пути осмысления существования человека в плюралистическом обществе, раскрытия условий добрососедских взаимоотношений, сопоставления этических добродетелей как в рамках Республики Беларусь [5; 6], так и в глобальном масштабе.

Таким образом, христианские аспекты человеческого бытия следует понимать как его существенные необходимые признаки, как подлинные критерии экзистенциальной аутентичности в условиях плюралистического общества. Плюрализм, обусловливая множественность вариантов миропонимания и конструирования собственного бытия, нуждается в соотнесении с системой христианских ценностей как «сущего в себе». Поэтому образ жизни человека в плюралистическом смысле является открытым, в христианском смысле – ответственным моральным бытием, приближающимся к постижению сущего. Презумпция безответственности в плюралистическом обществе оборачивается для индивида бессмысленностью существования или неоправданными рисками.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Булгаков, С. Н. Свет невечерний / С. Н. Булгаков. – М., 1994. – 171 с.*
2. *Воробьева, С. В. Логика и коммуникация / С. В. Воробьева. – Минск: БГУ, 2010. – 327 с.*

3. *Воробьева, С. В. Христианский смысл и экономическое значение корпоративной социальной ответственности / С.В. Воробьева // Социум и христианство: Материалы Международной научно-практической конференции. Минск, 30-31 января 2016 г. – Мн.: OIKONOMOS, 2016. – С. 46–47.*
4. *Зеньковский, В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. – Клин: Фонд «Христианская жизнь, 2002.*
5. *Карасёва, С. Г. Исследования религиозности в Беларуси: новые подходы / С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова, С. И. Шатравский // Философия и социальные науки. – 2014. –№ 4. – С. 62–66.*
6. *Карасёва, С. Г. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова // Социология. – 2011. – № 3. – С. 123–133.*
7. *Кимлика, У. Либеральное равенство / У. Кимлика // Современный либерализм. – М., 1998.*
8. *Лемещенко, П. С. Трудовой характер материальных благ и постсекулярное общество / П. С. Лемещенко, К. И. Голубев // Философия хозяйства. – 2014. – № 1(91). – С. 159–167.*
9. *Одиноченко, В. А. Достоинство человека как ценность: религиозный аспект / В. А. Одиноченко // Православные ценности в современной белорусской культуре. Сборник докладов XXI Международных Кирилло-мефодиевских чтений, посвященных 1000-летию со дня представления святого равноапостольного князя Владимира. – Минск: УП «Минар», 2016. – С. 169–172.*
10. *Пастырская Конституция о Церкви в современном мире // Документы II Ватиканского собора. – М., 2004. – С. 447–555.*
11. *Lévinas, E. Le Temps et l'Autre / E. Lévinas. – Montpellier, Fata Morgana, 1979. – 87 p.*
12. *Lévinas, E. Liberté et commandement / E. Lévinas. – Fata Morgana, 1994. – 143 p.*
13. *Lévinas, E. Totalité et infini. Essai sur L'Extériorité / E. Lévinas. – Kluwer Academic, 1991. – 343 p.*
14. *Lévinas, E. Diachronie et représentation / E. Lévinas. // Revue de l'Université d'Ottava. – 1985. – Vol. 55. – P. 85–98.*

ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫХ СТРУКТУР РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ И НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В УСЛОВИЯХ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА В ПЕРИОД 2000-Х ГГ.

В. В. Сушко
Брестский государственный технический университет
Брест, Беларусь
E-mail: ex.roljanova.s@mail.ru

Развитие взаимоотношений между государственными структурами и религиозными организациями в различные периоды истории Беларуси было неоднозначным, а порой – противоречивым. Геополитическое положение Беларуси изначально определило её как поликонфессиональную и полиэтническую державу, где вопрос о религиозной толерантности является актуальным.

В отношение неопротестантских организаций (христиан веры евангельской, евангельским христианам-баптистам, адвентистам седьмого дня) у представителей советской власти было достаточно категоричное представление: от «антикоммунистов» до «проводников буржуазной морали». Основаниями такого подхода были большое число общин и групп верующих, действовавших нелегально, активная работа с молодежью и детьми, организация досуга и взаимопомощи верующими, сотрудничество с зарубежными единоверцами, нарушение адептами неопротестантизма религиозного законодательства, если оно противоречило вероучительной догматике и обрядности.

Начавшаяся либерализация советского общества во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. позволила легализовать деятельность многих конфессий, в том числе общин и групп баптистов (ЕХБ), пятидесятников (ХВЕ) и адвентистов (АСД). Началом формирования партнерских отношений между государством и неопротестантскими объединениями стало принятие Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г., который значительно расширил возможности реализации инициатив верующих и их деятельности: предоставил гарантии гражданам на определение отношения к религии, возможность беспрепятственно осуществлять религиозные обряды, быть верующими или атеистами и т. д. Однако, принятое законодательство, которое способствовало становлению диалога между государством и религиозными организациями, не являлось препятствием на пути проникновения деструктивных сект в страну.

Поэтому период 1995–2000-х гг. стал в Республике Беларусь основополагающим в формировании основ новой системы государственно-религиозных отношений, когда государственная власть начинает определяться с оценками роли и значимости религии в современной жизни белорусского общества. Однако законодательство еще не могло в полной мере обеспечить контроль за деятельностью и проникновением в страну деструктивных, реакционных сект и культов – это были первые существенные перемены, которые нужно было совершенствовать в будущем.

Возникла необходимость переосмысления существующего законодательства, разработка и принятие которого сопровождалось разногласиями между государственными структурами и неопротестантскими церквями. Принятый Закон «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г., впоследствии, обозначил качественно новый уровень в формировании партнерских взаимоотношений между государством и религиозными объединениями по важнейшим направлениям: строгому соблюдению религиозного

законодательства верующими, сотрудничеству в сфере образования и нравственного воспитания, решении экологических проблем.

Таким образом, в целях совершенствования государственно-религиозных отношений были разработаны проекты по внесению поправок и дополнений в Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. К началу 2000-х гг. религиозная ситуация в государстве достаточно сильно трансформировалась, по сравнению с периодом начала 1990-х гг. Главные изменения в Законе были осуществлены относительно Преамбулы, где обосновывалась «определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовная, культурная и историческая роль Католической церкви на территории Беларуси; неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангельско-лютеранской церкви, иудаизма и ислама…» [2, с. 4]. Были редактированы многие статьи Закона по следующим направлениям: статьи 14-22 – ужесточение условий и процедуры государственной регистрации религиозных общин и организаций [2, с. 8–11]; статья 23 – конкретизированы условия ликвидации религиозной организации [2, с. 11]; статья 11 – увеличены полномочия органа государственного управления по делам религий и национальностей [2, с. 6–7]; статья 22 и 26 – ведение обязательной государственной религиоведческой экспертизы [2, с. 10–12]; статья 29 – определены принципы осуществления международных связей и контактов религиозных общин и условия реализации религиозной деятельности иностранных священников [2, с. 12]; были определены условия осуществления богослужений, религиозных обрядов и церемоний.

Однако, проекты новой редакции Закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» были негативно восприняты большинством неопротестантских деноминаций Беларуси, а пятидесятнические лидеры объявили о преследовании своих верующих со стороны государства, формировании искаженного представления в обществе о евангельских христианах всех деноминаций. Следует отметить, что для пятидесятничества является характерным состояние реальной или воображаемой угрозы, при этом не важно, кто (или что) является её источником. Тем не менее, состояние угрозы, часто вымышленной, позволяют пятидесятникам консолидировать усилия по укреплению дисциплины в общинах, создавать условия для формирования лидеров и возникновения новых церквей, объявлять себя «страдающими за Христа и евангельскую веру».

Среди всех представителей белорусского неопротестантизма наибольший интерес к вопросу внесения поправок в законодательство обозначился среди пятидесятников. Одним из первых предложений от Союза ХВЕ РБ было обращение в Палату Представителей Национального собрания Республики Беларусь 10 октября 2001 г. Епископ Союза ХВЕ С. С. Хомич обосновывал, что «новая редакция Закона не будет способствовать, на наш взгляд, устранению неясностей и понимании места религиозной организации в современной жизни» [1, с. 40]. Предлагалось исключить из Преамбулы слова «с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского общества». Статью 9 «Образование и религия» дополнить понятием «оздоровительные лагеря и христианские общеобразовательные школы», так как пятидесятники активно организуют работу с молодежью. Статьи 11 и 12, по мнению епископа Союза ХВЕ, нуждались в дополнении фразы «обязательное участие представителей религиозных организаций при проведении религиоведческой экспертизы». В статью 15 «Религиозные объединения» предлагалось дополнение, которое обеспечивало бы распространение деятельности религиозного объединения на всю территорию Беларуси, а не «на территории входящих в него религиозных общин». Так как, по мнению епископа, статья 27 «Благотворительная и информационная деятельность религиозных организаций» ограничивает права религиозных организаций заниматься распространением религиозной литературы, печатных, аудио- и видеоматериалов, предлагалось исключить абзац «импортировать и распространять религиозную

литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы религиозные организации могут только после проведения религиоведческой экспертизы» [1, с. 41]. По мнению епископа, «религиоведческая экспертиза не может вникнуть в доктринальную сущность материалов, и если религиозная организация имеет государственную регистрацию, то нет необходимости в экспертизе, так как организация сама несет ответственность за содержание материалов» [1, с. 41].

Одним из главных предложений Союза ХВЕ и Союза ЕХБ Республики Беларусь по внесению поправок в законопроект было введение статьи «Религиозная группа», так как статья 14 «Религиозные общины» предполагала возможность регистрации религиозной общины в составе не менее 20 человек [2, с. 8]. Общины верующих неопротестантов не всегда являлись многочисленными, особенно в отдаленных сельских пунктах и районных городах. Поэтому было важно внесение изменений в отношение малочисленных групп и возможности их официальной регистрации. Религиозная группа, в предлагаемом проекте рассматривалась как «организация, образованная гражданами Республики Беларусь в целях совместного исповедания веры, удовлетворения иных потребностей верующих, и не имеющая членской численности, необходимой для получения правоспособности юридического лица; молитвенное помещение предоставляется в пользование группы её участниками» [1, с. 41].

После проведенного круглого стола 23 ноября 2001 г. по вопросу изменения пунктов законодательства о свободе совести и религиозных организациях на весенней сессии Палаты Представителей Национального Собрания Республики Беларусь, руководители неопротестантских церквей направили обращение к Президенту Республики Беларусь, в Совет Министров Республики Беларусь, в Палату Представителей Национального Собрания Республики Беларусь. В обращении говорилось о необходимости создания комиссии, состоящей из всех зарегистрированных конфессий, а также общественных и политических организаций, ученых-религиоведов, юристов. Предлагалось привлечь зарубежных ученых и специалистов для анализа нового проекта закона, осветить ход и результаты обсуждения в СМИ.

Следующим этапом противостояния неопротестантов по отношению к государству, по причине принятия новой редакции Закона, стало образование гражданской инициативы «За свободное вероисповедание» 12 июня 2002 г., которую возглавил пресс-секретарь Союза ХВЕ РБ А. Величко. Основной целью организации было формирование новых проектов будущего законодательства и внедрение их в практику; привлечение иностранных экспертов в целях изменения положений законопроекта. Дискуссия о принятии поправок в Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» произошла, в первую очередь, между государственными структурами и объединениями неопротестантов. Представители баптистов, адвентистов и пятидесятников требовали исключения критериев «традиционная» и «нетрадиционная» конфессия; к статьям 9, 13, 16 добавить «оздоровительные лагеря и христианские общеобразовательные школы», которые являются неотъемлемой частью образовательной деятельности [1, с. 40–41]. Созданная по инициативе многочисленных неопротестантских общин гражданская инициатива, объединила всех, кто выступал против нового Закона.

От имени заместителя председателя Союза Евангельских Христиан-баптистов Республики Беларусь И. Н. Рачковского, епископа Союза Христиан Веры Евангельской Республики Беларусь С. С. Хомича и президента Объединения Общин Христиан Полного Евангелия Республики Беларусь А. В. Саковича было направлено обращение в Палату представителей Национального собрания Республики Беларусь о том, что выявленные верующими неопротестантами противоречия в Законе не позволяют его принять. В частности, констатировалось, что протестантизм существует в Беларуси с XVI века и входит в ряд деноминаций, которые для страны являются традиционными [1, с. 116]. При этом обращающиеся не указали, что неопротестантизм оформился только во второй половине XIX – начале XX веков.

Активистами гражданской инициативы «За свободное вероисповедание» 15–16 июня была организована акция – национальные дни поста и молитвы неопротестнтов в знак протеста против принятия новой редакции закона; одновременно состоялись богослужения во всех евангельских церквях страны. По призыву белорусских пятидесятников, баптистов и адвентистов, протестующих поддержали зарубежные единоверцы.

Наряду с пятидесятниками, представители баптистских церквей также присоединились к обращению к Президенту Республики Беларусь от 7 июня 2002 г. с целью отмены или внесения существенных поправок в Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Главные изменения должны были произойти в отношении отмены усложнения процедуры регистрации общин, обосновании нецелесообразности подробной экспертизы импортируемой религиозной литературы, ограничении ряда функций контрольных и надзорных органов [1, с. 146].

После того как Закон «О внесении изменений и дополнений в «Закон о свободе вероисповеданий и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137–З вступил в законную силу 16 ноября 2002 г., постепенно противостояние и конфронтация неопротестантов по отношению к государственным структурам уменьшалась. Согласно принятой новой редакции Закона 2002 г., никаких дискриминационных мер по отношению к неопротестантам не было заявлено. Документ учитывал специфику этноконфессиональных особенностей Беларуси, содержал усовершенствованные юридические нормы.

Таким образом, период 2000-х гг. стал достаточно сложным и противоречивым во взаимоотношениях представителей неопротестантизма с властными структурами: от сотрудничества верующих с государством к противостоянию и критике государственно-религиозных отношений, поводом для которых стали изменения в законодательстве, регулирующем вопросы свободы совести. Тем не менее, динамика роста неопротестантских групп, активная образовательная, проповедническая, миссионерская деятельность верующих свидетельствовала об отсутствии препятствий со стороны государства, ограничивающих их права на свободное вероисповедание.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белая книга: материалы по проекту Закона «О свободе совести и религиозных организациях» / Гражд. инициатива «За свободное вероисповедание» ; сост. и ред. Я. Басин. – Минск, 2002. – 243 с.*
2. *О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» – «О свободе совести и религиозных организациях»: Закон Респ. Беларусь, 31 окт. 2002 г., № 137–З // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2002. – № 123. – 2/886.*

УДИНЫ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ МОДЕЛИ АЗЕРБАЙДЖАНА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Р. Б. Мобили
Бакинский государственный университет
Баку, Азейрбайджан
E-mail: argomobili@rambler.ru

Влияния экспансии на Кавказ было с древнейших времен, начиная с середины I тысячелетия до н. э.

Тех, кто на протяжении длительного времени совершал набеги, опустошительные походы и захватнические войны. Многонациональный и поликонфессиональный состав населения Азербайджана есть исторически сложившаяся реальность, которая формировалась в силу объективных этно-демографических и этнокультурных процессах. Совместное проживание носителей многих культур и языков в пределах и в составе одного государства было характерно для нашей страны на протяжении всей истории. Вследствие исторических катаклизм и ряда других различных факторов, до сих пор является неоднозначным и затруднен вопрос происхождения удин, как, впрочем, и многих других народов из иберийско-кавказской семьи. Интерес к удинскому языку [16, с. 1–38], культуре, религии и этнографии в последнее время возродилась, благодаря научной дискуссии об языковых, религиозных и его этнических истоках [1, с. 122–123]. Удины (самоназвание уди, ути) – автохтонный народ в Азербайджане один из древнейших коренных этносов Кавказа [2, с. 5]. В нынешних же условиях в век глобализации, интеграции и распыленности удин по другим странам, увеличивает его опасность отчуждения от исторического целого, то есть от материнского пространства. На сегодня удинская нематериальная и духовная культура, сохраненный родной язык, русский как язык обучения, азербайджанский как язык государственный и религиозная восточно-христианская традиция, веками составляли и составляют основу своего рода доминирующую и объединяющую форму для всех удин [15, с. 166]. Они остаются таковыми и поныне. Однако христианство у удин и их церковь немыслим без его носителей и паствы [8, с. 22] – то есть она немыслима без тех, кто исповедует ислам, иудаизм, христианство и зороастризм. Общепринятое условное название удинского (утийского, удийского) этноса с небольшой серией эпиграфических, петроглифических, палимпсестовых и ряд других памятников нематериально-культурных наследий так называемой Кавказской Албании, восходит к обозначениям его носителей и населявшейся ими исторические области, – известных из греческой, римской, армянской, арабской и русской традиций [7, с 12]. Удины были распространены среди племен [10, с. 44], населявших с древнейшей поры предгорный и отчасти горный ареал юго-восточного обрамления Большого Кавказа (включая равнинную полосу Азербайджана и южную часть Республики Дагестан). Наиболее ранние упоминания о них встречаются в древнегреческих и римских источниках II–III вв. до н.э.

Страна Огней Азербайджан – родина всех религиозных систем зороастризма (огнепоклонничества), иудаизма, христианства, ислама. Здесь была самая древняя на Кавказе Албанская апостольская автокефальная (самостоятельная) церковь, одна из ранних во всем христианском мире [9, с. 74]. Южный Кавказ относится к числу тех регионов, где впервые христианские общины возникли еще задолго до IV века, до становления христианства государственной религией. Согласно албанской традиции в начале первых веков нашей эры в Албанию проникают первые христианские миссионеры, апостолы и ученики апостолов Иерусалима, из восточных стран и создаются первые христианские общины. В V–VIII вв. Албанская Апостольская церковь имела 12 епископств из которых в области Ути//Утик было три епископства (Амарас, Партав, Гардман) [9, с. 86]. Канонически и иерархически автокефальная Албанская церковь поддерживала конфессиональную связь

с Иерусалимской, Византийской и другими Восточными церквами. Исходя из стратегического положения страны, в IV–VIII вв. Албанская церковь поддерживала конфессиональную связь с хазарами и другими народами за Кавказским хребтом с целью остановить их систематические нашествия, посылая к ним христианских проповедников, пытаясь обратить в христианскую веру. Главы Албанской церкви приняли участие в постановления первых трех Вселенских соборов и свое отношение к IV Вселенскому Халкидонскому собору 451 г. они проявили на Двинском поместном соборе в 506 г., когда иерархи Албанской, Грузинской и Армянской церквей поддержали унициональную политику византийских правителей. Политически, канонически и догматически Албанская церковь стабильно не придерживалась монофизитства, лишь в конце VI–VII вв. в связи с усилением политического влияния Византии Албанская церковь вместе с Грузинской церковью примкнула к диофизитству (православию). После завоевания Албании (705 г.) арабами Албанская церковь под давлением арабов и при «активном» содействии Армянской церкви порвала с диофизитством. Арабский Халифат, пытаясь координировать действия подвластного им христианского населения поддерживал среди них монофизитство в противовес диофизитству Византии. Реагируя на доносы армянского католикоса в адрес Албанской церкви, Арабский халифат сделал Албанскую церковь монофизитской и иерархически подчинил ее монофизитской Армянской церкви (в 705 г.). Но это был краткий период, после которого албанские патриархи продолжали самостоятельно рукополагаться албанскими епископами без ведома армянского католикоса.

История христианства в Албании (Кавказской) насчитывает почти две тысячи лет [9, с. 12]. Древнейшее пестрое население Албании, в том числе удины [5, с. 22–25] – было подчинено в различное время великими империями и ее территория разделялась на провинции. Христианские общины стали складываться здесь вскоре после начала апостольской проповеди и мученической смерти апостола Варфоломея, – что дают возможность предположить, как апостол лично, или через своих ближайших помощников первым насаждал семена Евангелии на территории Албании. Его пребывание в Албанополе (совр. Баку) неоспоримо, как и апостольская деятельность его ближайшего сотрудника Елисея. Благой Вести он начал в Чоле (Дербенте), потом Елисей прибыл в область Ути (правобережье Куры), а затем – в Киш. История восточного христианства считает апостолом этого региона Елисея, – одного из 70. По другим преданиям, именно апостол Варфоломей поставил Елисея первым епископом в Гисе (совр. Шеки). Более ясное свидетельство о наличии церковной христианской общины, в том числе и удинской, в Албании дает история мученичества равно–апостольского Св. Елисея и его ученика Власа [24, с.2]. Во времена правления царя Урнайра, принявшие Крещение и христианство (313г.) синхронно с Римской Империей как государственной религии в Кавказской Албании [9,27], ее территория была разделена на провинции, которым соответствовали христианские епархии, в начале с религиозным центром в Чоле, а затем в Партаве.

После распада Кавказской Албании удины, как и другие народы этой страны, начали двигаться на запад, к границам Римской империи. Удины при своем движении на запад дошли до берегов Азовского моря и здесь в бассейне реки Северского Донца стали разделяться на две направлении (север и запад). В ходе этих передвижений и переселений албанских племен на Балканский полуостров и Скандинавию уже в конце VI века происходили значительные изменения в составе населения Албании. В то же время из-за военной и политической обстановки, Албанские города (Чола, Партав, Кабала и др.) переживали упадок [7, с. 23] и многие епископские кафедры были перенесены в другие города или упразднены вовсе. Дополнительные свидетельства о жизни христиан на территории Кавказской Албании дают имена раннехристианских святых епископов, что и подтверждают археологические находки. Известны мученики первых веков христианства: святые Варфоломей [7, с. 122], Фаддей, равно-апостольский Елисей, его ученики и др. Христианские захоронения на территории компактного проживания удин, памятники христианского наследия, древние археологические находки, являются ярким

свидетельством наличия христианской общины в регионе современного Азербайджана. В различных районах страны фиксированы и найдены христианские базилики V–VI вв., а из актов Вселенских и Поместных Соборов известны епископы в Албании. Сохранился полный список албанских католикосов. Существует различия в архитектуре [25] храмов, символах креста, элементах христианства, представителей духовных глав и католикосатская линия. Приведенные данные показывают довольно развитую церковную организацию, богослужения, а также возникновение новых епископств при сохранении старых. Сохранились также имена иерархов, которые представляли на Вселенских Соборах, мощи которых сохранились в одноименных монастырях.

В период арабского владычества на территории Кавказской Албании, самым серьезным испытанием для церкви было массовое принятие ислама албанцами. Исламизации населения способствовало и отсутствие христианской литературы на родном языке. В то же время в этих регионах параллельно действовали различные миссии для укрепления христианства. С распадом халифата во многих районах возводились новые монастыри, которые превращались в центры духовного обогащения, противостояния иноверию и воспитанию [11, с. 27]. Со строительством храмов и организацией духовных школ, – возрождение христианства усиливалось. В числе наиболее важных центров был равнинный Партав и Чола, построенный в труднодоступной гористой местности. Население его было достаточно однородно в религиозном и социальном отношении – это были христианские купцы и ремесленники. Экономическое благосостояние и городское самоуправление определили и высокий культурный уровень жизни в городе. Большую славу стяжала ее библиотека и типография. В этих городах было более 20 храмов, которые непосредственно подчинялся архиепископу Албанскому, а затем – митрополии. Его упадок начался после разграбления ордой монголо-татар, которые в условиях феодальной анархии несколько раз подвергли ее сожжению. Чтобы избежать и сохранить свою веру, отдельные группы удин-христиан в период арабского, так и период персидского завоевания предпочитали становиться "криптохристианами" [12, с. 215]. Они имели имена и внешнее поведение мусульман, однако в семейной жизни сохраняли христианские традиции. Наиболее типичным случаем криптохристианства – предгорный и горный регион южного склона Большого Кавказа. Это явление продолжалось и усилилась именно с конца XVII до конца XIX в. Появились в регионе и ново-мученики. В этот период реорганизуются митрополия и епископство, строятся новые храмы и предпринимаются систематические усилия по духовному пробуждению восточного христианства.

Колониальная политика царской России на Южном Кавказе в начале XIX века, привела разделению территории исторического расселения удин [14, с. 18–22], то есть она была включена в состав Империи. Начались попытки подчинения христианского населения восточной конфессии во власть Армяно-григорианской церкви через Эчмиадзин [13, с. 236]. Свидетельством этому является рескрипт Царя Николая I от 11 марта 1836 года подписавший «Положения об Армяно-григорианской церкви» [23, с. 1–19]. Нарастающее с IX века противостояние между Албанской и Армянской церквями привело к тому, что после 1836 года фактически и юридически была упразднена Албанская церковь, а ее имущество было передано армянской. После распределении действующих епархии церквей Албанской митрополии в единую Армяно-григорианскую церковь, целенаправленность, проводимая Эчмиадзином с помощью царской России, достигло к тому, что все албанское этнокультурное наследие было присвоено и трансформировано в армянское. Такая политика деэтнизации удин осуществлялась, прежде всего, строительством и демонтажем [18, с. 5] церквей для албан-христиан, которых удины в знак протеста не посещали. В период подчинения удин Эчмиадзинской церкви большая часть удин перестали посещать эти церкви, – предпочитав исповедаться дома, этим и сохранили национальную идентичность [20, с. 1–18]. Удины долгое время сопротивлялись этому, – произошло нарушение определенного иерархического соотношения церквей. Все христианское имущество и Албанские церкви с того момента сразу стали именоваться

армянскими, все христианское население в том числе и удины этой земли автоматически переписали в армянское. Многие церкви были закрыты, в оставшихся богослужение велось только на армянском языке, так же, как и обучение в удинских семинариях [21, с. 33–35]. В итоге исходом этой политики для удин явился тот факт, что часть населения приняв ислам, – деэтнизировался; часть исповедуясь в Армянских церквях, – арменизировались; небольшая часть населения принял православию как Русскую, так и Грузинскую [19, с. 177].

Но несмотря на все исторические перепитии и катаклизмы удины сегодня сохранились, сохранив свой язык, обычаи [8, с. 17–35], традиции и верность к христианству Кавказской Албании. Удинская церковь сегодня является составной и неотъемлемой частью Албанской Церкви, а удины единственными правопреемниками этого христианского наследия. В конце XIX вв. предпринимались попытки перевода Священного Писания на удинский язык. Среди переводчиков первым упоминается М. Бежанов [3, с. 214], который перевел Ветхий и Новый Завет, используя удинский язык и албанскую письменность на основе кириллицы [4, с. 17]. После октябрьской революции в России, к власти в стране пришли атеисты-коммунисты и начались политические репрессии, преследование верующих, появился документы, запрещающий любое отправление культа. Гонения приняли массовый характер. Были разрушены сотни храмов, большинство монастырей, уцелевшие церкви и монастыри превращены в мастерские, склады и т. п. Священники были лишены сана, заключены в тюрьму или отправлены в ссылку, многие из них приняли мученическую смерть. Это было гонение в отношении всех религиозных общин в том числе и удин.

С момента приобретения независимости [18, с. 403–405] Азербайджана в рамках демократических преобразований, в стране начинается новый период истории воссоздания статуса Албанской (Кавказской) Апостольской Церкви. Распад коммунистического режима стал толчком в процессе реставрации удинских церквей и культовых храмов в Азербайджане. Началось восстановление удинской Церкви и всей религиозной жизни удинского этноса в целом. Возникла настоятельная необходимость в самостоятельности удинских религиозных общин [15, с. 165–167; 17,45]. В решении этого вопроса важную роль сыграли удины на своей исторической Родине, удинская диаспора (община) в странах СНГ, выступавшего за автокефалию, то есть самостоятельность Албанской Церкви на основе сохранившегося христианских традиции, культуры и богатого конфессионального наследия [13, с. 235; 15, с. 168; 17, с. 20]. Представители удинской интеллигенции, совместно с учеными-лингвистами и теологами перевели многие церковные тексты и основные главы из Библии на удинский язык. Введен удинский язык в начальных классах средних школ, в богослужении и в литургии. Поскольку епископат и метрополия Албанской Церкви во второй половине XIX века был полностью упразднен, практически приходится удинам с нуля восстанавливать храмы, института богослужения, рукоположения и канонов церковной догматики. За 10 лет восстановлено четыре как памятники культуры и три церкви реставрированы и отремонтированы [17, с. 35].

Сегодня удины с религиозно-языковой и относительно изолированной средой в местах компактного проживания (Нидж) являются первичным стимулом сохранения этноса, возрождения родной церкви и решающим фактором воздействия на национальное самосознание для всех удин в целом. Долгое время у удин не было доказательств о своей письменности и Библии на родном языке. Недавняя находка албанского палимпсеста с литургическими письменами на Синае доказала наличие у удин письменности и создала прочную основу для утверждения о том, что удины-албаны уже в V–VII вв. имели свой алфавит и духовную литературу. Этим доказано, что удины прошли многовековой путь в эволюционном развитии как в устной речи, так и в христианстве, вплоть до настоящего времени. Сохранение и возрождение Албанской церкви на основе удинской общины является одной из основных задач Албано-удинской христианской общины Азербайджана. Об этом было сказано многими учеными на различных международных форумах (Рим, Брюссель, Лондон, Париж, Варшава, Осло, Иерусалим, Каунас, Найроби, Баку, Габала,

Тбилиси, Киев, Минск, Казань) и на праздничном мероприятии летом 2013 года в Габале (Нидж) и в Дербенте, посвященный 1700-летию принятия христианства как государственной религии Кавказской Албании. История и наследие Албанской церкви является одним из главных аргументом борьбы с соседними националистическими кругами, выдвигающими все новые территориальные притязания к Азербайджану. Ближайшие и отдаленные, культурные, политические последствия и результаты этого события неоценимы. Во имя воссоздания исторической справедливости и с гуманистических критериев восстановления, нарушенных или подвергшихся деформации национально-религиозных отношений, сегодня остро стоит вопрос о возрождении статуса Албанской церкви на основе удинской паствы – как единственного правопреемника этого богатого конфессионального наследия. Деятельность двух Албано-удинских общин, полный перевод основных глав Библии и литургии на родной язык, реставрация церквей и подготовка священнослужителей – это первый шаг к возрождению Албанской апостольской автокефальной церкви. Сегодня удины-христиане являются одним из феноменов [6, с. 60–66] в сохранении этого наследия в модели мультикультурализма и сотрудничества различных конфессий и культур. Нидж (место компактного проживания удин), является ярким образцом того, что дает предпосылку и реальную правовую основу статус-кво Албанской церкви в Азербайджане.

Выводы по возрождению Албанской (Кавказской) Апостольской Церкви в Азербайджане на основе 10000 удинской христианской общины:

1. Статус Албано-удинской христианской общины Азербайджана возрождать в ранг Албанской (Кавказской) Церкви как апостольское преемство. Примеры-аналоги: Константинопольская церковь (Турция); Коптская церковь (Египет); Эфиопская церковь (Эфиопия); Иерусалимская церковь (Израиль); Албанская церковь (Албания-Балканы); Кипрская церковь (Кипр).

2. Ранг Албанской Церкви в Азербайджане поднять на уровне с традиционными восточными христианскими конфессиями, как в других мусульманских странах и Израиля; аналогичные церкви в Турции, Египта, Эфиопии, Албании и Израиля;

3. Церковная иерархия должна быть автокефальной (самостоятельной), независимой. Церковная служба, язык и литургия на основе удинского языка;

4. Организовать религиозный форум по Кавказской Албании с освящением церемонии Рукоположения Главы Албанской церкви. Албанские священники должны иметь рукоположения по прямой линии с Иерусалимом,– самостоятельно;

5. С целью сохранения удин, одного из народов-автохтонов Азербайджана с мощным этнокультурным наследием и как правопреемника христианства Кавказской Албании, объявить территорию компактного проживания удин (Нидж) – музеем под открытым небом;

6. Иметь государственную поддержку для реставрации Албанских памятников и культовых сооружений с целью сохранения исторического и конфессионального наследия этой мошной этнокультуры, с параллельным развитием индустрии туризма и инфраструктуры Азербайджана на примере Турции, Египта, Израиля, Албании.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Александр Дюма – «Путешествие на Кавказ». /перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык /. Глава «Удины…». Изд-во «Элм». 1985г. стр.122–123.*
2. *Алексеев, М. Е., Майсак Т. А., Ганенков Д. С., Ландер Ю. А. – «Удинский сборник /грамматика, лексика, история языка/». Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России) М.: 2008г. – 446с.*
3. *Бежанов М. – «Краткие сведения о Варташене и его жителях». СМОМПК, вып.. XIV, 1892 г., стр. 213–262.*
4. *Ворошил Гукасян – «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Элм». Баку 1974г. –260с.*
5. *Гусейнов Р. А. – «Удины». ИРС («Наследие»). Международный журнал. №3 (33).* www.udi.az *М.: 2008г., стр. 22–25.*

6. *Данакари, Р. А. – «Этническое бытие удин: опыт политико-философского и феноменологического исследования». Научный журнал. «Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведения». Волгоград. www.udi.az 2013. стр. 60–66.*
7. *Джавадов, Г. Дж., Гусейнов Р. А. – «Удины» (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. Изд-во «Элм». Баку. 1999г. –256с.*
8. *Кечаари Г. А. – «Танец вокруг костра». /Образцы удинского фольклора/ на азерб. языке. Изд-во AGAH («Агах»). Гянджа. 2001г. –78с.*
9. *Мамедова, Ф. Дж. – «История албан Моисея Каланкатуйского, как источник ранне- и средневековой Албании». Изд-во «Элм» Баку. 1977г.*
10. *Мобили, Р. Б. – «Научная и общественная деятельность». Книга. Изд-во «Адильогды». Баку. 2008г. – 216с.*
11. *Мобили, Р. Б. – «Этнография удин» ИРС («Наследие»). Международный Азербайджанский журнал. №3 (33). www.udi.az М.: 2008г., стр. 26–29.*
12. *Мобили, Р. Б. – «Удины: язык, религия, фольклор и традиции». Культурологический журнал. «Азербайджан и азербайджанцы в мире». №2. 2009г. стр. 214–219.*
13. *Мобили, Р. Б. – «Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви». Статья «EuropeanAppliedSciences: modernapproachesinscientificresearches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях).18–19 февраля 2013 г., www.udi.az г. Штутгарт (Германия). С. 234–236.*
14. *Раффи – «Меликство Хамсы.1600–1827гг. Изд-во «ЮниПресс СК» М.: 2009, с. 8–12. –223с.*
15. *Роберт Мобили – «Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане». Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». www.udi.az Баку. 2012, с.165–172.*
16. *Роберт Мобили – «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Леман», ISBM 978–9952–8024–6–7. Баку. 2010г., 368с.*
17. *17. Роберт Мобили – «Удины: язык, религия и этнография». Изд-во «Леман», ISBM 978–9952–8016–4–4. Баку. 2011г. 80с.*
18. *Роберт МОБІЛІ, Рафік ДАНАКАРІ. «УДІНИ ЯК СПАДКОЄМЦІ ХРИСТИЯНСТВА СХІДНОЇ АЛБАНСЬКОЇ ЦЕРКВИ». Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви . Изд-во КПБА (Киевской Православной Богословской Академии). Киев, 2016, 911С, с. 403–411.*
19. *Флоренский Павел – «Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание». М.: 1992, – 376с.*
20. *20. РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. хр.. 1821; 1836г. Лл. 1–18.*
21. *РГИА, Фонд 821, опись 150, ед. хр. 284; 1914–1915гг. Лл. 33–42.*
22. *РГИА, Фонд 821, опись 7, ед. хр. 232; 1897–1910гг. Лл. 43.*
23. *РГИА, Фонд 821, опись 138, ед. хр. 87; 1810г. Лл. 1–19 и 106–110.*
24. *РГИА, Фонд 735, опись 5, ед. хр. 269; 1859 г. Лл. 1–9.*
25. *Robert Mobili – «Geological interpretion of bulding materials of the historical Gabala-Sheki region in the anc;ent Caucasus Albania». www.33igc.org DVD. 6–14 august 2008. Oslo.*

ПАЛОМНИЧЕСТВО К ИЕРУСАЛИМСКОМУ ХРАМУ

Д. М. Зайцев
Белорусская государственная академиия связи
Минск, Беларусь
E-mail: mdizaj@tut.by

Паломничество у евреев довольно распространено, можно сказать, что это в какой-то степени обязанность правоверного иудея. В тексте Торы об этом неоднократно упоминается (Исход 23:17; Исход 34:23; Второзаконие 16:16): «Три раза в году весь мужской пол должен являться пред лице Господа, Бога твоего, на место, которое изберет Он: в праздник опресноков, в праздник седмиц и в праздник кущей; и никто не должен являться пред лице Господа с пустыми руками» (Втор. 16:16). После обретения евреями земли обетованной такое место было определено на долгие годы. По завещанию Давида его сыном царем Соломоном за семь лет был построен Храм. После реформ царя Соломона главными местами паломничества стали, соответственно, сам Храм, Храмовая гора и Иерусалим. Поскольку Храм находится на земле, которую Бог обещал еврейскому народу, и Сам Всевышний обитает в нем, то и святилище обладает особой благодатью.

Храмовая гора придает Иерусалиму статус святого города. На самой высокой точке горы находится так называемая скала основания, на которую Создатель и поместил мир в третий день Творения. Именно здесь Авраам обязан был совершить жертвоприношение Богу, здесь находился жертвенник Давида. В Святом Святых Храма хранился Ковчег Завета, ящик из дерева ситтим, в котором содержались скрижали – две каменные доски с вырезанными на них десятью заповедями. В Храме находилась и старая скиния вместе со всеми принадлежностями. «Ковчег священный посередине Храма, а над Ковчегом камень фундамента, на котором построен мир» (Мидраш Танхума, V век н.э.) [4, с. 46].

Как уже отмечалось, паломники трижды в год собирались во дворе Храма. Евреям-мужчинам предписывается посещение Храма на Песах, Шавуот, Суккот, совпадающими с земледельческими праздниками, и по желанию в другие дни. Песах – праздник освобождения евреев из египетского рабства, Шавуот – дарование Торы, обретение духовной свободы для служения Богу, Суккот – память о странствиях в пустыне, напоминание еврейскому народу о его зависимости от Бога [7, с. 300–303]. Каким образом следовало отмечать данные праздники, подробно описано в Торе. Однако, так как паломничество требовало больших финансовых расходов, духовные власти не настаивали, чтобы все евреи посещали Храм ежегодно во все эти праздники.

В 588 г. до н.э. Храм был разрушен и сожжен войсками вавилонского правителя Навуходоносора, исчезла и главная святыня – Ковчег Завета. Но уже в 515 году благодаря лояльности персидских властей, захвативших земли Израиля, Храм был заново отстроен и освящен [4, с. 50].

В период Первого храма паломничество еще не было массовым и постоянным явлением. Но уже в период Второго храма почти вся духовная жизнь народа была сосредоточена в Иерусалиме. Достоверно известно, что основная часть пожертвований была связана с паломничеством. Власти любого еврейского поселения помогали паломникам, которые собирались в Иерусалим. Добровольный налог в половину шекеля с каждого еврея доставлялся караванами в Храм [6]. В Иерусалим шли целыми семьями, включая женщин и детей, несмотря на то, что Тора не обязывала женщин к путешествию, но и для них было выделено особое пространство около Храма.

Власти заботились о порядке, дорогах, источниках воды, защите от солнца, безопасности паломников. Ряд исследователей полагает, что песни восхождения, включенные в книгу Псалмов, – это песни паломников периода Второго храма. Согласно

им, путешествия караванов были праздничными, сопровождались танцами и игрой на музыкальных инструментах [6].

Синедриону, резиденция которого находилась в Храме, сообщали о выходе крупных караванов, также было известно, за какое время паломники пройдут традиционный маршрут. Зачастую встреча паломников в Иерусалиме была весьма торжественной, в ней участвовали представители городских властей, служители Храма.

Прибывшие изначально направлялись к Храму и только потом заботились о ночлеге. Многие общины диаспоры, к примеру, киренаикские, александрийские, киликийские, азиатские евреи, имели в Иерусалиме свои синагоги и дома с жилыми комнатами для паломников. Евреи диаспоры придавали большое значение паломничеству, в котором они видели символ своей привязанности к Храму и Иерусалиму. Подобная привязанность являлась важной частью их национального и религиозного самосознания [3, с. 202].

Пилигримы порой оставались в Иерусалиме надолго, так как определенные праздники продолжались больше недели. К тому же, еще до праздника нужно было успеть пройти необходимые церемонии ритуального очищения, занимавшие, как правило, семь дней.

Паломники приносили дары Храму не только от себя, но и от родных и знакомых. Храму подносили то, что выращивали, производили, продавали. Не исключались и дары в виде денег, драгоценных камней, изделий из золота и серебра. Многие годами готовились к паломничеству в Иерусалим, и только жители города и окрестностей, приносившие обычно в Храм продукты и дрова, могли позволить себе паломничество несколько раз в год. Часть освященных жертвоприношений позволялось съесть, причем в атмосфере праздника, на который приглашали земляков, хозяев съемного жилья, соседей, нищих паломников. Все свободное время в Иерусалиме паломники тратили на изучение Торы, посещали иешивы при Храме, совершали церемонии и ритуалы на Храмовой горе и в самом Храме.

Паломничество поддерживало связь Храма со всем еврейским народом, диаспорами, оно создавало приток средств, необходимых Храму. У людей, прибывших в Иерусалим, возникало сознание единства народа, национальной солидарности. Согласно сведениям из средневековых архивов каирской синагоги Бен Эзра, в определенные дни в Иерусалим на богомолье приходило до миллиона верующих из Вавилонии, Персии, Эфиопии, Анатолии и Рима.

В память о победе Маккавеев над греками, освобождении Храма и возобновлении служения в нем празднуется Ханука. В текстах Талмуда написано, что это событие сопровождалось чудом: найденный в Храме небольшой сосуд с освященным оливковым маслом, рассчитанный на один день горения, горел в течение восьми дней. Отсюда и такое количество дней празднования, неотъемлемой частью действа которого является зажженный ритуальный подсвечник, называемый ханукия.

При правлении Ирода Великого незадолго до начала нашей эры Храм начали перестраивать и расширять. И в 64 г. н. э., наконец, он был заново освящен. Обновленный Второй Храм простоял всего шесть лет, в 70 г. н. э. был разрушен при взятии Иерусалима римлянами во главе с Титом. Земля, на которой стоял Храм, была перепахана как символ полного уничтожения, Священные сосуды были вывезены в Рим, их изображение и сегодня можно увидеть на Триумфальной арке Тита. Но несмотря на разорение, завоевателям не удалось истребить память, религиозную традицию и веру иудеев [4, с. 50].

После разрушения Второго храма прежняя радость сменилась скорбью и надеждой на его восстановление. В течение нескольких веков после разрушения Храма паломники молились на Масличной горе, так как на место Храма их не допускали, к тому же со временем здесь было воздвигнуто святилище Юпитера, а в месте, где находилось Святое Святых, установили статую императора Адриана. Примерно в V веке сложилась традиция молиться у Западной стены, построенной из камней Второго Храма, и которую в наши дни считают святыней и олицетворением славы величественного строения. Широко известно и второе название этого сооружения – Стена Плача. Стена Плача имеет общую

протяженность порядка 488 метров. Местом молений служит центральная часть, имеющая длину 156 метров, и разделенная на мужскую и женскую площадки.

До наших дней сохранились еврейские, христианские и мусульманские свидетельства о потоках еврейских паломников к Храмовой горе. Даже во времена Элии Капитолины и Иерусалимского королевства крестоносцев, когда евреям не разрешалось входить в город, они совершали паломничество на Масличную гору, молясь и оплакивая там разрушение Храма.

Новый расцвет еврейского паломничества произошел после отвоевания арабами во главе с Салах ад-Дином в 1187 году Святой Земли у крестоносцев. Евреям было разрешено посещать святые места Иерусалима. В связи со стремительно увеличивающимся потоком паломников в 1860 г. в Моце к западу от Иерусалима был открыт крупный еврейский постоялый двор для паломников [8].

Стена Плача приобрела для верующих исключительное религиозно-ритуальное значение. День разрушения Второго храма, который также считается и днем разрушения Первого храма, стал днем траура, и в этот день большое количество паломников можно наблюдать у Западной стены. Пилигримы следуют определенному ритуалу. Мужчины с непокрытой головой обязаны взять кипу, а женщины – накидку, чтобы прикрыть оголенные места.

Паломников и молящихся у стены можно встретить в любое время дня и ночи. Верующие приезжают со всего мира, слышны речи на десятках языках. Паломники сосредоточены, многие держат в руках молитвенник, иногда покачиваясь, подобно огоньку свечи, можно наблюдать и эмоциональные молитвы. Совершивший в конце XIX века путешествие в Палестину великий русский художник В. В. Верещагин так описывает увиденную им картину. «Та часть великой стены, которая окружает Храм, называется «местом сетований». Едва ли можно увидеть что-либо более трогательное. Евреи обоего пола и всякого возраста приходят со всех частей света молиться и плакать с громкими рыданиями, буквально омывая слезами своими священные камни... Все пришедшие молятся самыми жалобными звуками, ударяя себя в грудь, раскачиваясь всем своим телом или неподвижно склоняясь к камням и плача, плача, плача!» [4, с. 63–64].

Сюда приходят семьями праздновать «бар-мицву», церемонию посвящения юношей в мужчины. [1] В выходные и праздничные дни людей особенно много, легко заметить молящихся солдат. К Богу обращаются также и письменно, верующие пытаются засунуть свои записки в щели Стены. Все выпавшие записки, обрывки из ветхих молитвенников обязательно собирают и в новолуние захоранивают в специальных емкостях. Предполагается, что все послания Всевышнему, все слезы людей Им будут учтены [4, с. 50].

Человек молится, потому что молитва необходима ему как один из путей духовного совершенствования, как способ реализации заповеди. Закон предписывает молиться трижды в день. Эти молитвы установлены еще праотцами еврейского народа Авраамом, Исааком и Иаковом [2, с. 153]. Каждое слово молитв должно быть прочувствовано. Они произносятся утром (Шахарит), после полудня (Минха) и после выхода звезд (Маарив), в то же время, как и главные жертвоприношения в Храме. После разрушения Храма эти молитвы служат заменой служению Всевышнему в Храме. [5, с. 15–16]. В праздничные дни и субботу после чтения Торы произносится дополнительная молитва – Масаф, соответствующая дополнительному жертвоприношению, приносимому в эти дни в Храме [5, с. 17–18]. Молитвы можно произносить на любом языке мира, который понимает верующий, но изначально они составлены на иврите, так как это язык Торы.

Каждая синагога, в какой бы точке мира она ни находилась, будет построена таким образом, что молящиеся будут обращены лицом в сторону места, где стоял Храм [5, с. 27]. Легко обнаружить в синагогах и элементы Храма. Если в Иерусалимском Храме находился Ковчег Завета, где хранились написанный Моисеем свиток Торы и скрижали, то в синагоге подобную роль играет Арон-Кадеш – шкаф, в котором хранятся копии Торы [2, с. 158–159].

Именно правильно написанный текст Торы придает синагоге сакральный характер. Рукописному пергаментному свитку с текстом Пятикнижия Моисеева воздаются царские почести и весь ритуал изготовления, чтения и хранения сопровождается великим почтением. Особое значение в любой синагоге приобретает светильник с негасимой свечой нер тамид, он служит напоминанием о Храмовом светильнике, поддержанием огня в котором занимались служители Храма левиты. В синагоге самое почетное место находится у стены, которая направлена на Иерусалим, чаще всего это восточная сторона. Место раввина практически всегда находится там.

В доме, где живут благочестивые евреи, обычно на восточной стене вешается рисунок со словом мизрах, либо оставляется не закрашенный небольшой квадрат как воспоминание разрушения Иерусалима и Храма, который указывает гостям в какую сторону обращаться при молитве [9, с. 540].

Даже молясь в одиночестве вне дома и синагоги еврей обязан смотреть в сторону Иерусалимского Храма. Также следует отметить, что через год после захоронения праведного еврея на его могиле устанавливался надгробный памятник таким образом, чтобы молящийся стоял лицом к Иерусалимскому Храму.

Само приближение к Иерусалиму означает приближение к Богу и вступление в его чертоги. Соответственно, возвращающийся сюда адепт иудаизма в любом случае вырастает духовно. Ветхозаветные строки говорят о том, что, по сути, движение верующих к Храму означает единство не только Израиля, но и всех народов [10]. К тому же еще Филон Александрийский в «О подробностях законов» и Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» писали, что если Бог един, то и его Храм может быть лишь в единственном числе [3, с. 202].

Евреи верят в восстановление Храма, даже несмотря на то, что на его месте сейчас располагается мусульманская святыня. И то, что, прежде всего, сегодня волнует иудеев и все их устремления – это полноценное исполнение Торы, полноценная служба Всевышнему. То, что они имели и потеряли вместе с Храмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Де Ланж, Николас. [Электронный ресурс] – Режим доступа. – http://waking-up.org/religii-mira/iudeyskie-palomnichestva-vchera-i-segodnya/ – Дата доступа: 10.04.2018.*
2. *Еврейская культура в вопросах и ответах / Авт.-сост. И. Саванчук – Ростов н/Д.: Феникс, 2000. – 189 с.*
3. *Зелигман, И. А. Иерушалаим в еврейской эллинистической мысли / И. А. Зелигман // «Иудея и Иерушалаим».– XII Всеизраильский конгресс краеведения, – Иерушалаим, 1957. – С. 201–206.*
4. *Каценельсон, М. Иерусалим – город трех религий / М. Каценельсон. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2001. – 172 с.*
5. *Основные сведения об еврейской традиции и истории / составители: Б. Панич, М. Мельцин – Санкт-Петербург: Академический проспект, 2004. – 72 с.*
6. *Паломничество [Электронный ресурс] – Режим доступа. – http://eleven.co.il/article/13134 – Дата доступа: 10.04.2018.*
7. *Пилкингтон, С.М. Иудаизм / С.М. Пилкингтон. – М.: Фаир-пресс, 2001. – 397 с.*
8. *Святые места в Эрец-Исраэль [Электронный ресурс] – Режим доступа. – http://eleven.co.il/article/13726 – Дата доступа: 10.04.2018.*
9. *Телушкин, Д. Еврейский мир / Раби Иосиф Телушкин – М.: Лехаим Иерусалим: Гешарим, 1997 – 574 с.*
10. *McKelvey, R.J. The New Temple. The Church in the New Testament. – Oxford, 1969.*

ПОПЫТКА ПОСТРОИТЬ СВЕТЛОЕ ЗАВТРА

А. И. Богданович
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-mail: bagdanovi4v@gmail.com

Мечта об идеальном обществе была присуща человечеству с древнейших времён. В эпоху античности была широко распространена легенда о «золотом веке», о «блаженных городах и территориях», являя собой, как правило, иллюстративный материал к тем или иным философско-этическим выводам авторов. В эпоху Возрождения и великих географических открытий истории об идеальном обществе приобрели преимущественную форму описания совершенных государств, таких как «Город Солнца» Томазо Кампанеллы, «Новая Атлантида» Фрэнсиса Бэкона, «История севарамбов» Дени Верраса и т. п. Название жанра этой литературы «Утопия» или «Утопический социализм» ведет происхождение от названия одноименной книги Томаса Мора «Утопия» (1516 г.) которое можно перевести как место, которого нет. Однако название этого литературного жанра не совсем соответствует действительности так как, все-таки такие «места» кое-где существовали. Например, в XVII – XVIII на территории Парагвая орден монахов иезуитов создал «идеальное государство» с целью организации правильной религиозной жизни верующих в духе первых христиан [3, с. 7]. История этого государства нашла отображение в многочисленных исследованиях и публикациях, посвященных миссионерской деятельности католической церкви [4, 11], истории ордена иезуитов [1, 2, 5], христианскому социализму [3, 6, 7, 8, 9, 10]. Именно иезуиты выступили тут в роли Платоновских философов – руководителей «идеального государства». Последовательный и систематический коммунизм, на котором основана целое государство – это действительно необычный, оригинальный и интересный социальный эксперимент, который сыграл большую роль в истории государственных учреждений всего мира [5, с. 24].

Территорию современного Парагвая до прихода европейцев населяли полукочевые племена индейцев, наиболее многочисленным из которых были гуарани, которые не только не имели собственного государства, но даже не знали одежды [11, с. 12]. Они добывали себе пропитание охотой рыбной ловлей, собиранием меда диких пчел, примитивным земледелиям и животноводством не чуждались они и каннибализма, известны случаи, когда гуарани искусственно откармливали своих женщин для того чтобы затем использовать их в качестве еды. Также в качестве еды они рассматривали павшего в битве врага [8, с. 24–26].

Важно отметить, что неразвитость и первобытность гуарани с одной стороны была препятствием для их цивилизации, а с другой стороны это обстоятельство явилось серьезным подспорьем для монахов иезуитов. Люди эти были, как бы, чистым и податливым материалам, над которым только и возможно было проводить эксперимент по построению коммунизма, ведь гуарани не знали еще частной собственности [7, с. 103].

Первые иезуиты появляются в Парагвае в 1580-х гг. В то время они были не только главным оружием католической церкви против реформации, но и одержимыми миссионерами, что самоотверженно усердствовали на поприще крещения «диких народов». В 1608 г. король Испании Филипп III (1578 – 1621 гг.) попросил иезуитов подготовить миссии для крещения индейцев. Помимо просветительской Филипп III преследовал утилитарную цель: придать гуарани оседлость и централизацию, чтобы стала проще уберегать их от набегов «паулистов» – разбойников, охотившихся за рабами. Прекращение торговли рабами, несмотря на многолетние усилия, оказалось совсем непосильной задачей для испанской короны [11, с. 14].

Иезуиты же добились того, что индейцы больших областей Парагвая обрели безопасность от набегов работорговцев. Для этого они приучили гуарани к оседлой жизни и переселили в крупные поселения, названные редукциями, которые находились в труднодоступных местах. В 1645 г. иезуиты Машета и Каталадино получили от испанской короны привилей, который освобождал владения общества Иисуса от подчинения испанским колониальным властям. [10, с. 204]. Именно этим историческим деятелям приписывают идею создать христианско-коммунистическое государства. За несколько поколений им их последователям удалось максимально приблизиться к исконной мечте идеалистов всех времён и народов и создать общество, основанное на идеях справедливости равенства и братства. Ниже я попытаюсь переосмыслить их успехи и неудачи.

Успехи.

1. Создание густонаселённого и хорошо организованного государства. С 1645 г. государство иезуитов вошло в пору своего расцвета. Оно представляло собой объединение 31-ой редукции, с общим числом населения свыше 150 тысяч человек. Редукции были хорошо укрепленными поселениями, в каждом из которых руководило только два монаха – администратор и духовник. Кроме того, была администрация из туземцев – «корехидов», во главе с касиком, т. е. старейшиной рода. На все общественные должности раз в год проводились выборы, в которых участвовало все население редукции

2. Создание многочисленной и боеспособной армии. Частые набеги «паулистов» привели к созданию из индейцев хорошо вооруженной и обученной армии, которая насчитывало около 12 тыс. человек [4, с. 86]. Армия государства иезуитов, по-видимому, стала решающей военной силой в регионе, так как она вмешивалась в междоусобные войны, не раз брала штурмам столицу Асунсьон, побеждала португальские войска, освобождала Буэнос-Айрес от осады англичан. С течением времени она стала вызывать все большие опасения не только у врагов, но и у испанского правительства [10, с. 210].

3. Достижение экономического процветания. Отец Антонио Сеп, который навестил одну из крупнейших редукций, – Япею – нашел там роскошные здания из камня и дерева. В редукции были фабрики, кирпичные заводы, печи для обжига извести, мельницы, красильни, литейные мастерские для колоколов. Имелись там также магазины, арсенал, прядильная для старых женщин, аптека, больница, гостиница. Сами дома туземцев были простыми – однокомнатными постройками из тростника или камня [9, с. 45]. Но вокруг домов гуарани было множество садов, поля пшеницы, бобов и гороха, рисовые чеки. В редукциях процветали разные виды ремесел, в том числе – ювелирное, часовое, швейное, судостроительное: гуарани строили корабли даже большие, чем строились в то время на лондонских верфях [6, с. 72].

4. Достижение значительного морального улучшения паствы. Уровень преступности в редукциях был чрезвычайно низким. В подавляющем большинстве случаев наказания ограничивались епитимьей через молитву и говенье, замечаниями или публичным выговором. Правда, иногда применялись более серьезные меры: наказание палкой (не более 25 ударов) тюремное заключение (сроком не более 10 лет). Смертной казни не было, хотя и в государстве гуарани случались убийства. В моральном отношении гуарани сделали огромный скачок. Каннибализм в их среде был целиком ликвидирован. Иезуиты добились перехода преимущественно на растительную пищу, в особенности во время поста. Но и мясо индейцы довольно широко употребляли и не сырое, как раньше, а приготовленное [6, с. 112].

Недостатки «идеального общества». Если говорить о недостатках этого социального эксперимента, то их всего два и оба они взаимосвязаны между собой. Во-первых, это низкая моральная устойчивость членов этого общества, а во-вторых, жёсткий и мелочный контроль за всеми сферами жизни людей.

Иезуиты часто жаловались на низкое развитие гуарани, которые очень несерьезно относились как к личному участку земли, так и ко всем формам общественной собственности.

Личный участок выдавался индейцу во время женитьбы. Работы на нём предписывались и регулировались администрацией так же, как и на общественных. Урожай с него также находился под контролем государства, а всё потому, что если бы над индейцами не было твердой руки, то они скоро оказались бы без всяких средств существования [10, с. 149]. Иезуиты много раз подчеркивали безразличие индейцев к работе на своем поле: те предпочитали вытерпеть любое наказание за плохо обработанный участок, но жить на общественные запасы. По несколько раз подряд индейцы могли съедать выданные им семена и приходить к касику за новым, несмотря на то, что за это их отлупят кнутами [10, с. 156].

Общины владели огромными стадами лошадей и быков, которые паслись на безграничных пампасах. Общие быки выдавались индейцем в пользование для обработки своих участков. Однако иногда индеец убивал одного или двух, чтобы вволю поесть мяса и сообщал, что быки потерялись, за что рассчитывался своей спиной. И это несмотря на то, что мяса общественных быков раздавалось жителям по 2-3 раза в неделю [10, с. 167]. Только в конце существования их государства иезуиты пытались развить в гуарани частную инициативу, например, раздавали скот в частную собственность. Но история не отпустила им достаточно времени, чтобы развить в индейцев качества настоящих хозяев.

Хотя торговля внутри редукции отсутствовала, однако существовала государственная внешняя торговля: продукты сельского хозяйства и фабричные изделия сплавлялись по реке Паране к океану и там обменивались на необходимые государству вещи. Индейцев в эти торговые экспедиции никогда не отпускали одних, их всегда сопровождал священник. Более того жизнь в редукциях была жестко регламентирована, индейцам даже запрещалась ночью выходить на улицу, а выход за границы редукции был возможен только при благословении священника [6, с. 112].

Мелочный контроль во всех сферах жизни людей иногда вызывал бунты, которые, однако, удавалось подавлять без крови и почти без насилия. Институт брака был под жёстким контролем святых отцов. Демографические меры были оригинальными. Один из путешественников по Парагваю писал: «Иезуиты поощряли ранние браки Девочки, имели право выходить замуж в 14 лет, юноши жениться – в 16. Отцы иезуиты не допускали, чтобы взрослые мужчины оставались холостыми, а всех вдовцов, за исключением совсем уже старческого возраста, склоняли к новому браку». Эти меры ли, или высокая социальная защищенность, дали удивительный рост населения: в лучшие времена количество населения иезуитского государства складывала не менее 150 тысяч человек (в некоторых источниках говорится даже о 300 тыс. чел.) [6, с. 125]. Однако не все и в этом деле было гладко. Известны случаи, когда юноши и девушки, недовольные брачными порядками, убегали из редукции в горы. Отцам стоила больших усилий возвращать их, а их брачные связи узаконить [6, с. 128].

«Царству счастья и благоденствия», созданному иезуитами не суждено было жить вечно. Светские власти не раз писали лживые доносы на руководителей этого государства в Мадрид и Лиссабон отчего начинались разного рода проблемы, которые нередко перерастали в вооруженные конфликты. Завершающим «шедевром» этой травли стал опус бывшего иезуита-предателя Бернардо Ибаньеса под названием «Иезуитское королевство в Парагвае», где тот раскрыл «подрывную» деятельность иезуитов против испанской короны. Эти материалы были переданы правительству. В итоге в 1767 г. деятельность ордена иезуитов была запрещена в Испании и ее колониальных владениях. Иезуиты подняли мятеж, для подавления которого была послана регулярная армия, которая и разгромила первое коммунистическое государство в мире. Некоторое время индейцы сопротивлялись, пытаясь защитить своих духовных пастырей, но затем они стали разбегаться.

«Государство» было разрушено, редукции опустели. Окончательный удар по остаткам государства иезуитов сделал папа Климент XIV, который в 1773 г. запретил деятельность ордена иезуитов [1, с. 18]. К 1835 г. на землях бывшего «иезуитского государства» проживала около 5 тыс. гуарани. Этот народ существует поныне, как поныне

стоят развалины величественных храмов с великолепными барельефами, которые напоминают потомкам об одном из наиболее интересных государств и обществ в истории.

Во всём это невесёлом повествовании есть очень важный для нашего исследования момент. Опыт построения коммунистического общества среди гуарани был не завершён, так как их государство было искусственно и насильственно разрушено. Следовательно, в данном случае мы не можем судить о том насколько состоятельным или несостоятельным был изначальный замысел. Успехи в построении государства впечатляют, неудачи, конечно, тоже присутствовали, но мы не можем судить насколько роковыми были эти неудачи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андреев, А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX века / А. Р. Андреев. – М.: Русская панорама, 1998, – 256 с.*
2. *Бемер, Г. История ордена иезуитов / Г. Бемер. – Смоленск: Русич, 2002. – 464 с.*
3. *Булгаков, С. Н. Христианство и социализм / С. Н. Булгаков. – Новосибирск: Наука, 1991. – 386 с.*
4. *Григулевич, И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в испанской Америке, XVI – XVIII вв. / И.Р. Григулевич. – М.: Наука,1998. – 295 с.*
5. *Лафарг, П. Иезуитские республики / П. Лафарг. – Спб.: Русский путь, 1904. – 81 с.*
6. *Сомин, Н. В. Государство иезуитов в Парагвае / Н. В. Сомин. – М.: «Ковчег», 2006. – 278 с.*
7. *Сомин, Н. В. Экономические категории в священном писании и церковном учение / Н.В. Сомин. – М.: «Ковчег», 2003. – 236 с.*
8. *Светловский, В. В. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII ст. / В.В. Светловский – Петроград, Путь к знанию, 1924. – 85 с.*
9. *Фийор, Я. Утопия или земной рай? Первое в мире коммунистическое общество / Я. Фийор. // Истина и жизнь. – 2001. – № 4. – С.32–39.*
10. *Шафаревич, И. Р. Социализм как явление мировой истории / И. Р. Шафаревич. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.*
11. *Белоголовцев, Н. Совхоз Божьей милостью / Н. Белоголовцев // Журнал «Вокруг света». [Электронный ресурс]. – 2007. – № 1. – Режим доступа: http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/ history/210. – Дата доступа: 27.01.2018.*

ПРАВОСЛАВИЕ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ И РОССИИ

Л. Е. Лойко
Академия Министерства внутренних дел Республики Беларусь
Минск, Беларусь
E-mail: larisa.loiko@tut.by

Основу православия формирует вера, которая включает в себя ряд ценностей. Во-первых, верующий принимает в качестве истины догматы веры. Во-вторых, он осознает и переживает их как ценность и следует им в практической жизни. В-третьих, объект веры – Бог – относится верующим к сфере сверхъестественного. Его атрибутами являются: единство сущности и существования, обладание высшим разумом, сверхъестественное могущество и абсолютное совершенство. В содержании религиозного сознания особое место занимает идея спасения. Надежда на спасение требует личных усилий человека, соблюдения ритуалов, нравственных норм. Социальные функции религии трудно переоценить. Православие сформировало духовность, моральные нормы и мировоззрение белорусов и русских.

На территорию Беларуси православие пришло из греко-византийской культурной традиции. Оно сыграло роль мощного интегративного начала, духовно-идеологической основы включения местной культуры в общеевропейские цивилизационные процессы. Для этой традиции были характерны: развитая практика рационально-теологического философствования, представленная патристикой и схоластикой; специфическая тональность православного богословия, предопределенная культурным подъемом Византии в X-XII веках; эмоциональность, моральность, эстетизм.

Православие предопределило особенности философской мысли Беларуси: 1) открытость, плюрализм мнений, адаптивность к общеевропейским тенденциям философской рефлексии, стремление к их синтезу; 2) доминирование рационального, научно-дискуссионного подходов; 3) ориентация на практическую реализацию философских идей в правовой, образовательной деятельности; 4) преобладание экосоциальной проблематики и философии природы в структуре философского знания.

Первые образцы православной философской рефлексии связаны с творчеством Евфросиньи Полоцкой, Кирилла Туровского, Климента Смолятича [1, с. 4–19]. В контексте синтеза культурных традиций эти мыслители сконцентрировали свою деятельность на двух направлениях. Во-первых, они обосновали православную мудрость в форме идеологии и рационального знания, что позволило найти компромисс между православной религией и местной культово-природной традицией. Так в философии закладывались основы рационального мышления, а в мировоззрении – установка на толерантность. Во-вторых, они покровительствовали строительству храмов, школ, развитию искусства, просвещения.

Задачу создания православной философии как полной системы свободной теософии ставили перед собой Ф. М. Достоевский, Л. Толстой, В. С. Соловьев, В. В. Розанов, Л. Шестов, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, А. Белый, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. Каждый из философов этого направления отличается своим, неповторимым, индивидуальным стилем и языком. Вместе с тем у них есть и общие идеи, которые выразились в ряде значимых для русской философии понятий.

Это особое состояние жизни первых христианских Соборов, когда были сформулированы догматы веры, отражено в понятии соборности. Тогда еще не было разделения церквей, сомнений, анализа, рефлексии. Впоследствии западно-католическая церковь своим рационализмом разрушила соборность, а православная церковь сохранила чистоту и целостность соборной духовности. Она не допустила разлагающего влияния

разума в сферу духа, оставив место мистическому, интуитивному, чувственно-эмоциональному переживанию жизни. Отсюда в русской философии возникает идея облагородить Запад, включить его в орбиту русской культуры, интегрировать его в русскую жизнь и тем самым спасти от развала западную культуру и ее ценности. Носителями соборной жизни являются русские крестьяне, поэтому славянофилы и защищали общину, народность, православие.

В. С. Соловьев конкретизировал идею соборности в понятии Софии. Сторонники софийности мистифицировали русскую бессознательную материальную жизнь, оценивали ее как гарантию цельности не только России, но и подорванного рационализмом Запада. Божественная София – это преображенная матерь, которая символизирует Россию и является высшей ориентацией для разума. Россия должна родить новое Слово, нового Христа. На этой основе можно будет преодолеть разделение церквей и народов. Идею софийности развивали С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский;

Понятие всеединства продолжает идею софийности. В нем воплотилось стремление к преодолению разорванности души и тела, Запада и Востока, земного и небесного, планетарного и космического. Под всеединством понимается бытие в Боге как высшая цель человека и человечества. Путь к нему лежит через интуицию, переживание, экзистенциальное потрясение, мистику. Следовательно, к бытию в Боге нет внешнего пути, есть только внутренний. А это и есть вера, которая представляет собой непосредственное, сердечное проникновение в бытие. Разум же включен в веру, но не лидирует в ней. Все многообразие мира скреплено божественным единством блага, истины и красоты. Оригинальную систему христианского мировоззрения на основе идеи всеединства создал Л. П. Карсавин.

Идею богочеловечества развивали Н. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. Все многообразие мира скреплено божественным единством через благо, истину и красоту. Греко-православная религиозная традиция транслировала в русскую культуру понятие Логоса, которое получило здесь своеобразное преломление: восточный Логос противопоставляется западному разуму. Если разум – человеческое свойство, отделяющее человека от мира, то Логос метафизичен, онтологичен, причастен Богу и объединяет мир. Носителем Логоса и всеединства является человек, он соединен с Богом посредством Логоса, поэтому он богочеловечен. Постижение Логоса не ограничивается разумом. Богочеловеческий Логос постоянно поднимается на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным живым разумом. Отсюда в постижении Бога присутствует символизм, а методом познания выступает интуиция.

В православной философии поднимались проблемы смысла жизни, спасения души, поиска путей к утверждению царства Божия на земле, культурно-исторического пути России. Особую роль в обсуждении этой тематики сыграли Н. Лосский и С. Франк.

Н. Лосский свою теорию познания называл интуитивизмом. Ее основания он сформулировал в книге «Мир как органическое целое». Здесь следует напомнить, что интуитивизм восходит еще к философии Платона, который трактовал эйдосы как особый мир постигаемых сущностей, не подлежащих чувственному восприятию. Во второй половине XIX века в обстановке усиливающегося духовного кризиса намечается движение западноевропейской философии от классического рационализма и позитивизма к изначальному интуитивизму и мистицизму. Н. Лосский примкнул к этой глобальной историко-философской традиции. Соглашаясь с А. Бергсоном в том, что познавательный процесс не обусловливается непосредственной данностью чувств, он развивал положение об интуиции как целостном знании, охватывающем и разум, и чувства, и волю в постижении сущности жизни.

Ключевым принципом интуитивизма Н. Лосского явилось «органическое миропонимание», разрабатываемое философом на протяжении всей его жизни. Это миропонимание определялось критическим отношением к. материализму. Главный

недостаток «механических» теорий он видел в атомизации, распылении мира на бесконечное множество не связанных между собой элементов. Мир же есть универсум, в котором «все существует во всем» целостно и нерушимо. Он обладает качественно единым, «самостоятельным, изнутри развивающимся, а не только извне упорядочиваемым бытием».

Отсюда познание представляет собой глубинное соотношение мировых элементов в их гармонической связи и эволюции. Согласно Н. Лосскому, познанный объект, как часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта в структуру личности и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания. Личность выступает субъектом гносеологической координации. Ее роль и значение в познании определяется уровнем и сложностью познавательной процедуры. Возможности отдельных людей в образовании гносеологической координации не одинаковы. Сам же принцип гносеологической координации утверждает нерасторжимость бытия и познания.

В гносеологии интуитивизма Н. Лосского новое измерение получал вопрос о времени. Он не принимал идею катастрофизма, отрицание исторической преемственности. Для него в настоящем всегда сохранялось прошлое, органически существуя с настоящим и будущим. Органическое миропонимание включает в единый процесс все движение мира – природное и социальное. Оно в равной степени является и натурфилософией, и культурологией. От целостности мира мыслитель шел к целостности культуры, и это, несомненно, составляет его главную философскую заслугу.

Н. Лосский наделяет космос этическими характеристиками, а мораль – космическими, ибо бесконечная красота мира неотъемлема от красоты человеческого духа. Философия поэтому уподобляется храму, собору. В православной церкви божество нисходит до человека, делаясь сопричастником его радостей и страданий. В этом единении – «Царство Духа», «совершенное Добро и Красота». В интуитивизме Н. Лосского эти понятия преобразуются в систему логики, этики и эстетики.

Место и значение творчества С. Л. Франка определил В. Зеньковский: «По силе философского знания Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще... Я без колебания должен сказать, что считаю систему С. Франка самым значительным и глобальным, что мы находим в развитии русской философии» [2, с. 158]. «Только Франк – подчеркивал В. Зеньковский, – договорил до конца, довел до предельной четкости учение о человеке в пределах системы Всеединства, и в этом его громадная заслуга» [2, с. 177]. С. Франк является одним из создателей нового оригинального философского мировоззрения, актуального и в настоящее время.

Понятия личности, творчества и культуры являются ключевыми в философии С. Франка. Личность выступает у него в качестве носителя и творца духовных ценностей. Их воплощение в общественно-исторической жизни образует содержание культуры и является высшей задачей политического строительства.

Главные характеристики человеческого существования – творчество и жизнь – иррациональны. Они реализуются в единстве сверхличного, абсолютного и конкретно личностного бытия. Выдвигая в онтологии на первый план понятие личности, С. Франк полагает, что наиболее общими и существенными признаками личности являются деятельность и творчество. Сознание же, которое в классическом рационализме трактуется как способность к отражению окружающей реальности, не следует абсолютизировать. У С. Франка сознание есть не способность схватывать и фиксировать уже сложившиеся закономерности бытия, а иррациональное или сверхрациональное качество, открывающее личности путь к абсолютно свободному творчеству. Поэтому философские размышления С. Франка концентрируется на духовности как основе человеческого бытия, укорененности человека в мире, его сопричастности тайнам мира. Одна из главных идей С. Франка заключается в том, что онтологически очеловеченный мир невозможно постигнуть вне человека.

Таким образом, в работах С. Франка человек описывается как универсальная творческая сила, которая обеспечивает единство реальности, связь между Богом и миром.

В этом выводе видно влияние философских работ Н. Лосского. При этом специалисты понимают существующие трудности в освоении этического наследия русской религиозной философии [3]. Это побуждает их к глубокому анализу и обсуждению оригинальной православной философской традиции [4]. Цель данной работы состоит не только в решении теоретических задач, но и в выработке практических рекомендаций практических рекомендаций по обеспечению нравственной стабильности современного общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Козел, А. А. История философской мысли в Беларуси (XII-XX вв.) / А. А. Козел. – Минск: Академия МВД РБ, 1998. – 143 с.*
2. *Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Л., 1991. Т. II.*
3. *Рахова, Е. Э. О трудностях в освоении этического наследия русской религиозной философии / Е. Э. Рахова // Духовно-нравственная культура как фактор модернизации российского общества XXI века. Третьи Хайкинские чтения. – Тамбов, 2013. С. 81–84.*
4. *Кишлакова, Н. М. Новый взгляд на историю русской философии / Н.М. Кишлакова // Вестник российского философского общества. 2015. №1. – С. 28–31.*

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И МИРОМ. ПОИСК СМЫСЛА

Пастор Михаил Полтавец
Церквь христиан-адвентистов седьмого дня
Полоцк, Беларусь
E-Mail mihpolt@yandex.ru

Веками люди задавали вопрос: в чем смысл жизни? Что есть истина? Трудность состоит в том, что это доказать невозможно. В это христианская церковь всегда верила.

Сама постановка проблемы говорит об уникальности двух сообществ. Церковь и находилась в мире, и не находилась одновременно. Церковь всегда была тайной. Никак не похоже, что эту загадку придумал сам человек и поместил себя между церковью и миром. Каждый человек рождается в мире, – это его родина, которой он многим обязан. Но церковь – это родина, в которой происходит второе рождение – духовное. Одно без другого существовать не может. Понимание этой разницы может снять многие противоречия.

Действительно ли церковь и мир противоречат друг другу? Если они не противоречат, то тогда есть опасность, что церковь может слиться с миром, и станет одной из организаций, существующих в мире. Но если сказать, что церковь противоречит миру, то мы входим в противоречие с Галгофским крестом, который утвержден в мире и для мира. Библия говорит: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего, дабы всякий верующие в Него не погиб, но имел жизнь вечную» Ин.3:16.

Мир распял Иисуса Христа и не должна ли церковь поэтому не иметь ничего общего с миром? Сама жизнь однозначно доказала, что церковь не может жить без мира, и мир придет к самоуничтожению без церкви. Понимание этого и есть та красота, которая спасет мир.

Церковь и мир имеют свою философию и свой взгляд на жизнь и её смысл. Мы можем сравнить эти два смысла, чтобы сделать правильный выбор сегодня. Древнеримский философ Сенека имел свое понимание человека в мире. «Большая часть нашей жизни уходит на ошибки и дурные поступки; значительная часть протекает в бездействии и почти всегда вся жизнь в том, что мы делаем не то, что надо» [4, с. 11]. Сенека мудрый философ, и мудрость его состоит в том, что он точно и честно констатирует факт. Но откуда эти ошибки и как их обойти он, похоже, не знал. «Жить следует так, чтобы можно было злейшему врагу доверить все, что у тебя на душе» [4, с. 16]. Я думаю, что, прожив жизнь можно придти к такому заключению, но в начале жизни как придти? То, что говорил Сенека, трудно назвать плодом Древнеримской культуры; это скорее плод Сенеки. Таких как Сенека, возможно, было много, но их не объединяла их философия, и это одна из причин, почему Древний Рим пал.

Своему ученику Луцилию Сенека пишет: «Верь мне – ты неизбежно умрешь уже в силу того, что ты родился» [4, с. 21]. Эта позиция философа есть во многом позиция мира времени Сенеки. Мы видим, что люди рождались и умирали, не получив ответы на многие вопросы. Церковь в лице богословов-отцов предложила миру все эти ответы, придав существованию мира смысл.

Марк Подвижник выделяет в наставлении: «Молитву, правую веру и терпение, встречающихся скорбей» [3, с. 15]. Вот эти три составляющих его наставления приближают человека к смыслу его жизни на земле. Вопрос, в чем смысл жизни заключен здесь: молитва Богу, Который знает твой личный смысл; идти по этому пути, используя скорби как благо возвышения. Макарий Великий говорит, что «Скудельник знает, сколько времени держать в печи глиняные сосуды, чтобы они не перетрескались или, будучи вынутыми, недостаточно обожженными, не оказались негодными к употреблению» [3, с. 18]. Известные подвижники хорошо понимали ценность человеческой жизни

и в чем её смысл. Бог помещает в тяжелые испытания, чтобы эта ценность стала более значима и приобрела смысл для самого человека.

Человек может приобрести смысл, когда он устроится на долгожданную работу, но он и может получить более глубокий опыт, когда он ее потеряет. В этом уникальность человеческой личности, которую он приобретает в церкви. Страдание и благополучие есть два временных состояния, где человек не обязательно формируется как личность. Правильное отношение человека к тому или другому придает смысл жизни. В мире приобрести это очень трудно, более уверенно это можно получить только в христианской церкви. Является ли церковь противопоставление миру? Нет, но это есть условие сохранения мира; и мир есть возможность для церкви реализовать себя для спасения человечества. Человек хочет летать, но надо понять, что он не птица. Хочет плавать, но он не рыба. Мужчина хочет родить, но он не женщина. Человек хочет быть счастливым, но он грешен. Церковь привнесла миру правильное понимание этого порядка, которым нельзя пренебречь. Признание всего этого сделает человека счастливым.

Античная философия «по большей части приходила к той мысли, что: общественная нравственность должна соображаться с условиями, установлением и формами обыкновенной жизни, а личная должна состоять в разумном удовлетворении потребностям чувственно-душевной природы. Но каким именно потребностям, и в какой мере следует удовлетворять? На этот вопрос языческая философия не могла дать ответ, потому что не имела критерия для познания того, как в действительности существуют вещи, и что должно называться истинным благом, и что злом» [5, с. 16].

Не определив, что есть добро и зло, человек никогда не сможет определить смысл своих шагов в жизни. Можно смело предположить, что философы античности не понимали смысл своей философии. Они подвели человечество к мировоззренческим вопросам, но так и оставили их с этими вопросами. Иисус в одной фразе сказал все: «Я путь, истина и жизнь…» Ин.14:6. Он в Себе предложил все ответы.

Иустин Философ говорит: «Да и вообще во всем, что философы говорили о бессмертии души, о наказании по смерти, о созерцании небесного и подобных предметах, пользовались они от пророков. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины, но они не точно выразили их» [5, с. 33]. Мир часто противопоставляет себя церкви, имея в себе семена света. Почему? Потому что полнота света ослепляет. Выходит, что человек не может жить вообще без света пророков, и церковь предлагает в себе «переходный период», где человек может встретиться с Богом, Который есть «путь, истина и жизнь». Очень важно понять, что для мира есть один путь – Христос, и не разные пути ведут к Богу.

Иоанн Златоуст говорит о двух важных богатствах, которые дарованы человечеству. «Изменивший тогда бесплодную скалу в озеро, и теперь велел бесплодной Елизавете явиться рождающей детей матерью, и показал бесплодную плодоносною и отягченную старостью, как бы новобрачною девицею. Когда спешила к могиле, тогда приготовилась к деторождению; когда старость иссушила тело, тогда Бог возродил утробу; что потеряла она из-за времени, то вновь получила благодаря Создателю…бесплодная неожиданно родила, чтобы поверили Деве, рождающей сверх естества. То и другое ново и необыкновенно, потому что и бесплодная, и Дева – неожиданные матери» [7, с. 784].

Эти два чудесных рождения не являются внутренним делом церкви или еврейской культуры. Они явились в мире и для мира, и это полностью стирает черту разделения между миром и церковью. Какие отношения должны выстраиваться первыми? Отношения церкви к миру или мира к церкви. Бог первый налаживает отношения с людьми, которые отпали от своего Творца. Но эти отношения Бога к людям, которые выразились в том, что Отец отдал Своего Сына Иисуса Христа за грехи людей, не будут действенными, если обратные отношения человека с Богом не сделают реальностью это восстановление.

Почему эти два рождения явились миру? Потому что это две руки Господа, протянутые миру, несущие главные ответы на все вопросы людей. Если это так, то все отношения в мире политики, экономики, семейной и социальной жизни должны

выстраиваться во свете этих рождений. Церковь принимала различное участие в мире, но ничего более лучше, чем эти два рождения она не дала миру.

Что еще церковь призвана явить миру? После выхода израильского народа из Египта, на горе Синай Господь дал народу Десять Заповедей, которые потом будут лежать во Святом Святых, чтобы народ хранил для всех поколений будущего человечества. Закон Божий – это код человечества или его смысл; это причина восстановления человека и мотив к новой жизни. Иисус говорит: «Если заповеди мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» Ин.15:10. Закон Божий отделил народ Божий от всего остального мира, но не столько от мира, сколько для мира. Вся жизнь Израильского народа выстраивалась по отношению к этому Закону. Его неслыханные победы и многочисленное рабство – это следствие верности или неверности к этому Закону.

Все здесь понятно и ничего нового нет, но философия и социальная наука запутались в поиске смысла. Гуревич П. С. пишет: «Человек кроится по меркам социальности. Он был объявлен простым слепком социальных отношений. Хочешь судить об индивиде вникай в его социальное положение. Каков образ жизни – такова и личность. Меняются общественные условия, автоматически преображается и человек. Сам процесс становления личности во всем богатстве его социальных и стихийных устремлений, субъективной уникальности выносится за скобки» [1, с. 157]. Так и хочется воскликнуть: во что мы превратили человека?! Он уже не уникальный, а совершенно предсказуемый. Человек получает образование не для того, чтобы восстановить в себе образ Божий, а, чтобы получить специальность и быть какой-нибудь частью общества.

«Случайный человек и Вселенная – это несовместимые величины. Человек не укоренен в природе, у него нет будущего, в частности, он не ответственен и за то, что делается с природой, его создавшей» [2. с. 7]. Мир и человечество должны понять, что они не случайные, и не случайные законы они должны издавать, и жить должны не по случайным законам. Чтобы выяснить, какое место человек занимает в обществе, необходимо признать неслучайное происхождение человека; это творение по образу и подобию Бога. Это единственное, что нас отличает от природы и животного мира. Если это потерять мы навсегда останемся частью природы.

Существует еще одна грань противоречий церкви и мира – это равенство и неравенство в церкви и мире. Иоанн Златоуст говорит: «Так как равенство часто доводится до ссор, то Бог установил многие виды власти и подчинения, как-то: между мужем и женой, между сыном и отцом, между старцем и юношей, рабом и свободным, между начальником и подчиненным, между учителем и учеником» [8, с. 775]. Этот порядок очень важно принимать как благо, которое Бог предлагает для мира, чтобы не было революций, войн, противоречий разных видов. Много существовало государственных образований из-за революций и войн. Основная причина – непонимание Божьих принципов со всех сторон власти и подчинения. Была ли угодна Богу Реформация? Думаю, что нет. Ортодоксальные церкви имели достаточно власти, сил и влияния, чтобы мир планеты получил необходимое духовное содержание для правильного государственного устройства любых культур. Но это не получилось. Да и была ли такая цель, чтобы народы мира получили восстановление в людях образа и подобия Божьего? Достигалась ли эта цель через крестовые походы? Достигалась ли эта цель после открытия Америки? Реформация разделила Европу окончательно, хотя такой цели Реформация не ставила. Но Реформация открыла правильное отношение к труду: это служение ближнему на любом уровне власти. Служение – значит дать, а не взять.

Схиархимадрит Иоанн (Маслов) говорит: «Бог творит мир как книгу. Мир Бог созидает не так, как человек. Мир создан ради человека и ведет к познанию Творца. Мир свидетельствует о бытии Бога» [6, с. 194].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адуло, Т. И. Павловская О. А. Человек в условиях социальных трансформаций Философско-антропологический анализ. – Минск Белорусская наука, 2006г.*
2. *Оконская, Н. Б. Основы метаантропологии. Человек и мир. – М: Вузовская книга, 2007г.*
3. *О терпении скорбей. Учение святых отцов Собрание епископа Игнатия (Брянчанинова). Изд.: Совет русской православной церкви, Москва 2005г.*
4. *Сенека Луций Нравственные письма к Луцилию. Москва, 2017г.*
5. *Скворцов, К. Философия отцов и учителей церкви (период апологетов) сочинение. Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы римского. Киев, 2003г.*
6. *Схиархимадрит Иоанн (Маслов). Алфавит духовно-нравственный, алфавитный указатель к творениям святителя Тихона Задонского, М: самшит-издат, 2008г.*
7. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа константинопольского, в русском переводе, том второй. Ни-Ка Житомир, 2002г.*
8. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа константинопольского, в русском переводе. Т. 9, в двух книгах, книга вторая. С.-Петербург, издание С.-Петербургской Духовной академии, 1902г.*

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В ОТНОШЕНИИ ЦЕРКВИ

О. В. Ипатова, Л. Ю. Малыхина
Брестский государственный технический университет
Брест, Беларусь
E-mail: ipatowa.olga2013@yandex.by

Сегодня в условиях глобализации и интеграции, сутью которых стало перераспределение политической и экономической власти, в результате чего государство становится важнейшим, но не единственным обладателем власти и суверенитета, национальное государство без опоры на внутренние социальные институты, в числе которых и Церковь, оказывается неустойчивым и неэффективным, не способным самостоятельно отвечать на вызовы времени. Наделение общественных структур национального пространства автономной юрисдикцией на основе их признаваемого правового статуса и в силу этого установление рамочного регулирования жизни гражданского общества определит право, как посредника между государством и обществом, создаст возможность сотрудничества и диалога между ними. В таком понимании право выступает как не функция государства, а как один из значимых регуляторов общественных отношений и фактор социальной стабильности государства.

Необходимо отметить, что данная проблематика долгое время являлась объектом пристального внимания историков и философов, но в гораздо меньшей степени ее исследовали с юридических позиций. Концептуально-правовые обобщения различных тенденций развития политики государств Восточной Европы в сфере взаимоотношений государства и Церкви сделали в своих работах такие известные юристы, как М. Ю. Варьяс, А. М. Величко, А. В. Пчелинцев, О. В. Бреский [4, 5, 13, 3]. Отдельные аспекты соотношения права и религии, церкви и государства также рассматривались С. С. Алексеевым, А. Б. Венгеровым, Г. Н. Мановым, В. С. Нерсесянцом, В. А. Цыпиным, [2, 6, 9, 10, 14].

В научной литературе существует одно из мнений, что положения правовой доктрины заработают в полную силу благодаря признанию юрисдикции общественных структур негосударственной природы, таких как Церковь, общественные и политические организации, территориальные сообщества, предприятия, т.е. всех тех субъектов, которые не могут обойтись в своей деятельности без собственных нормативных систем [3, с. 254].

Политизация всех сфер частной жизни вызывает десоциализацию личности, отчуждение и потерю собственной идентичности граждан. Идентификация гражданина происходит лишь через принадлежность к социальным институтам и при ее утрате связи с такими институтами наступает «гражданская смерть» человека. Как показали франко-российские исследования, проведенные в 1993–1996 гг. [8, с. 49–50], государство в постсоветских обществах практически не ассоциируется с политической властью и организацией, но связывается с такими понятиями, как Родина, сообщество людей. Происходит также срастание понятий государства и права, так как право создается и обеспечивается государством. Граждане должны соблюдать законы потому, что эти законы издает государство, которое выражает и защищает интересы всех. Поэтому несоблюдение права, создаваемого лишь государством, в постсоветском государстве все еще может быть интерпретировано как неподчинение государственной политике [7, с. 150]. Таким образом в советский период не могла идти речь о возможности существования автономных юрисдикций субъектов правоотношений, о партнерах государства.

С точки зрения необходимости создания автономной юрисдикции Церковь нуждается в законе, который определит место Церкви в системе национального воспитания и образования, гражданских, налоговых и других правоотношений, т. е. законе, который бы создавал определенное пространство для Церкви. В ситуации неурегулированности, не

определенности законом этих вопросов создается ситуация, когда право подменяется административными актами государства, а Церковь находится в зависимом положении и лишь встраивается в модель, предложенную государством. Такая ситуация создает условия для манипуляций и превращает и государство, и Церковь в определенный ресурс по отношению друг к другу: государство может рассматривать Церковь как определенный идеологический ресурс, а Церковь государство – как ресурс той силы принуждения, которой Церковь сама не располагает.

Но государство заинтересовано в универсальном законе, который бы относился ко всем религиозным организациям, выделяя их по каким-то определенным критериям и создавал в лице этих религиозных организаций своих партнеров в области культуры, образования, воспитания, семейной политики и т. п., что возможно лишь при наделении их самостоятельной юрисдикцией. Наделяться же автономной юрисдикций смогут только такие организации, которые имеют устойчивы по времени и значимы для данного сообщества. За государством остается право выбора себе таких партнеров. Государству нужны партнеры, а Православной Церкви правовое признание ее особого статуса и роли в обществе в странах Восточной Европы. В этом сходится политика Церкви и государства.

Такой закон положил бы начало деполитизации сферы частной жизни общества – сферы предпринимательства, культуры, науки, религии, образования, семьи и др., оставив за государством прерогативу рамочного и диспозитивного правового регулирования частноправовых отношений. Но на сегодняшний день в странах постсоветского пространства существует только одна – государственная – юрисдикция: только через акт государственной регистрации за субъектами правоотношений признается их статус. Таким образом государство становится, по существу, участником всех возможных в данном обществе правоотношений.

Церковь в постсоветских государствах не стремится к принятию закона, который узаконил бы ее юрисдикцию, а заинтересована в проведении такой государственной политики, которая направлена на контроль за конституционностью реализации прав граждан в области религии, на «ограничение» иных религиозных течений. В ситуации построения закона о религиозных организациях в основном на запрещающих нормах государство создает не партнеров, а группу контролируемых объектов, так как их положение не определено позитивным правом.

Законодательство о религиозных организациях и, в частности, Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (далее – Закон) [1] построено на наследованной от советской эпохи, основанной на признании универсальности государственной юрисдикции. «Именно универсальность государственной юрисдикции влечет за собой индивидуализацию религии, которая в рамках законодательства стран Восточной Европы рассматривается как свобода личности» [3, с. 257–258]. Религиозные организации в этом контексте выступают сообществами, которые формируются личной потребностью человека. Религия определяется Законом Республики Беларусь как «мировоззрение и мироощущение, а также соответствующие им поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в сверхъестественное» (абз.2 ч.1. ст.1 Закона), а религиозная деятельность как «деятельность, направленная на удовлетворение религиозных потребностей верующих» (абз. 11 ч.1 ст.1 Закона). То есть Закон уравнивает по существу религиозность человека и его другие потребности, узаконивая лишь формы удовлетворения потребностей, в частности, регистрируя религиозные организации. Однако существования не только гражданского (внешнего) устава религиозной организации, но и церковного (канонического), делает регистрацию не разрешающим актом, а актом признания автономной юрисдикции. Именно от особенности понимания данной ситуации зависит вся система отношений между государством и Церковью. И в этом кроится парадокс: если Церковь отделяется от государства, что означает ее существование в системе права в качестве корпорации, то и государство отделяется от Церкви и становится особой корпорацией, которая

обозначается термином «светское государство», не отождествляемой с понятиями Родина и страна. «Без автономного существования Церкви как корпорации ситуация приводит к тому, что государство занято исключительно «правами человека» и, как следствие, надзором за «правильной» реализацией этих прав гражданами. Проблемы корпоративного права и локальных нормативных систем в этом случае попросту теряются, становятся производными от индивидуальных прав. Потому и выделение корпораций в качестве самостоятельных субъектов в рамках государственного права оказывается невозможным» [3, с. 267].

Создание норм права на основе абсолютного государственного суверенитета (непозитивного, запрещающего, «контролирующего» права) без определения правовых форм взаимодействия государства с религиозными организациями обусловливает неустойчивость создаваемой правовой системы, оставляя место возможным конфликтам. Так, например, статья 7 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», содержит в себе очень опасный механизм возникновения конфликтов между государством и религиозными организациями. Действие нормы ч. 4. ст. 7 данного закона, гласящей, что «никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей» вступает или может вступать в противоречие как с каноническим правом Русской Православной Церкви, так и с международным правом. Социальная доктрина РПЦ в случаях, когда предписания светского закона идут в разрез с христианской совестью, призывает христиан к гражданскому неповиновению [11, с. 26]. Закон, устанавливающий правовой статус РПЦ, нужен Церкви для определения собственной концепции, не идущей в разрез с правом. Концептуальное согласование наиболее значимых противоречивых интересов Церкви и государства должно отдаваться на откуп субъектам правотворчества и должно быть достигнуто в самом законе. Законом также должна быть предусмотрена и возможность урегулирования возможных конфликтов между государством и Церковью, для чего должны быть предусмотрены механизмы правового компромисса [12, с. 17].

Еще одним доводом в пользу создания автономных и самостоятельных социальных структур является необходимость создания общей для всех граждан системы ценностей. В светском государстве систему ценностей создают моральные ценности, общие для граждан, придерживающихся различных религиозных и мировоззренческих убеждений. Для этого светское государство должно создавать условия для проявления этих ценностей в общественной жизни и последующего выражения их в законодательстве. Такие условия невозможно создать, не придав Церкви и другим религиозным организациям автономный статус.

В ситуации универсальной государственной юрисдикции процесс политизации охватывает практически все социальные отношения, что приводит к ситуации, когда современное государство оказывается неспособным к правовому союзу с социальными институтами по той причине, что оно может обходится без таких союзов, предпочитая организовывать отношения со своими контрагентами не в сфере права, а в сфере администрации и политики. Тотальная политизация неминуемо предопределяет нестабильность общественных процессов. Для Церкви это важно, так как десоциализация личности не способствует существованию устойчивых социальных структур. В этих условиях для поддержания социальной стабильности государство нуждается в существовании государственной идеологии, восполняющей отсутствие органичных социальных связей и процессов (так секуляризация означает неизбежный перевод языка веры на язык идеологии). Однако в сегодняшнем быстроменяющемся мире любая идеология как совокупность незыблемых и неизменных постулатов не способна в силу своей сути оперативно реагировать на все изменения в обществе. Лишь сотрудничество всех субъектов правоотношений национального пространства, действующих как партнеры государства благодаря правовому закреплению их самостоятельного правового статуса и

форм взаимодействия, предоставления им автономной юрисдикции, даст стабильность и устойчивость социальных процессов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. № 2054–XII «О свободе совести и религиозных организациях» // ЭТАЛОН. Законодательство Республики Беларусь / Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2017.*
2. *Алексеев, С. С. Правовое государство – судьба социализма: научно-публицистический очерк / С. С. Алексеев. – М.: Юридическая литература, 1988. – 174 с.*
3. *Бреский, О. От транзитологии к теории Пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа» / О. Бреский, О. Бреская. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 336 с.*
4. *Варьяс, М. Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования / М. Ю. Варьяс // Журнал «Правоведение». – 1995. – № 6. – С. 77.*
5. *Величко, А. М. Философия русской государственности / А. М. Величко. – СПб.: Издательство Юридического института (Санкт-Петербург), 2001. – 336 с.*
6. *Венгеров, А. Теория государства и права / А. Б. Венгеров. – 3-е изд. – М.: Юриспруденция, 2000. – 528 с.*
7. *Давид, Р. Основные правовые системы современности: пер. с фр. В. А. Туманова / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози. – М.: Междунар. отношения, 1999. – 400 с. – 215 с.*
8. *Манов, Г. Н. Признаки государства: новое прочтение / Г. Н. Манов // Политические проблемы теории государства: Сб. ст. М., 1993.*
9. *Нерсесянц, В. С. Право и закон. Из истории правовых учений / В. С. Нерсесянц. – М.: «Наука», 1983. – 366 с.*
10. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2008. – 174 с.*
11. *Парфенов, А. В. Понятие правового компромисса / А. В. Парфенов // Вестник Нижегородской академии МВД России, 2016. – № 3 (35). – С. 14–19.*
12. *Пчелинцев, А. В. Свобода религии и права верующих в современной России / А. В. Пчелинцев; Институт религии и права. – М.: Юриспруденция, 2007. – 386 с.*
13. *Цыпин, В. А. Церковное право / В. А. Цыпин. – 2-е изд. – М.: Изд-во МФТИ, 1996. – 426 с.*

ЦЕННОСТНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПРАВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АКСИОЛОГИИ

Е. В. Перепелица
Национальный центр правовой информатизации Республики Беларусь
Минск, Беларусь
E-mail: perepelinka@gmail.com

Современная правовая действительность стала местом внедрения самых разных, порой конкурирующих между собой ценностей. Мировая практика свидетельствует о том, что в правовое поле оказываются включенными «ценности», явно противоречащие общепринятым нормам морали и нравственности. Так, в законодательстве ряда стран Европейского союза получают легализацию и нормативное закрепление однополые браки, права представителей сексуальных меньшинств, раннее сексуальное просвещение, эвтаназия, проституция. «Нынешняя ситуация в европейских обществах наилучшим образом может быть охарактеризована словом секуляризация. В том числе непреодолимой тенденцией является освобождение от религии вообще и от христианства в частности» [1, с. 7].

Необоснованно считать, что указанные проблемы касаются лишь отдельно взятых стран и не затрагивают национальное право. Будучи правом светского государства, отечественное право является открытым, слабо защищенным от внедрения в него различных ценностных влияний.

Хотя право сегодня исследуется, в том числе и с помощью аксиологии, проблемы секуляризации права, его автономизации от христианских оснований остаются малоизученными. Ценности права анализируются в основном в таком аксиологическом измерении, которое вовсе или почти не связывается с нравственностью христианской, как если бы такой нравственности никогда не существовало или же она не оказала серьезного влияния на процессы становления и развития самого права. Этому способствуют методологические традиции обособления и отчуждения науки и религии, которые впитало в себя правоведение.

Сегодня не принимается во внимание тот факт, что базовые правовые ценности и идеалы (например, свобода, справедливость, равенство и т. д.) имеют своим источником христианство. Христианские ценности были включены в право народов Римской империи в Миланском эдикте. В библейском понимании права «равенство и справедливость не являются автономными от Бога, существующими сами по себе правовыми ценностями» [2, с. 40]. Современные исследователи юридической аксиологии часто склонны не замечать христианских корней права, и не придавать значения ценностным трансформациям самого права.

Мы можем много рассуждать о правовых и конституционных ценностях, последовательно обосновывать выводы об их соответствии нравственности и гуманизму. Но когда остаются незадействованными критерии, выработанные в рамках качественно иной – христианской аксиологии – можем не заметить той постоянно углубляющейся инфляции, которой подвергается само право.

Секуляризация затрагивает в настоящее время в числе прочих – государства с многовековыми христианскими традициями. «Христианское богословие списано со счетов как суеверие, недостойное разумных и образованных людей. С христианской моралью разделались как с репрессивной, основанной на страхе и осознании вины. Подобно тому, как религиозные догмы замещены догмами человеческого разума, на смену религиозным ценностям пришли ценности *человеческие*» [3, с. 70].

При кажущейся приверженности права христианским ценностям в настоящее время происходит неочевидный процесс выхолащивания его христианских оснований.

Современному миру предлагается множество вариантов ценностей и из всех этих вариантов можно выбирать то, что больше подходит в той или иной ситуации. Сегодня ценным считается то, что служит определенным интересам и потребностям. Завтра интересы и потребности поменяются и, соответственно, более предпочтительными станут иные ценности.

Сложность современного этапа секуляризации права состоит в том, что «постулаты христианства отнюдь не отрицаются, они отвергаются *на том основании*, что в них заключена претензия на истинность» [3, с. 17]. Секуляризация проходит под видом демократизации. В современном демократическом государстве имеет место неявное, завуалированное распространение взглядов, противоречащих истинному христианству. Подмену ценностей трудно обнаружить и распознать. «Пункт за пунктом люди легкомысленно сбрасывают со счетов испытанные временем абсолютные нравственные категории. Убийство младенца в утробе матери считалось ужасным, почти неслыханным грехом. Сегодня аборты не просто легальны. Их превратили в добродетель, в конституционное право. Когда-то убийство калек, больных и стариков считалось крайней жестокостью. Сегодня эвтаназия – акт милосердия» [3, с. 14].

Правовые ценности не рассматриваются с позиции учения, являющегося Источником и первоосновой нравственности, а именно таково христианское учение. Право может оставаться самодостаточным даже в попытках обоснования его взаимосвязи с религией, предпринимаемых на уровне гипотез. Ученые, обнаруживающие взаимосвязь между моральными заповедями Христа и идеями основателя классической немецкой философии Канта, одновременно доказывают первичность и непревзойденность кантовских разработок по вопросам права и вторичность и производность заповедей Христа [4, с. 302]. Христианские заповеди, понимаемые лишь в качестве близких к Канту постулатов, мало значимы для аксиологического измерения ценностных трансформаций современного права.

В отличие от христианских ценностей, ценности правовые находятся в динамическом состоянии. С течением времени они могут меняться и пересматриваться. Принимая конституцию и стремясь к реализации конституционных ценностей в своей собственной правовой системе, в каждом случае ценности определяются заново. Однако у самой нравственности был и остается незыблемый, неизменный и неизменяемый Источник. Этим источником является Бог. Нравственность неизменна, и мы можем рассуждать только о степени приближения или удаления от нее.

По мере секуляризации права диапазон используемых в нем критериев нравственной приемлемости и допустимости сужается. Это сужение происходит во многом за счет постепенного исключения из него христианских ценностей.

Применительно к православному христианству аксиология – это раздел богословской этики, один из подразделов христианского этического учения. «В православной морали определяющее место остается за высшими ценностями, входящими в икономию человеческого спасения и предполагающими следование евангельской морали» [5, с. 700]. Эта ценностная система православного богословия. Христианская аксиология статична, незыблема и не подвержена изменениям, ибо ее источником является Бог. Христианские ценности интегрируют в своем содержании заповеди, данные в Нагорной проповеди Иисуса Христа. «Десять заповедей в вере Израиля отчасти представляют собой само понятие Бога. Декалог существует не параллельно с верой, с заветом – из него становится ясно, кто есть Бог, с которым Израиль заключил завет» [6, с. 46, 50]. Творец и Создатель дал своему творению завет, к соблюдению которого призван каждый человек уже только потому, что он называется человеком. Вместе с тем Бог наделил человека свободой. В своем нравственном выборе человек всегда остается свободным, и Бог не вмешивается в эту свободу.

Христианскую нравственную фундируют трансцендентные ценности. Они непреходящи и всегда современны, ибо зиждутся на Божественном Откровении.

«Хранимая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное Откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной» [7, с. 174]. Эти ценности константны, они не зависят от времени и обстоятельств, и даже от того, осознаются ли они в качестве ценностей, обязательных для исполнения или нет, считает ли человек себя свободным от них или – подчиняется им.

Необходим специальный язык для того, чтобы понять, как христианские ценности могут применяться в сегодняшней правовой действительности. Примером транскрипции и переложения этих ценностей на доступный современному человеку язык являются Основы социальной концепции Русской Православной церкви, принятые на архиерейском Соборе 2000 года [8], положения которых получают детализацию и развитие в настоящее время.

Возымеет ли христианская аксиология должное влияние на современное право или же они станет еще более периферийным явлением правовой действительности – ключевой вопрос, решение которого уже нельзя откладывать ни на уровне теории, ни на уровне практики.

В современном открытом мире нравственность нехристианская и антихристианская имеет почти неограниченные возможности утверждения и легитимации наравне с нравственностью христианской. В условиях нарастающей, но далеко не очевидной секуляризации объективной потребностью юридической теории становится повышение нравственной взыскательности к ценностям собственно права.

Необходима разработка и обоснование таких законодательных стратегий, которые способны эффективно и своевременно распознавать ценностные трансформации в праве, предвидеть и с достаточной степенью определенности защитить правовую систему конкретного государства от внедрения в различные структурные элементы данной системы антихристианских идей и представлений, которые с неизбежностью со временем принесут данному государству значительные разрушительные последствия.

Христианская аксиология, имеющая в своей основе незыблемый и неизменный Источник, может оказать оплодотворяющее влияние на правовую аксиологию в плане выстраивания правовой действительности на непоколебимом фундаменте, обеспечивающем самосохранение общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кох, К. Ситуация с христианскими ценностями в Европе / К. Кох // Кафоликия : сб. материалов конф., посвящ. межконфессиональному диалогу. – Минск : Из-во «Четыре четверти». – Вып. 5. – 2013. – С. 5–9.*
2. *Фетисов, Т. Правозащитная миссия Церкви / Т. Фетисов // Церковь и время. – 2015. – № 3. – С. 39 – 57.*
3. *Вейз, Дж. Эдвард. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Эдвард Джин Вейз: WorldWidePrinting. –2002. – 240 с.*
4. *Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху : монография / С. С. Алексеев. – 2-е изд., доп. – М : Норма : ИНФРА-М, 2013. – 448 с.*
5. *Ценности // Богословская антропология. Рус.-правосл. / римско-католич. словарь : издания на рус. и нем. языках ; под. науч. ред. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М. : Паломник; Никея, 2013. – С. 696–702.*
6. *Ратцингер, Й. Церковное учительство – вера – этика / Й. Ратцингер // Принципы христианской этики : пер. с нем. – М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – С. 39–62.*
7. *Бобосов, Е. М. От конфронтации науки и христианства к их диалогу и соработничеству / Е. М. Бобосов // Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений церкви и государства в современных условиях : сб. материалов по итогам междунар. науч. конф., посвящ. 1700-летию Миланского эдикта // Научн. альманах «Кафоликия» / ред.-составитель М.А. Можейко – Минск : «Ковчег», 2015. – С. 173–181.*
8. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] / Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html. – Дата доступа: 09.04.2018.*

ЭВОЛЮЦИЯ ПОДХОДА К СОЦИАЛЬНОЙ ОЦЕНКЕ В КАТОЛИЧЕСКОМ СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ

В. Л. Дудкин
Белорусский государственнный университет
Минск, Беларусь
E-mail: vdudkin@mail.ru

В начале энциклики Sollicitudo Rei Socialis («Забота о социальных вещах») папа Иоанн Павел II заявляет: «Социальная забота Церкви, направленная на подлинное развитие человека и общества, способствующее уважению и превозвышению всех измерений человеческой личности, всегда выражалась самыми разными способами» [7, § 1]. В этом утверждении, во-первых, обнаруживается отражение неизменной заботы Церкви о развитии человека. Такое развитие имеет в своей основе процесс социальных преобразований, который перемещает человеческое сообщество из «менее человечных» социальных условий в условия, признаваемые «более человечными». Этот процесс повышения уровня благосостояния человека должен, по мнению Иоанна Павла II, активно поощрять развитие всех экзистенциальных аспектов личности – политического, культурного, социального, экономического и духовного, что отражает большую часть католической парадигмы социального развития.

Во-вторых, Иоанн Павел II сообщает о том, что забота Церкви характеризуется многоплановостью. Она довольно эффективна, охватывает столетие развития и широко изучалась с богословской и экономической точек зрения. Тем не менее, подходы к изучению и оценке благосостояния людей, особенно выражающие идеологию развития, почти не имеют точек опоры в католическом социальном учении. В предлагаемом докладе мы намерены кратко прокомментировать это учение с точки зрения концепции социального развития. Практически это можно сделать с использованием нескольких аналитических компонентов, включающих способы и средства социальной оценки, предполагаемые социальные изменения, роль ответственности в процессе развития, способы развития и критерии оценки процесса социального развития.

Социальная оценка является ключевым компонентом мышления и практики общественного развития. Преобладающей и первичной техникой или рамками, используемыми в оценке Католической Церковью общества, был и остается «естественный закон». Сформулированный Фомой Аквинским в фундаментальном труде «Сумма теологии» (1266–1273), он берет свое начало в философии стоицизма. Для современного ума термин «закон» обычно ассоциируется с судами, адвокатами и уголовным кодексом. В данном случае, однако, Фома Аквинский подразумевает Церковь и понимает, что закон в конечном итоге будет, конечно, влиять на «юридический закон», но по своей сути совершенно отличается от последнего. Для Церкви такой «естественный закон» означает надлежащие принципы, которые определяют человеческий выбор и действия. В этом свете Фома Аквинский определяет его как «правило и мера действий, в соответствии с которыми человек обязан действовать или воздерживаться от действия» [2, в. 90, p. 1]. Акцент здесь делается не на том, имеет ли место человеческое действие, но при условии, что люди «вынуждены действовать», закон устанавливает, каким образом им следует действовать и как их действия должны оцениваться.

Основным аргументом естественного закона является наличие у человека врожденного чувства того, что есть правильно, и путем рассуждения люди распознают и оценивают это чувство, уразумевают моральные принципы и ценности. Эта способность разума является не трансцендентной, а имманентной. Иными словами, это часть человеческой композиции, а не нечто внешнее по отношению к ней. Она универсальна и не зависит от культуры или географии. И врожденное чувство того, что правильно, и

способность познавать это через разум существуют на протяжении всего человеческого бытия и, по сути, не претерпели изменений. У каждого есть к этому доступ, это направляет выбор и поступки человека: в глубине своей совести человек обнаруживает закон, которым он, может быть, и не связывает себя, но который обязывает его к повиновению. «В глубине своей совести человек открывает закон, который не сам он себе дал, но коему он должен повиноваться, и глас которого, всегда призывающий его любить и творить добро, а зла избегать, отзывается, когда нужно, в его сердце: вот это делай, а вот этого избегай. Ведь в сердце человека – написанный Богом закон, в повиновении которому заключается все его достоинство и по которому он будет судим» [1, § 16].

Связанной с пониманием естественного закона и вытекающей из него является концепция естественного порядка. Как и в случае с естественным законом, основная мысль заключается в том, что существует врожденное представление о правильных отношениях в мире. Это отношения человека к человеку, человека к материальному миру, человека к окружающей среде, человека к животному миру и так далее. Правильность этих отношений имманентна человеческому существованию, является универсальной и фундаментально неизменной.

В центре естественного порядка находится человеческая личность, созданная по образу и подобию Бога. Человек является свободным, рациональным, ответственным и органически целостным существом, чьей задачей является реализация своего призвания в полной мере. Фома Аквинский полагает, что это призвание – «первый принцип» естественного закона: просто «уклоняться от зла и делать добро» [3, в. 79, p. 1].

Примат человека не подразумевает его изолированности. По факту того, что он создан Богом, человек является частью большего, а именно человеческого сообщества. Первым и главным опытом социальной среды для человека является семья. Церковь утверждает, что именно в семье человек изначально понимает человеческие отношения, вступает в них и получает от них пользу. Тем не менее, человеческое сообщество, как бы оно ни было важно, всегда второстепенно по отношению к человеку и служит ему в реализации его человеческого призвания. Человек, с другой стороны, независимо от своей свободы действий несет ответственность за то, чтобы эти его действия каким-то образом сообразовывались с общим благом.

В естественном законе и естественном порядке благосостояние рассматривается с двух основных точек зрения: личности и общества. Эти две точки зрения не исключают друг друга, но составляют единое целое, являясь взаимодополняющими и неразрывно связанными. Человеку должна быть гарантирована свобода поступков, «чтобы он действовал по сознательному и свободному выбору, то есть лично, движимый и побуждаемый изнутри» [1, § 17].Это подразумевает право на плоды собственного труда и равный доступ к ресурсам своей страны и в конечном счете к мировым ресурсам, что позволяет человеку обеспечить средствами к существованию себя, прокормить свою семью и по возможности «действительно помочь общему благу» [5, § 34], рассматривая свой труд «как некое средство, благодаря которому умножается общее благо, созидаемое им вместе со своими соотечественниками» [6, § 10]. Общественным благополучием считается состояние социального мира и согласия. Такой мир – это «спокойствие, вызванное порядком», для достижения которого социальные отношения подчиняются индивидуальным правам и обязанностям индивида, «которые прямо и непосредственно проистекают из самой его природы» [4, § 5].

В своей социальной оценке Католическая Церковь уже более ста лет использует эти основополагающие принципы и идеи: от естественного закона до изучения и измерения социального и индивидуального благополучия. Эта методика в первую очередь дедуктивна, для оценки индивидуальных и социальных отношений и действий человека она использует разум и абсолютные категории, редко полагаясь на эмпирические или позитивистские методы, или данные. Таким образом, можно сказать, что Церковь, используя для социальной оценки естественный закон, начинает с идеального принципа и заканчивает им

же, характеризуя то, что она наблюдает, как некую промежуточную современную вселенскую ситуацию.

Несмотря на то что естественный закон преобладает в социальной мысли Католической Церкви, после Второго Ватиканского собора в середине шестидесятых годов наблюдалась тенденция к отходу от подобной узкой и статичной методологии. Этот сдвиг характеризовался прежде всего пониманием того, что Бог «говорит» через человеческую историю, а также через «знамения времени», что означает, что при анализе социальных и индивидуальных отношений Церковь ведет диалог с человеческим опытом, а не только с философскими идеалами, переходя от дедукции к более индуктивным методикам.

Подобные сдвиги приветствовались, особенно в связи с оценкой социальных ситуации с учетом человеческого опыта, однако повсеместное влияние философии естественного закона продолжает играть основополагающую роль в социальном учении Католической Церкви. Папа Иоанн Павел II, описывая анализ социальных ситуаций с точки зрения «христианской антропологии», утверждает, что источник этой антропологии исходит из истины как богооткровенной, так и естественной [5, § 29].

Преимущество подхода к социальной оценке с точки зрения естественного закона заложено в том, что можно назвать и самой большой его слабостью: в идеалах. При использовании аргументов естественного закона Католическая Церковь утверждает, что существует основная истина или истины, относящиеся к человеческому существованию, причем эти истины (идеалы) универсальны и, в силу божественного происхождения, вечны. Как таковые, эти истины порождают принципы, которые и становятся критерием оценки человеческих поступков или бездействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Пастырская конституция о Церкви в современном мире Gaudium et Spes («Радость и надежда»). Утверждена папой Павлом VI 7 декабря 1965 года // Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 1998 г. – 589 с.*
2. *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 90–114 / Фома Аквинский. – К.: Ника-Центр, 2010. – 432 с.*
3. *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 47–122 / Фома Аквинский. – К.: Ника-Центр, 2013. – 832 с.*
4. *Энциклика папы Иоанна XXIII Pacem in terris («Мир на земле»). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://agnuz.info/app/webroot/library/ 222/10. – Дата доступа: 15.03.2018.*
5. *Энциклика папы Иоанна Павла II Centesimus annus («Сотый год»). – М.: НО Издательство Францисканцев, 2010.*
6. *Энциклика папы Иоанна Павла II Laborem exercens («Совершая труд») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.claret.ru/laborem.html. – Дата доступа: 15.03.2018.*
7. *Энциклика папы Иоанна Павла II Sollicitudo rei socialis («Забота о социальных вещах») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_ 30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. – Дата доступа: 15.03.2018.*

THE ORTHODOX CHRISTIANS IN A PLURALISTIC SOCIETY OF INDIA

C. M. Thomas
St. Thomas Orthodox Theological Seminary
Malankara, India
E-mail: cincymariyammathomas@gmail.com

Introduction

When speaking of Orthodox Christianity the whole world talks about the Eastern Orthodox or the Greek Orthodox or the Orthodoxy in general many a times they give stress on the Orthodox faith been kept alive from the Roman Christianity and forget the other side of this the Oriental Orthodox churches, which is kept as a heretical group by the others due to the misinterpretation of the theological terms in the early centuries of Christendom. But due to present era of connectedness many efforts are taken to bridge those gaps. Praying for the guidance of Christ for those efforts to be fruitful, and to build and spread the true faith of Christ which was handed to the world through Apostles, here is a paper on one of the ancient Orthodox Christian community of the world, known now as Malankara/Indian Orthodox Church. Though small in number, the St. Thomas Christians are one of the oldest Christian communities of the world. The very name "St.Thomas Christians" connotes a tradition lived by those Christians who claim to be the descendants of the converts made by St.Thomas the Apostle. They are also called the Nasranis. This paper is an effort to understand about St. Thomas Tradition in India.

2.Who Are St. Thomas Christians

The St. Thomas Christians are those who trace their ancestral history towards being directly converted by St. Thomas the apostle when he landed in India in the year AD 52. Hence they are directly the disciples of the apostle Thomas who in turn was a disciple of 'Jesus of Nazareth', therefore one of the reasons of them being called Nasrani. The tradition of Christ's Apostle doing missionary work in India which can be seen in many of the writings of ancient church fathers like Origen (185–230–254 AD), Gregory of Nazianzen (329–390AD), Hymns of Ephraim (306–373) and many more are the principal formative element of the identity of a large and flourishing community. And inversely; the living community still flourishing here is the greatest proof of the evangelical acts of Christ's disciple St. Thomas in India. The community was historically united in leadership and liturgy, and was undifferentiated in many ways with the Hindu brethren they were living with, but later due to many foreign migrations and invasions it has been split into several different church denominations and traditions. Today many Christian denomination claim to be the descendants of this, but having different jurisdiction and hierarchical systems like those joined with the Roman/Latin Church, those joined the Western missionaries and the Protestant, and the group who struggled a lot to keep its ancient identity and faith as it was handed over known presently as Malankara[1] /Indian Orthodox Syrian[2] Church which is one among the six Oriental Orthodox Churches.

3.Evidences And Sources Of St. Thomas Tradition

At present there is no way to scientifically prove or disprove this tradition. One thing is certain that ever since the discovery of, the land and sea routes from the Mediterranean via the Persian Gulf to India, there were indeed intense contacts between these areas, from ages unknown. Many Roman coins of the first century AD have being unearthed in southern India. Even though there are many views for and against the visit of St. Thomas to India, there were many unique evidences to support his arrival and the beginning of Christianity in India. Few of them are –

3.1. Trade Relations between Roman Empire and India

[1] Maliankara is the ancient name of the place where St.Thomas first landed.
[2] Due to its long time connection with Persia and Antioch it also took many Syriac traditions with it.

The various sources which describes the trade relation between Roman empire and India in the first century AD can be seen in the references by Strabo[1],Pliny[2],or in short various historical evidences about the visit of St.Thomas in India can be seen in the book "History of Christianity in India :Source materials [5] , which is a collection of almost all the available sources scattered throughout world writings.

3.1. Acta Thoma / Acts of Thomas

"The earliest account we have of St. Thomas's missionary work is in the Acts of St. Thomas, a popular one, probably written in Syriac in the fourth century and later translated into Greek, Latin , Ethiopic and Armenian" [2]. This book gives valuable information about the missionary activities of St. Thomas in India especially in the Parthian region. The Acts of St.Thomas describes the story of the Apostles dividing the regions of the world by lot and St.Thomas got India as his field. Then with Lords intervention he was sent to India with Abbanes, a merchant searching for an architect to construct a new palace for King Gundaphorus of India. the King and his brother got converted to Christianity. Acta Thoma even mentions about the appointment of ministers by St.Thomas in the early Indian church. Before his death, however, Thomas was able to ordain a presbyter and a deacon to organize and consolidate the Church [2].

3.2 St.Thomas Tradition Of Malankara / South Kerala

As against the Western tradition, there is the Indian tradition passed through words and records. According to the Indian tradition, St.Thomas came by sea, and first landed at Cranganore about the year A.D. 52 [4, p. 29]. According to this tradition he established 7 churches and converted many families to Christianity. He attained martyrdom at Little Mount and was buried at Mylapore.

3.3. Thoma Parvam / Ramban Pattukal

The first account of the Malankara tradition which was passed orally were contained in songs sung on socio-religious occasions. This is called the Thoma Parvam or Thomas's song and describes the coming of the way of the Son of God to Kerala. According to it St.Thomas reached Malankara and converted many local people, Jews and even the king. He built churches, appointed teachers and gave the gifts of Holy Spirit. It even describes the ordination of a priest Keppa from the royal family and his appointment as the successor of St.Thomas the apostle. It even gives descriptions about the death of St.Thomas at Mylapore. "The song is said to have been composed for use in the church of Niranam by Thomas Ramban in 1601, who claimed to base it on a prose account handed down for forty – eight generations from his ancestor Maliyekkal Thoma Ramban" [2, p. 49–54].

3.4. Margamkali Song

The best known expression of the local tradition is the Margamkali song, which was composed and sung for the first time in 1732. It was written to accompany a dance depicting in dramatic form the foundation of the Malabar church". The content of Margamkali song is another version of North Indian tradition about the visit of St.Thomas. "According to this story St. Thomas died on 21 December . It seems that these forms of the tradition depends on the Acts modified by local Christian traditions of the foundation of particular churches and legendary stories of Hindu holy men" [2].

3.5. Veeradiyan Paattukal

It is another source which describes the work of St.Thomas in India. This song is recited by Hindu singers called Veeradiyans or Panars at various ceremonies. So it is called Veeradiyan Paattu[3].

4. Legacies from Indian Religion–

Nasranis and Hindus maintained their individuality in Kerala aware of and accepting similarities and differences. Boundaries between Christians and Hindus are blurred in some

[1] Strabo lived during the time of Auhustus, and makes reference of trade in AD 5. And can be seen in the account of J.W.McCrindle, Ancient India as described in Classical Literature,p.98.

[2] His reference can be found in the The Periplus of the Erythraean Sea .p.232.

[3] The term 'Pattu' means songs in Malayalam language (the language spoken in the Kerala state of India).

cultural sphere. The Liturgy of the St. Thomas Christian has taken the life situation seriously, as they were more concerned about community life along with the spiritual life. Thus one can find many of the Christian faith practices keeping up very close to the practices of the Indian culture [1, p. 19]. The characteristic note of their social life was that though Christian in faith, they remained attached to the Indian mode of lifestyle, in the sense that they continued to follow the social customs, diet, ritual purity, etc. as were prescribed to the particular class to which they belonged in the Indian scale [1, p. 127].

4.1. Social Life And Status Of The St. Thomas Christians

St. Thomas Christians later came to be known as the Syrian Christians were a highly occupational and geographical group, whose main occupation were in Agriculture, Commerce and Military Service. As the historical tradition goes back the majority of the converted people to be the Brahmins and other high class people, (but it has to be noted that it may not just the so called high class got converted when the household got converted it includes also the servants also who got converted) the ability and usefulness of the first Christian groups were recognized not only by the grant of land by local rajas/kings but by the grant of concessions and privileges recorded on copper plates. They were given charge of the collection of revenue for the rajas/kings in certain places. They controlled the lucrative pepper trade industry and in Quilon and other ports acted as brokers and port revenue officers. They were very expert huntsmen, soldiers and therefore were held in much estimation by the rulers. A native prince was respected or feared by his neighbours according to the number of the Syrians in his dominion [3, p. 55].

In the fourteenth century, Marignolli found that they were in charge of the public weighing office in the Quilon Customs.The ruler of Venad (Travancore) granted Syrian Christians seventy-two rights and privileges usually granted only to high dignitaries, including exemption from import duties, sales tax and the slave tax. A copper plate grant dated AD 849 [5, p.10] further enhanced the rights and privileges of Nasranis. Marthanda Varma reported to have recruited several thousand Syrian Christians in to his army during his campaign of conquest in North Travancore. In Cochin Syrian Christian prelates participated in the installation ceremonies of rulers.

Although the names were given from the bible there were typical kerala forms of names used and a local character were as prefix or suffix like Chacko for Jacob, Cherian for Zechariah, suffixes like Mariya- amma, Anna-amma, prefixes like Kochu- Mariyam, Kuju Chacko etc [5, p. 44]. Christians were also given some honorific titles. “Taragan” is a word derived from the word for tariff. “Panikkar” denotes proficiency in military training. The most common name of the Christians were Nasrani Mappila’s.

4.2. Socio- Religious Life of St.Thomas Christians

Many of the ceremonies which can be still seen preserved among the Syrian Christians are those which they had received and had been practicing from the society they lived. Some of the adaptations which distinctively shows this is the marriage, where the practice of tying thali[1] or minnu with the marked difference from those of the hindus was the cross on the beads and giving of Mantrakodi[2], the way of celebrations of Feasts etc are the area where the Indian church had adapted some Hindu modes. If one study the characteristic customs and practices of the Hindu community namely dress, names, ornaments, food and drink habits, socio religious ceremonies, art and architecture, one can find all these customs were observed with only slight variations by the St.Thomas Christians added with a Christian meaning.

Immediately after a Child was born, a priest or male relative would whisper in the child’s ear ‘Maron Yesu Mishiha’ (Jesus Christ is Lord) and the child would be fed with few drops of honey in which a little gold had been rubbed, which is the practice seen in the Hindu people too[3].

[1] ‘Thali or minnu’ is a small gold banyan leaf shaped pendant with a cross at its back with small beads.

[2]Manthrakodi(literally meaning blessed new cloth) is the special name given to the traditional dress saari which the bride is given by the groom

[3] This practice also find a similarity with the early church of giving milk and honey to the newly baptized. James Aerthayil, The Spiritual Heritage of The St. Thomas Christians, (Bangalore: Dharmaram Publications,2001),43

The Christians also observed with appropriate adaptations the Indian religious rituals like anna-prasana (giving food to a baby for the first time), vidya- arambha (the first act of writing and entering into the world of knowledge by a baby), milk boiling ceremony that take place during the blessing of a newly built house etc in a prayerful atmosphere. The churches were built according to the Indian architecture and adorned with Indian symbols and artistic works, very much similar to the Indian culture except for the Cross built over it. The mode of worship, the use of oil lamps (nilavillakku), the way of standing , sitting in the church, and many other such practices had made the St.Thomas Christians appear a well inculturated Christian community in India.

Though Syrian rites were followed for the burial of the dead, the local customs like Srada (ceremonial remembrance of the departed) when an immediate family member is dead, the family was considered under mourning until a special feast called Pulakkuli was given, which took place a few days after the funeral, usually ten days as with Namputhiris[1], a feast is also given on the anniversary of the dead called chatham where alms and food is given to the poor and the needy people, can also be found in the Syrian Christians [3, p. 49].

In some areas the ties with Hindus and Nasranis were reciprocal each taking part and having roles at both Hindu and Christian festivals. In some areas Christian Churches and Hindu temples were constructed on virtually adjoining sites. St. Thomas Christians were given the right to access temples and sacred territory. Some prominent Nasranis were patron and sponsors at temple festivals. Even today traditional drums and arch decorations and ornamental umbrella are part of the church celebrations. Because of the harmonically co existence of religions in Kerala this became quite popular with other communities also. They also acted as pollution neutralizers.

5. Traditions And Rituals Among The Saint Thomas Christians From Jewish And Other Neighbouring Countries

1. The symbol of the Nasranis is the Persian cross, also called as Mar Thoma Sleeba in Malayalam. It is not very clear from which century onward this cross was in use. According to J Raulin, up to 16th century, the St. Thomas Christians did not use any other image except the Saint Thomas Cross in their Churches.

2. Covering their heads while in worship. This is a tradition among the Jewish descendents of Abrahamic religion as well as among all the Indian religions (Hinduism, Jainism, sikhism). This is observed by the entire Nasrani women until this day.

3. Their ritual services (liturgy) was and still is called the Qurbana (also spelled Kurbana), which is derived from the Hebrew Korban, meaning “Sacrifice”. The Nasrani Qurbana used to be sung in the Suryani (Syriac) language. Until 1970s most of the churches followed Syriac liturgy.

4. Most of the Nasrani’s even today use Biblical names like Jews. Biblical names along with Greek, Armenian, Syrian names are the popular names in Nasrani Community through out existence. They prefix and suffix Kerala names to these traditional names. The naming convention is also seen among the Sephardic Jews[2], whose customs may have been imbibed by the Syrian Christians in Kerala.

6. Evaluating the St.Thomas Tradition

By looking at the St.Thomas Tradition it is very clear that how well they adapted themselves to the culture and of the place with a new faith given to them by the Apostle of Christ St.Thomas. The privileges they got was result of their life they had shown with the Love and respect to Christ as well as to their fellow human neighbour as even though it was the social custom in which the society was divided into high class and low class but its evident that the so called low class people of the time were more comfortable to work under the Christian converted nasranis due to their different approaches mixed with love and care. This indigenous character of the St. Thomas Christians should have given it a vital spiritual significance, namely an inner joy arising from the

[1] Namputhiri or the Nambudiri Brahmins, also transliterated Namboothiri, are Hindu Brahmins from the Indian state of Kerala. As the traditional feudal elite, Nambudiris owned a large portion of the land in the region of Malabar until the Kerala Land Reforms starting in 1957

[2] Sephardic jews means those Jews who were expelled from Spain.The word Sephardim comes from the Hebrew word for Spain, Sepharad.

faith in Christ, while serving their neighbour being in cultured with them while keeping the Christian principle this must be the reason they had got many privileges from the rulers as well as acceptance within the Hindu brethren. But this people had went through many struggles and had been under many foreign Christian domination over many centuries who tried to westernize them and bring forth their culture among these Indian Christians and in which they were much successful, as a result of which presently other religious groups find Christianity as a foreign religion full of colonized and western thoughts. Malankara/Indian Orthodox has till now kept its original tradition both in culture and faith defied and is still its struggle is going on.

Conclusion

"One of man's most basic rights is his right to his own national distinctiveness and culture" [3, p. 41]. A spiritual life totally ignoring a socio-cultural environment cannot be imagined. Since man lives in a society, inevitably, his spiritual life acquires a social and cultural dimension. The St.Thomas Christians now known as Malankara/Indian Orthodox Syrian Church life never experienced Christ and His gospel as foreign and deculturalizing factors but only as vigorous forces perfecting their being and existence, their culture , social and linguistic milieu and thus they were able to project the same to the society in which they lived, which is missing in many of the newly formed Christian groups. Thus, this can be taken as example of living an Orthodox Christian faith in a pluralistic society. These living traditions is still followed by them, but many a time the colonized protestant and catholic lifestyle, theology are seen dominating and taking place the minds of people of those who are unaware of these ancient true faith and thus this is one of the real struggle the Orthodox Christians are facing a midst of the numerous other religions of India. Still believing and hoping that the true faith can be kept uncorrupted in the coming eras too as it was kept all through these centuries with the help and working of Holy Spirit.

BIBLIOGRAPHY

1. *Bosco Puthur, ed. The Life and Nature of St. Thomas Christian Church in the Pre- Diamper Period, Kochi: LRC publications, 2000.*
2. *Brown, L. W. The Indian Christians of St. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press.*
3. *Aerthayil, James. The Spiritual Heritage of The St. Thomas Christians. Bangalore: Dharmaram Publications, 2001.*
4. *Mundadan, A. M. History of Christianity in India, Vol. 1. Bangalore: Theological Publications in India, 1984.*
5. *Kuriakose, M. K. comp. , History of Christianity in India: Source Materials. Delhi ISPCK : Senate of Sermpore, 2011.*

ЗАГАДКИ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕМАТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА НИКОЛАЯ ПЛИССКОГО

Т. В. Струкова
Орловский государственный институт культуры
Орёл, Россия
E-mail: tatam08@rambler.ru

Вторая половина XIX века традиционно определяется исследователями как период расцвета реализма в русской литературе. Данное художественное направление определило содержание произведений самых разных жанров, в том числе и стихотворных загадок, предметом иносказательного описания в которых становятся общественно-исторические и политические события, а также бытовые реалии, характерные для этого периода российской действительности.

И здесь отдельно следует сказать о художественной специфике загадок Николая Плиского, отличительной особенностью которых является присутствие в них культурно-исторического контекста, служащего неотъемлемым средством экспликации закодированного смысла. Свои загадки поэта адресует современникам, людям, живущим в эпоху преобразований и реформ в различных сферах жизни: социальной, экономической, политической.

Наряду с конкретно-исторической тематикой в его загадках находит воплощение универсальная проблематика, что также было обусловлено тенденциями эпохи. В загадках Плисского репрезентирована когнитивная картина мира, характерная для русского общества в период распространения философии позитивизма. Как известно, русских мыслителей в позитивизме привлекало, прежде всего, авторитетное значение метода научного познания, которое считалось единственным способом обретения подлинных (достоверных) знаний. Общественный прогресс понимался позитивистами как переход от теологического к метафизическому и затем к особому – позитивному мышлению, которое позволит реформировать и гражданское общество по строго научным законам. Согласно взглядам теоретика позивистской идеологии О. Конта, стремиться к познанию сущностей бессмысленно, поэтому изучать нужно только то, что можно постичь органами чувств.

Следствием распространения позитивистского учения в России стало отрицание постулатов православной этики, поскольку религиозное учение, в основе которого лежит принцип абсолютной веры, оказывается абсолютно несовместимым с разумом, которым оперирует наука.

Объектом имплицитного описания в загадках Плисского становятся категории православной этики (добродетель, совесть, душа, вечность, вера, надежда, любовь, Царствие Небесное и др.), которые осмысляются им в полном соответствии с христианским вероучением как общечеловеческие духовные ценности. Он утверждает их незыблемость и универсальность, вступая в своеобразную полемику со своими современниками, отрицающими религиозно-нравственные ценности:

Меня иные ненавидят,
Досадуют, коль слышат, видят;
Но все ж наверное за то
Не презирал меня никто.
Все признают меня прекрасной,
И даже было бы напрасно
Когда восстал бы целый свет
Против меня; хотя и нет –

Богатств, почета у меня,
Все ж без того могуча я [6, с. 116].

С точки зрения автора, добродетель – это бесценное благо, дарующее человеку возможность приближения к Богу и к вечности. Для репрезентации имплицитного феномена Плисский использует эмоционально-оценочные эпитеты, придающие энигматическому тексту глубокий религиозный смысл: «признают меня *прекрасной*», «*могуча* я». И это вполне закономерно, поскольку в системе христианских ценностей добродетель занимает одно из центральных мест. Добродетель в православной традиции определяется как «нравственная доблесть и красота», которые «способны всякого человека восхищать и привлекать» и к которым «нужно стремиться ради достоинства своего существования и восхождения к идеальной норме бытия и нравственному богоуподоблению» [1]. Поэт однозначно утверждает, что добродетель всегда останется приоритетным достоинством человека, даже тогда, когда многие люди утратили духовные ориентиры и религиозную веру: «И даже было бы напрасно,// Когда восстал бы целый свет// Против меня…»

К художественным особенностям загадки следует отнести предельную завуалированность описания, отсутствие в ней указаний на дифференциальные признаки или свойства имплицитного феномена. Эмоционально-оценочные эпитеты, используемые автором, соотносятся не только с категорией добродетели, но и, например, с категорией веры. Отсутствие семантических маркеров, способствующих узнаванию художественного образа, свидетельствует о назидательной направленности поэтической загадки. Испытание догадливости и сообразительности как бы отходит на второй план, уступая место морализаторству и размышлениям автора о необходимости достижения каждым человеком нравственного совершенства.

В другой загадке Н. Плисский обращается к изображению трех основополагающих христианских добродетелей: веры, надежды и любви. В отличие от предыдущей загадки в интерпретационное поле автором введена когнитивная метафора «три сестры», которая указывает на троичность репрезентируемых феноменов. Тем самым поэт отсылает читателей к сюжету житийной литературы, повествующей о страданиях святых великомучениц Веры, Надежды и Любви, а также матери их Софии, пострадавших за свою несокрушимую веру во Христа. Апеллируя к прецедентным образам, Плисский стремится донести до читателей мысль о необходимости следования христианским заповедям, что дарует человеку счастье жизни вечной:

Нас три сестры, несчастлив тот,
Кто хоть одной из нас лишен:
Он утешенья не найдет,
Когда страдает сильно он.
Одна из нас других важней,
Без них она и не бывает,
Она для всех почти людей
Путь к блаженству облегчает [6, с. 118].

Стараясь привлечь внимание читателей, поэт утверждает, что первая из упоминаемых им добродетелей, вера, является основополагающей, поскольку она наполняет наше существование смыслом и содержанием. Другая добродетель, надежда, помогает человеку справиться с трудностями и испытаниями, выпадающими ему на жизненном пути, позволяет преодолеть все тяготы и невзгоды. Согласно христианскому учению, надежда – это «упование на то, что Творец слышит Свое творение, что жизнь творения для Него ценна, и что молитвы, возносимые человеком, не остаются пустым звуком для Неба» [5]. Именно надежда дает верующему человеку новые силы для духовного восхождения и совершенствования. Третья из добродетелей, любовь, считается наивысшей из всех христианских добродетелей, поскольку «сам Бог есть Любовь». Обретение любви к Богу и

к ближнему своему считается «самой верхней ступенькой духовного совершенства, и человек, который возрастает в этой добродетели, уподобляется самому Творцу» [5].

Утверждая мысль о незыблемлости христианских ценностей и добродетелей, Плисский активно использует прием инверсии: «*несчастлив* тот»; «*утешенья* не найдет»; «страдает *сильно*»; «*путь к блаженству* облегчает». Делая смысловой и интонационный акцент на словах «блаженство» и «утешение», автор декларирует свою убежденность в необходимости обретения человеком христианских добродетелей, поскольку они способны преобразить как земной путь человека, так и даровать ему возможность жизни вечной, т.е. блаженство. Категория блаженства занимает ключевое место в христианском учении о счастье. Нагорная проповедь Христа, включающая «десять заповедей блаженства», представляет собой не просто перечень христианских добродетелей или правил. В ней передан «конкретный путь, который проходит каждый человек, становясь христианином». Каждая последующая заповедь логически вытекает из предыдущей и служит основой для последующей, то есть является «более высокой ступенью постижения Христа». Иными словами, заповеди блаженства – это «лестница христианина» [3].

В загадке Плисского воображаемое движение человека по так называемой «лестнице» передано при помощи использования приема градации, репрезентирующего путь от страданий к утешению и затем к блаженству. Очевидно, что поэт размышляет о необходимости духовно-нравственного совершенствования каждого человека, дорогу к которому открывают христианские добродетели и заповеди «блаженства».

В этико-философской системе взглядов поэта особое место занимает категория совести, которую он определяет как проявление духовности человека, как способность различать добро и зло. В одной из загадок он однозначно утверждает, что утрата чувства совести влечет за собой потерю человеком духовной свободы:

Дороже жизни я иным,
Но, к сожалению, другим
Я только лишь смешна бываю,
Хотя в себе я заключаю
Добра и истины идеи.
Одни преступники, злодеи
Меня чуждаются всегда:
Я мучила их иногда [6, с. 172].

Вместе с тем автор убежден в том, что укоры и угрызения совести неизбежны даже для людей, вставших на путь греха и порочных деяний. И это в полной мере соответствует православному вероучению, которое утверждает, что любой грех, «не очищенный покаянием, оставляет вредное впечатление на совести», а «постоянная и произвольная греховная жизнь как бы умерщвляет ее». При этом «умертвить совесть – невозможно», «она будет сопровождать человека до страшного суда Христова: там обличит ослушника своего [7].

Антитетичная композиция энигматического текста передает специфику восприятия этой нравственной категории людьми верующими и людьми, утратившими духовный смысл бытия. По мысли поэта, для православного человека совесть бесценна: «Дороже жизни я иным». И обусловлено это тем, что совесть является «голосом Божиим или *гласом духа человеческого, просвещаемого Святым Духом Божьим» [4]***.** Напротив, люди, отвергнувшие закон Божий, либо отрицают существование этого природного свойства человеческой природы, либо тяготятся им, заглушая в себе редкие проявления внутреннего голоса: «Одни преступники, злодеи// Меня чуждаются всегда».

Завершает этико-философский энигматический корпус Плисского загадка о душе, которая также трактуется им в полном соответствии с христианским вероучением как бестелесная, бессмертная сущность:

Дар величайший Божества
У всех людей бываю я.

Разнообразна я, как люди;
Источник жизни я повсюду,
Как птичка в клетке я сижу,
И этой клетке я служу,
Или же служит мне она,
Пока к тому еще годна.
Всегда ее переживаю
И на свободу улетаю [6, с. 119].

Используя прием перифрастической номинации концепта (душа репрезентирована как «дар величайший божества») поэт почти дословно повторяет содержание проповедей отцов церкви, которые утверждают, что душа – это «бесценный дар Божий», полученный от Бога исключительно «по любви Его к людям» [2]. Особое значение в тексте загадки приобретает мотив свободы, интерпретированный автором в контексте богословского учения, утверждающего, что каждый человек изначально наделен «свободной волей». Ему дана врожденная способность различать добро и зло. Человек, творящий добро и живущий по христианским законам, приближается к духовному совершенству. Именно «свобода духа» позволяет обрести «внутренний благодатный мир Божий» [2]. В связи с этим конечность земного пути человека осмысляется Плисским как возможность обретения жизни вечной: «И на свободу улетаю». Показательно в этом отношении использование приема сравнения, служащего способом вторичной номинации имплицитного феномена. Именно образ птицы в клетке выступает своеобразным семантическим маркером, позволяющим донести до читателей мысль о бренности и скоротечности земной жизни, поскольку истинную свободу человеческой душе дарует вечность.

Таким образом, к художественным особенностям загадок Николая Плисского следует отнести, прежде всего, их назидательную направленность. Автор стремится донести до читателей мысль о незыблемости христианских ценностей, таких как вера, надежда, любовь, добродетель, совесть, свобода и др.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Архимандрит Платон (Игумнов) Православное нравственное богословие. Электронный ресурс https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/pravoslavnoe-nravstvennoe-bogoslovie-igumnov/*
2. *Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) Размышления о бессмертной душе // Азбука веры. Православная библиотека. Режим доступа https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Krestjankin/razmyshlenija-o-bessmertnoj-dushe/#0_5*
3. *Бахтин М. Счастье и блаженство в свете христианской антропологии// Азбука веры. Православная библиотека. Режим доступа https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/schaste-i-blazhenstvo-v-svete-hristianskoj-antropologii/#0_16*
4. *Епископ Александр (Милеант) Природа совести // Азбука веры. Православная библиотека. https://azbyka.ru/sovest#sovest.*
5. *Моисеенков А. Вера, надежда, любовь…// Православный журнал «Фома». Режим доступа https://foma.ru/fides-spes-caritas.html*
6. *Плисский Н. Загадки. Кременчуг, 1874.*
7. *Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1 //Азбука веры. Православная библиотека. Режим доступа https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/tom1_asketicheskie_opyty/40#note406.*

ПРОБЛЕМЫ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ И ОКОРМЛЕНИЯ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ

М. Р. Арпентьева
Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского
Калуга, Россия
E-mail: mariam_rav@mail.r

Социальное служение церкви – служение, направленное на помощь обществу и человеку в решении проблем его повседневной, в том числе цифровой жизни. Среди этих проблем особенно выделяются проблемы цифровой беспризорности и цифровой зависимости, а также тесно связанные с ними проблемы цифровой преступности, вплоть до кибербуллинга и кибертерроризма. Пастырское служение и окормление в Интернете имеет простую цель – распространить Слово Бога там, где есть жизнь и где она подвергается особенно сильным угрозам. К таков мы относим угрозы цифровой беспризорности и цифровой зависимости.

Пастырское служение (pastoral ministry) – осуществление заботы и надзора за группой христианских верующих, данное понятие применяется для обозначения служения вселенской церкви в целом и, в специфических контекстах, для обозначения служения церковных конгрегации, управляемых пастором. Духовное окормление – пастырское попечение о спасении, заключающееся в духовном наставничестве и молитве. За окормлением по вопросам жизни, жизненным проблемам верующий православный народ обращается в монастыри, к людям, пребывающим в глубокой вере. Таким окормителем может быть и личный духовник, и другой служитель церкви, старец, пользующийся авторитетом за свои высокие духовно-нравственные качества личности. Смысл понятия «окормлять» складывается из двух понятий: вести, направлять и беречь, т. е. помещать в укромное место, они в старославянском языке были объединены в понятия «окормления». Это – наставление духовного лица мирянину, ведение его духовным путем, путевождение, управление его духовным и мирским путем, особая форма пастырского служения, заключающаяся как в смиренном учительском действии пастыря, так и в содействующем ему действии благодати Божией: «...любите друг друга... как возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего вовек» (1 Петра 1: 22–23). «Существенный Деятель в пастырском служении – Дух Святый, а пастырь лишь посредник излияния благодати на верующих», – отмечает В. Д. Милов [6]. Суть пастырства выражена посредничеством не человеческим, а благодатным: «Если кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Римлянам, 8, 9). «Мысль о Божественном, благодатном посредничестве пастырей апостол Павел защищает в первых четырех главах Первого послания к Коринфянам против ложного взгляда некоторых коринфских христиан, привязывающихся к человеческим преимуществам своих духовных отцов. В связи с этим сущность пастырского служения Господа наиболее правильно усматривать в благодатном посредничестве (Ин. 10; 1 Петра 2: 25; 1 Петра 5: 4; Евр. 13, 20). О продолжателях Своего служения – Апостолах и их преемниках, пастырях, Спаситель говорил так: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20:21). По выражению апостола Павла, пастыри – соработники, споспешники, слуги Христовы, посланники Божии, от имени Христова, то есть те же посредники и продолжатели дела Христова (1 Кор. 3, 9–10; 4, 1–2, 9; 2 Кор. 5, 20): «Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам (Апостолам) служение примирения…». Окормление помогает людям справляться с трудностями, жить в их и выходить из них достойно: «волны мук преплывше окормлением слова, всехвальнии Христовы страдальцы» – одолевшие волны мучений под кормчим управлением Слова, всеславные Христовы мученики (Глас 5, среда, утреня, канон 1, 1–4) [12, с. 226].

Очевидно и вполне понятно, что священник как пастырь, настоятель выступает в роли не только и не столько проповедника, но духовного отца, заботящегося о своих духовных детях и о тех, кто пока не нашел себя в повседневной жизни и/или в жизни Церкви. Современная повседневная жизнь, и особенно та ее часть, которая протекает в Интернете, с его минимумом правовых и полным отсутствием нравственных регуляторов, жизнь отчужденная, нравственно обедненная и бессмысленная, стяжающая мирские богатства делает человека тем, что можно назвать «цифровым беспризорником». Цифровой беспризорник психологически и иногда физически лишен семьи – у него нет значимых для него и воспитывающих в нем Жизнь связей ни с мирскими, светскими людьми и институтами, ни с Церковью [1]. Отсутствие таких связей переходит в цифровую беспризорность, проявления и последствия которой полностью аналогичны беспризорности обычной, а также в изоляцию и фиксацию жизнедеятельности на цифровой, медиареальности, в которой нет настоятельной необходимости принимать решения и делать выборы, реализовывать своей предназначение (таланты) и развиваться, строить отношения и жить вместе с людьми. Можно сказать, что Интернет заменяет реальную жизнь на квази-жизнь, подобие жизни, в котором потребность в Жизни, Слове Бога, звучит тем более настоятельно, чем более выражено отчуждение человека от себя, других людей, своей жизни и мира в целом. Цифровая зависимость замыкает круг мытарств личности, изолируя ее от самого понимания факта мытарства, страданий: человек субъективно не испытывает страданий, хотя его душа, конечно, переполнена подчас бесконечной болью. Эта боль «взрывается» в те моменты, когда повседневность пытается оторвать человека от цифрового мира. Она показывает нам насколько настоятельным является деятельность Церкви в сети Интернет. Даже если Церкви приходится «соперничать» и соседствовать здесь с сайтами, персонами и постами прямо противоположного толка. На этом пути Церковь работает в нескольких направлениях гармонизации отношений в обществе, группах, семьях и организациях, внутри самого человека. Мишенями работы являются ситуации, связанные с рядом нарушений:

– с собственно духовно-нравственными дисгармониями, включая «безбожие» и атеизм, «духовные прелести» и иные виды одержаний, «лоскутную религиозность» и попадание человека в зависимость от сект, религиозных и квази-религиозных течений, использующих человека в целях, далеких от духовного развития, служения [7; 14; 15];

– с дисгармониями макросоциального и макросоциального уровня, включая работу в сфере противостояния пропаганде терроризма, геноцида и культуроцида, преступности и девиаций, работу по укреплению семьи и гармонизации трудовых отношений человека, т.д. [11; 13];

– работу с внутриличностными дисгармониями, помощь человеку в обретении понимания себя как части мира, Жизни, понимания и реализации своего предназначения, помощь в разрешении кризисов развития и т.д. [8; 10].

Все эти аспекты работы заключают в качестве центральных идеи неотторжимости человека от Жизни, принадлежности жизни человека Богу. При этом если людей, занимающимся социальным служением, принято в целом называть добровольцами и благотворителями, – особенно, если речь идет о нецерковном служении, если же речь идет о церковном, особенно пастырском служении, «окормлении», то оно понимается как духовное наставничество, больше напоминая отношения Отца и ребенка [2; 3; 4]. Более того, оно не может замыкаться добровольным служением: Церковь нуждается в системной работе, формировании связей между различными своими органами, включая сайты и сообщества, их создающие и поддерживающие. Исходя из целей институциализации социального служения, очевидна необходимость перехода от организации этой деятельности на общественных началах к профессиональному управлению добровольческой и благотворительной деятельностью. Важно, однако, что взаимодействия государства и общества, религиозного и светского не имело принудительного характера,

оставляя возможность свободы творчества индивидам и группам, а также, – не имело характера избегания друг друга или недооценки какой-либо из сторон служения. Нравственные ценности, организующие его также не должны быть сокрыты, но, напротив, доступны [5]. Социальное служение, основанное на принципах свободы и социального партнерства, предполагает также технологическую разработку участия членов сообщества в его управлении и изменениях, на что обращает внимание и церковь, осваивающая новые формы поддержки нуждающихся и новые формы взаимодействия с государством и обществом. Церковь также вовлекает реальных и виртуальных прихожан в добровольную деятельность служения Церкви и ближним в раках реализация принципов милосердия и реализации человеком своего предназначения [8; 9; 10]. Исповедание христианской веры и привнесение ее спасительной Истины и духовной чистоты в лечебный процесс с чувством великого благоговения, помогает людям осознать, что каждый человек обладатель величайшего дара Божьего – святыни души, которая есть образ и подобие Творца. Важная цель окормления – содействие в воцерковлении больных и страждущих, а также защита людей в ситуациях переживания насилия над личностью, буллингом и иными формами травли в Интернете и в реальном мире, от оккультно-мистических и механистических психотехник (типа программирования, кодирования и прочих) и иных вредных для души воздействий, широко пропагандируемых Интернетом [14 и др.]. Используя метафору «блудного сына» Церковь возвращает людей к Богу и самим себе.

Основная проблема пастырства – борьба за душу человека, смирение и доверие, рождающие любовь. Церковь воспитывает христианское отношение к страданиям, наделяя человека верой и мужеством для их перенесения и разрешения: «От Меня это было». Вековая традиция духовно-душевного врачевания и наставничества проявляется как священническая и/или монашеская помощь страдающим, тем, кто не справился, надломился в борьбе с непростыми жизненными обстоятельствами. Особенно важна помощь Церкви там, где обычная, контактная поддержка малодоступна, например, в будущем, она может быть активно использована в работе с заключенными, в работе с «цифровыми номадами» (кочевниками) и т.д. В этом служении Церковь должна понимать и давать людям понять уникальность своих функций – служения Евхаристии и иных аспектов, которые невозможны в иных, «светских» практиках и ситуациях [11; 13].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арпентьева, М. Р. Беспризорники инфокоммуникационной культуры / М. Р. Арпентьева // Медиасфера и медиаобразование: специфика взаимодействия в современном социокультурном пространстве [Электронный ресурс]. Сборник статей IV Международной заочной (с онлайн-участием) научно-методической конференции. 22–26 мая 2017 г., Могилев / Под ред. С.В. Венедиктова и М. Р. Арпентьевой и др. – Беларусь, Могилев Могилевский институт МВД, 2017. – 268с. – С.7–14. Научное электронное текстовое издание 1 электронный оптический диск (CD–R)*
2. *Воробьев, В., протоиерей. Покаяние, исповедь, духовное руководство / В. Воробьев. – М.: Издание Макариев-Решемской Обители. 1997.*
3. *Грохол, Дж. Лучшие практики в е-терапии: определение и возможности / Дж. Грохол // Психологическое консультирование Онлайн. – 2010. – №2. – С. 54–56.*
4. *Затворник Ф. Святитель. Письма о духовной жизни. Уроки из деяний и словес Спасителя: Репринт / Ф. Затворник. – М.: Московский Богород.-Рождественский женский монастырь; Правило веры, 1996. – 350 с.*
5. *Керн, К., архимандрит. Православное Пастырское Служение. Клин: Фонд «Христианское служение», 2002. – 334 с.*
6. *Милов, В. Д., епископ. Пастырское богословие с аскетикой / В.Д. Милов. – М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – 117 с. и 233 с. – 350 с.*
7. *Ореханов, Г. «Patchwork-religiosität» «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте / Г. Ореханов // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2015. – №6 (62). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/patchwork-religiosit-t-loskutnaya-religioznost-osobennosti-izucheniya-yavleniya-v-sovremennom-nemetskom-kontekste (дата обращения: 14.02.2018).*
8. *Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов/ Б. С. Братусь, В. Л. Воейков, С. Л. Воробьев и др. – М.: Наука,1995.– 236 с.*

9. *Оптинские старцы: наставления, письма, дневники / Оптинский А. и др.. – М.: Лепта, 2012. – 816 с.*
10. *Перистый, Е., игумен. Пастырская помощь душевнобольным / Е. Перистый // Консультативная психология и психотерапия. – 1998.– №1.– С. 151–181.*
11. *Свешников, В. Очерки христианской этики / В. Свешников. – М.: Паломникъ, 2000. – 863 с.*
12. *Седакова, О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы / О. А. Седакова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. – С. 226.*
13. *Шаховской, И., архиепископ. Философия православного пастырства / И.Шаховской. – СПб,: Русск. Христианский гуманитарный ин-т, 1996. – 494 с.*
14. *Först, J. Esoterik in der Basilika? Suchbewegungen im kirchlichen Binnenraum pastoraltheologisch betrachtet / J. Först // Bibel und Liturgie. – 2005. – Bd. 78. – № 3. – S. 175–185.*
15. *Kögler, I. «Nun sag, wie hast du's mit der Religion?». Am Beispiel jugendlicher Religiositaet / I. Kögler // Österreichisches Religionspädagogisches Forum. – 2014. – Bd. 22. – S. 12.*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛОЖЕНИЯ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ В ИСЛАМЕ И ИХ ОЦЕНКА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О ПРОМЫСЛЕ БОЖЬЕМ

А. Д. Редкозубов
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия
E-mail: a56radov@yandex.ru

Одной из религий, наиболее четко сформулировавших идею предопределенности и включивших ее в свою догматическую систему является ислам.

Эта идея в исламе появляется вместе с возникновением и развитием учения о единобожии как доказательство всесилия и всевластия единого и единственного божества – Аллаха. В Коране на эту тему содержится довольно много текстов: «Он сотворил всякую вещь и предопределил ее» (Коран, 25: 2). Это же касается и всех дел людей, которые также сотворил Аллах:

«Аллах сотворил вас и то, что вы делаете» (Коран, 37:96). При этом подчеркивается, что часть людей изначально сотворена непосредственно для ада: «Мы сотворили много джиннов и людей [предназначив их] для ада». (Коран, 7:179), другие же сотворены для рая: «Воистину удалены от ада те, кому Мы прежде предначертали доброе [воздаяние]». (Коран, 21:101).

Аллах Сам ведет людей к их участи, сбивая с правильного пути, вводя в заблуждение, или наоборот, помогая им идти путем правильным - никакой свободной воли человека в этой ситуации не предусмотрено: «Одних из вас Аллах направил на прямой путь, другим Он предопределил заблуждение». (Коран, 7:30) То есть, именно Аллах – причина вечной гибели определенной части людей: «А сколько поколений, живших до них, Мы подвергли гибели». (Коран, 19:98)

В Коране говорится вполне определенно о смысле творения людей: «Я создал ….. людей только ради того, чтобы они поклонялись Мне». (Коран, 51:56)

Также и в Сунне – втором по значению источнике исламского вероучения – содержится немало хадисов, темой которых является предопределение. В одном из хадисов говорится о том, как однажды Джибрил (кораническое имя архангела Гавриила) явился Мухаммаду в облике путешественника и спросил его о вере, тот сказал: «"[Ты должен] верить в Аллаха, его ангелов, его писания и судный день и верить в предопределение с его добром и злом". Тогда Джибрил... сказал: "Ты сказал правду"» [3–9].

В Сунне говориться о том, что все события истории мира в общем и каждого человека в отдельности были предопределены Аллахом за 50 тысяч лет до сотворения мира и записаны в «хранимой скрижали»: «Аллах записал судьбы творений за пятьдесят тысяч лет до сотворения небес и земли» [3–744] и вообще: «Каждая вещь (созданаАллахом) с кадаром-предопределением для нее» [3–744].

Так, если человек предопределен для рая, пусть даже он грешит всю жизнь, Аллах поможет ему перед смертью совершить праведный поступок и он попадет в рай и наоборот.

Спорить и рассуждать о предопределении было запрещено под страхом вечного осуждения. Иначе говоря, по-настоящему свободен и все определяет один только Аллах. Что же касается человека – это лишь дарованное или запрограммированное Аллахом ощущение мнимой, иллюзорной свободы. Таким образом, свобода воли человека в исламе есть лишь форма реализации Аллахом своего замысла.

Первые заметные разногласия среди мусульман по поводу предопределения появляются еще в первомусульманской общине и в значительной степени отмечаются в

VII–VIII веках – мусульмане разделились на тех, кто принял учение об абсолютном предопределении, отвергая саму возможность человека выбирать между добром и злом (джабриты – от араб. джабр – «принуждение») и тех, кто считал, что люди способны поступать независимо от воли Аллаха (кадариты – от араб. кадар – «мера», «предопределение»).

Богословские споры, получившие широкое распространение в начале VIII в., постепенно прекратились – с этого времени традиционные коранические представления о свободе воли, занимающие срединное положение между двумя крайностями, приобретают господствующее положение в исламской науке вплоть до наших дней.

В Православии вопрос о предопределении рассматривается в рамках учения о Промысле Божьем, одно из классических православных определений которого гласит: «Промысл Божий – это непрестанное действие всемогущества, премудрости и благости, которыми Бог: сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру делает мощь, возникающее чрез удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям» [1, с. 125].

Предопределение определенных людей ко спасению понимается в Православии как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто правильно пользуется своей свободной волей, кто со страхом и трепетом совершает свое спасение (Флп. 2, 12), кто «ищет благодати и свободно покоряется ей» [4] и затем остается верным до смерти (Откр. 2, 10).

Те же, кто использует свою свободную волю для противления благодати, своей нераскаянностью и греховным образом жизни, сами обрекают себя на погибель и духовную смерть.

Каким образом можно оценить концепцию предопределения в исламе в свете православного учения о Промысле Божьем?

а. Аллах в исламе является творцом как добра, так и зла.

Согласно православному вероучению, Бог зла не сотворил и не промышляет о нем, хотя по Своему всеведению предвидит и попускает.

б. Согласно учению о предопределении в исламе, одни люди сотворены непосредственно для рая, другие для ада.

В Православии Личный Бог Откровения не только все знает, но и любит Свое творение.

в. Аллах творит не только самих людей, но также и их дела, желания и помышления – иными словами, человек в представлении ислама существо абсолютно несвободное.

Согласно православному вероучению, человек был сотворен Богом по Своему образу и подобию свободным – хотя свобода человека, в отличие от абсолютной свободы Бога и является условной, она никогда не может быть нарушена даже Богом.

Итак, как в исламе, так и в христианстве свобода предполагает покорность воле Бога, но смысл и механизм этой покорности различен.

Таким образом, проведенный анализ наглядно показывает, что мусульманский коранический образ Аллаха, который породил комплекс идей о предопределении, совершенно противоположен христианскому представлению о Боге, основанному на словах Священного Писания.

Подробное сравнение всех указанных аспектов наглядно показывает всю противоречивость исламского богословия в этом вопросе. Более того, можно утверждать, что само по себе могущество и всесилие Аллаха в контексте предопределения, фактически, представляет собой только иллюзию самовластия – по сути, результат оказывается прямо противоположным – совсем не велика честь для всемогущего Аллаха управлять и властвовать над людьми за которых он сам все решил и осуществил.

То есть, можно вполне обоснованно утверждать, что Православие – религия свободы, а ислам – фатализма, естественным следствием которого является духовная (и не только духовная) расслабленность и леность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Помазанский М. протопр. Догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001.*
2. *Список используемых источников:*
3. *Коран. Перевод с арабского и комментарий М. – Н. О. Османова–СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2011. – 976с.*
4. *Муслим. Сахих Муслим/Пер. с араб.: Салим Попов. – Казань: Академия познания, 2008. – 857с.*
5. *Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере 1723. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/pravila/1723/*

СЕКЦИЯ 6
ХРИСТИАНСТВО И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ПРЕОДОЛЕНИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Н. А. Попкова
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-Mail: nadyapopkova@gmail.com

В начале XXI столетия человечество столкнулось с рядом проблем, которые свидетельствуют о глобальном экологическом кризисе современного мира. Без принятия существенных и своевременных мер в ближайшие десятилетия человечество может поставить под вопрос существование самого человека.

Исследования ученых по всему миру показали, что все современные экологические проблемы носят антропологический характер, виновником их возникновения стал человек, а не природа. Поэтому искать ответы на вопросы, заостренные кризисом окружающей среды необходимо искать в человеческой душе, а не в сферах политики, экономики, технологии или биологии. Исторически сложилось, что душа человека, сфера духа находятся под пристальным вниманием религии, которая сегодня, можно сказать, переживает своеобразный «ренессанс». Возможно, по этой причине современный экологический дискурс все чаще обращается к обсуждению вопроса о возможностях взаимодействия экологии и религии и определению перспектив этого взаимодействия для решения экологических проблем [1, с. 194].

Несмотря на то, что изучение экологического сознания происходит в рамках различных наук: философии, экологии, географии, психологии, культурологии, социологии и пр., на сегодняшний день уровень экологического сознания населения нашей планеты находиться на очень низком уровне [2, с. 38]. Сама категория “экологическое сознание” не имеет четкого определения. Во многих работах экологическое сознание определяется как совокупность идей, представлений, убеждений, стереотипов и других духовных образований, отражающих и регулирующих взаимоотношения человека с окружающей средой. Иногда под экологическим сознанием понималось одно из проявлений сознания человека, ориентированное на его жизненное пространство, направляющее его деятельность на сохранение этого пространства в состоянии экологической стабильности, улучшения экологической обстановки [3].

Наряду с наукой экологическое сознание тесно связано с религиозной, нравственной, экономической, политической и другими формами [6]. Можно утверждать, что религия и экология, являясь неотъемлемой частью культуры, принадлежат к разным познавательным традициям, они обладают специфическими структурно-содержательными особенностями и

легитимациями [1, с. 194]. Однако если обратиться к теории познания, можно удостовериться в том, что «в развитии познания важны и необходимы сосуществование, взаимосвязь, взаимоанализ и взаимокритика различных, порой взаимоисключающих путей, программ, традиций» [7, с. 90]. Для описания познавательной деятельности человека можно выделить следующую цепочку: донаучное – вненаучное – научное. В самом начале мир предстает перед человеком в его обыденном опыте, а уже позднее, обыденный опыт становится фундаментом для построения, а главное – освоения, более организованных и специализированных форм знания: научного и вненаучного.

Данная временная последовательность не исключает того, что все формы знания соседствуют и взаимодействуют друг с другом в синхронии и диахронии, а также участвуют в создании культурных и личностных смыслов. Обыденное и научное знание в силу своей направленности, не могут охватить всей сферы реальности. А человек обладает врожденными качествами в приобретении предельных, абсолютных начал бытия. Познание универсальных оснований мира, культуры, в теоретико-рациональной форме осуществляется философией, но здесь также находится область поисков теологии, натурфилософии и метафизики [1, с. 195].

Начало современной дискуссии по проблеме взаимоотношения религии и экологии положил историк Уайт Линн Таунсенд-мл. В своем эссе «Исторические корни нашего экологического кризиса», он пришел к выводу, что западные традиции науки и техники выросли из христианского отношения к природе, «разрушив языческий анимизм, христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов» [8, с. 197].

В Библии, в неканонической Книге премудрости Соломона присутствует сакральная идея меры как основы мирового порядка, установленного Богом: «Ты все расположил мерою, числом и весом. Ибо великая сила всегда присуща Тебе» [7]. Идея меры в экологическом сознании связана с идеями бережного отношения человека к окружающей среде. Безусловно, в современном обществе взаимосвязь между экологическим сознанием и религиозным практически незаметна. Однако сегодня этот процесс можно наблюдать в культуре Восточных стран, где экологическое сознание тесно связано с религиозной традицией в ее многообразии и идеями гуманизма.

История показывает, что религия всегда сопутствует становлению уважительного отношения человека к природе. Так, некоторые формы первобытной религии служили одним из источников представлении первобытного человека о природном мире и его взаимоотношении с ним. Согласно работе В. А. Ситарова и В. В. Пустовойтова «осознание своей зависимости от природы, теснейшей связи с ней играло важную роль в формировании сознания первобытного и древнего человека, преломляясь в анимизме, тотемизме, магии» [9, с. 7]. Тотемная мораль запрещает убийство животных, будучи же вынужденным убивать, человек прибегает к очистительной церемонии, к обряду искупления, прощения. Взаимоотношение между человеком и природой, представленное в табу тотемизма, магии, анимизма и фетишизма, ограничивало потребительское отношение к природе. Можно сказать, что устанавливались соответствующие нормы, которые были связаны со временем охоты и собирательства [6, с. 22].

Многие исследователи подчеркивают, что все мировые религии “несут в себе мощную экологическую направленность” [10, с. 73–74]. Религия распространялась на всех людей, независимо от пола, возраста и социального класса, на тех, кто верит, привнося в жизнь человека духовность и смысл, развивая такие добродетели, как скромность, сдержанность, умеренность и альтруизм, играя важную роль в формировании экологической культуры.

Каждая религия привносит в формирование экологического сознания свой особый оттенок. Например, для христианина характерно обостренное чувство к нравственной оценке и этическому анализу происходящего [6, с. 60]. По мнению В.К. Жирова, «лишь христианская логика, четко разграничивающая человека, созданные им организмы и

создания Творца, способна расставить все по своим местам в преддверии наступающего хаоса» [11, с. 610].

В исламской религии в представлении мутазилитов (крупное направление мусульманства) Бог не может «ничего изменить как в естественном, так и нравственном порядке. По воззрению мутазилитов, человек обладает свободной волей и ответственен за свои действия; Бог не может произвольно изменять меру воздаяния, которая соответствует земным делам человека» [12, с. 368].

В буддизме носитель экологического сознания просматривается «на принципе восхождения человека до актуально божественного состояния посредством особых медитативных, ритуальных и нравственных практик. При этом буддизм, вслед за традиционным индуизмом, обращает внимание лишь на достижение божественного статуса (бодхисатва) отдельной просветленной и совершенной личностью, хотя в буддизме махаяны существует догматическое положение «Будда и обыкновенный человек – одна сущность». Тем не менее, этот принцип актуален лишь для просветленного» [12, с. 368].

Стремление веры в «своего» бога, оказывает влияние на состояние экологического сознания, его становление и развитие, а также на формирование экологического императива в целом [6 с. 60].

Сегодня неоднократно наблюдается ситуация, когда религия подвергается критике со стороны современной светской культуры. Можно считать, что данная ситуация является следствием рефлексии, которая выявила несоответствие между развивающейся общественно-исторической практикой и консервативной по своему содержанию религиозным знанием. Для большей части населения нашей планеты сегодня приоритет отдается проблеме выживания, а не духовному развитию. Поэтому недостаточность должного или необходимого, по современным меркам, сакрального обоснования ценности природы не только в авраамических религиях, но и в повседневных практиках наших современников вступает в противоречие с насущной потребностью современной цивилизации найти выход из экологического кризиса.

С точки зрения современной социологии, религия и церковь относятся к числу основных институтов, формирующих общественное мнение. Они являются источниками многих ценностей и могут оказывать решающее влияние на человеческие действия. И если религия, как было отмечено выше, достаточно консервативна в своем вероучении, то церковь, как объединение верующих людей, вовлеченных в той или иной мере в практику современной жизни, является более динамичной структурой. Она обладает интеллектуальным потенциалом конфессионального богословия и религиозной философии.

С момента своего возникновения Церковь всегда была главным попечителем и хранителем этики, направленной на подготовку человека к встрече с божественным началом. Даже в нашу эпоху большинство людей продолжают обращаться за ответами на вопросы, что является правильным и неправильным, к той или иной религиозной традиции. Мораль интеллектуальных и политических лидеров также вытекает из того восприятия религии, которое пусть и не связано напрямую с официальной церковью, можно считать религиозным. Поэтому, если церковь активизирует свою деятельность и проявит моральную заинтересованность к сложившимся не без её участия отношениям между человеком и природой, она тем самым окажет формирующейся экологической этике значительную поддержку.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рябова, Е. В., Шулугина, Г. А. Взаимодействие экологии и религии как проявление взаимодополнительности научного и вненаучного познания. М: ИСОМ, 2012. – №5. – С. 194–198.*
2. *Панов, В. И. Концепция устойчивого развития: экологическое мышление, сознание, ответственность / В. И. Панов, Э. В. Лидская // Экологическая культура в контексте устойчивого развития. Социально-экологические технологии. – М: МПГУ, 2012. – №1. – С. 38–50*

3. *Ашхамаф А. Р., Экологическое сознание: к проблеме определения понятия / А. Р. Ашхамаф // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2010. – №3. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/ekologicheskoe-soznanie-k-probleme-opredeleniya-ponyatiya. – Дата доступа: 21.04.2018.*
4. *Мельнов, С. Б. Глобальные проблемы экологии: этические аспекты / С. Б. Мельнов, Т.В. Мишаткина // Сахаровские чтения 2017 года: экологические проблемы XXI века: материалы 17-й международной научной конференции, 18–19 мая 2017 г., г. Минск, Республика Беларусь : в 2 ч. / Междунар. гос. экол. ин-т им. А. Д. Сахарова Бел. гос. ун-та; редкол. : С. Е. Головатый [и др.] ; под ред. д-ра ф.-м. н., проф. С. А. Маскевича, д-ра с.-х. н., проф. С. С. Позняка. – Минск : ИВЦ Минфина, 2017. – Ч. 1. – С. 288 – 289.*
5. *Ашхамахова, А. А. Влияние менталитета и религии на формирование экологического сознания / А.А. Ашхамахова, А. Р. Ашхамаф // Научный журнал КубГАУ. – 2012. – №79(05) . – С. 20–24.*
6. *Костина, И.Б. Становление интегративной модели экологического сознания (философско-антропологические аспекты): дис. … канд. фил. наук: 09.00.13 / И.Б. Костина. – Москва, 2016. – 120 л.*
7. *Чаиркин А. С., Айзятов Ф. А., Кемкин В. И. Тайны человека (Научные и вненаучные подходы): монография. – М., 1996.*
8. *Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С.188–202.*
9. *Ситаров, В. А., Пустовойтов, В.В. Социальная экология: Учебное пособие / В.А. Ситаров, В.В. Пустовойтов. – М.: Издательский центр «Академия», 2000. – 280 с.*
10. *Ветхий завет / Бытие 1:26. – М.: Российское Библейское общество, 1994. – 398 с.*
11. *Даллакян, К. А., Саркисянц, К. Х. Энвайронментальное знание и экологическая культура в эпоху глобализации / К. А. Даллакян, К. Х. Саркисянц // Вестник ВЭГУ. – 2011. – №3(53). – С.69–76.*
12. *Жиров, В. К. Человек и биологическое разнообразие: православный взгляд на проблему взаимоотношений / В. К. Жиров // Вестник МГТУ. – 2008. –Т.11. – №4. – С.609–626.*
13. *Современный философский словарь / под общей ред. В. Е. Кемерова. –2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – 1064 с.*

ЭКАЛАГІЧНАЯ ДУХОЎНАСЦЬ КАТАЛІЦКАГА КАСЦЁЛА: ВАКОЛ ЭНЦЫКЛІКІ ПАПЫ ФРАНЦІШКА *LAUDATO SI'*

С. А. Аношка
Універсітэт кардынала Стэфана Вышынскага
Варшава, Польша
E-Mail: anoshka@email.ua

У 2015 г. была апублікаваная „зялёная" энцыкліка папы Францішка пад тытулам *Laudato Si'*, прысвечаная клопату пра супольны дом. Дакумент, які ў якасці асноўнае тэматыкі разглядае экалогію, той самы супольны дом, пра які ўзгадваецца ў падтытуле дакумента. Безумоўна, што "зялёнае" пытанне ўзнімалі і папярэднікі Францішка на пасадзе біскупаў Рыма, што адбывалася часцяком у кантэксце сацыяльнага вучэння Касцёла альбо пры разглядзе пытанняў гаспадаркі [7, с. 125–142]. Неаднакроць у выказваннях папы Яна Паўла II з'яўляліся перасцярогі перад неабачлівым выкарыстаннем ці знішчэннем навакольнага асяроддзя. Пра адказнасць за навакольнае асяроддзе нагадваў таксама папа Бэнэдыкт XVI [5, с. 71]. Таму відавочным ёсць той факт, што Францішак ставіць свой новы дакумент у шэрагу з выказваннямі і навучаннем сваіх папярэднікаў, што цалкам не азначае, што тая энцыкліка не мае спецыфічных рысаў. Справа ў тым, што *Laudato Si'* – гэта першы ў гісторыі Каталіцкага касцёла афіцыйны дакумент, які цалкам прысвечаны пытанням так званай эка-духоўнасці.

Сама назва – "экалагічная духоўнасць" – можа выклікаць крыху непаразумення, аднак не варта баяцца ўжываць такога тэрміну, бо ў дадзеным выпадку гэта так званая частковая духоўнасць, якая ўваходзіць у склад духоўнасці агульнае разам з, напрыклад, духоўнасцю марыйнай, экуменічнай ці місійнай [3, с. 17–21]. У дадзеным выпадку экалагічная духоўнасць будзе падкрэсліваць еднасць чалавека са светам як адметнае формы еднасці чалавека з Богам.

Энцыкліка была апублікаваная 24 мая 2015 г., складаецца з уводзінаў і шасці раздзелаў [8, с. 166–167]. Безумоўна, што на планеце жывуць не толькі вызнаўцы каталіцкае веры, таму энцыкліка была скіраваная да ўсіх людзей добрай волі. Пасля таго, як прайшоў час па апублікаванні, тэкст гэтага дакументу надаль будзіць багата эмоцый, бываючы часта пунктам спрэчным у тэалагічных колах. Энцыкліка з'яўляецца ўніклівым дакументам, дзе ўзнімаюцца і разважаюцца актуальныя пытанні пагрозы інтэграванаму існаванню навакольнаму асяроддзю. І хаця некаторыя асяродкі думкі даволі крытычна ўспрынялі тэкст паслання Францішка, тым не меней, не варта забывацца, што ўвесь тэкст прасякнуты цытатамі і спасылкамі на навучанне Хрыста, паказвае біблійнае апісанне стварэння свету, каб прыйсці да сканцэнтраванай думкі наконт крызісу сучаснае экалогіі, а нават больш – крызісу сучаснага чалавека [6, с. 222].

Гэтыя ж цытаты маюць паказаць даволі трагічны характар сувязяў, якія будуе чалавек: адносіны з Богам, з іншымі людзьмі, а таксама з Зямлёю, пра што мы часцяком забываемся, не звяртаючы на планету і асяроддзе, што нас атачае, аніякае ўвагі [4, с. 104].

Францішак пачынае ад апісання актуальнага стану, з якім мы маем дачыненне. Пазней пераходзіць да прапановаў пэўных дзеянняў, якія належыць здзейсніць з мэтаю вырашэння існуючых праблемаў, звяртае ўвагу таксама – і гэта не можа не цешыць – на важнасць пашыранае экалагічнае адукацыі ды экалагічнае духоўнасці. Вынікі, якія прытачае папа, сведчаць пра тое, што сучасны экалагічны крызіс з'яўлецца вынікам не толькі неабачлівага вядзення гаспадаркі, але таксама антрапалагічных ды этычных праблемаў. Францішак задаецца рытарычным пытаннем: як магчыма, што займаючыся пытаннямі навакольнага асяроддзя, мы не звяртаем увагі на цярпенні людзей, адкінутых грамадствам (LS 13).

Разнастайнасць падыходаў ды камплементарнасць тэксту ў дачыненні да экалагічных праблемаў сведчаць пра тое, што *Laudato Si'* можна прачытваць на розных узроўнях. Папа

Францішак заахвочвае вернікаў да распачацця экалагічнага ладу жыцця, прыняцця на сябе адказнасці за лёс нашае планеты, а таксама да заангажавання ў справы клопату пра супольны дом, якім ёсць нашая Зямля.

Запазнаючыся са зместам энцыклікі, цікавым выдаецца быць прапанова папы наконт магчымага ўзаемадзеяння свету палітыкі, навукі разам з хрысціянскім пасланнем, бо менавіта рэлігія Хрыста ставіць сабе за заданне вырашаць шматлікія пытанні ў святле Аб'яўлення. Калі сапраўды чалавек імкнецца вырашыць гэтую праблему, піша папа, не варта памінаць аніводнае галіны мудрасці, у тым ліку рэлігійнай (LS 63). Разам з тым, належыць імкнуцца пазбыцца ідэалагізаці навукі, што ўсё часцей заўважна ў сённяшнім навуковым дыскурсе [2, с. 35]. Пра тое сведчыць другі раздзел дакументу, які прысвечаны стварэнню. І хаця, як зазначалася вышэй, дадзены дакумент скіраваны не толькі да вернікаў, тым не меней варта памятаць, што сёння, у XXI стагоддзі, рэлігія часцяком становіцца прадметам, які спрабуюць выпіхнуць з павжнага дыскурсу, хаця, безумоўна, яна й уносіць важны элемент у агульную дыскусію пра інтэгральную экалогію ды развіццё чалавецтва.

Галоўнымі момантамі гэтае часткі дакументу з'яўляюцца ўзгадванне пра пакліканне свету з любові Бога да ўсяго стварэння, а таксама пра гармонію існавання, якая з прычыны чалавечага граху стала канфліктам паміж людзьмі ды іншымі істотамі, у тым прыродаю [6, с. 225]. Францішак прыгадвае, што лёс стварэння непасрэдным чынам звязаны з самім Хрыстусам, бо адна з асобаў Святой Тройцы ўвайшла ў гэты свет, існавала і жыла сярод людзей і сярод натуры. Так, як Езус заўсёды памятаў пра свайго Айца ў Небе, такім жа самым чынам кожны чалавек мае клапаціцца пра Сусвет, іншага чалавека і кожную істоту. Дакладна такі ж самы падыход мы знойдзем у іншым афіцыйным дакуменце Касцёла – Катэхізме, дзе вядзецца гутарка, перасцярагаючая перад антрапацэнтрызмам (ККК 339). Існаванне толькі адзінага вымярэння ў жыцці чалавека павадуе тое, што адбываецца разбурэнне ўсіх іншых сувязяў з Богам, таму так істотна памятаць не толькі пра антрапасферу, але таксама й пра біясферу, і, што не так ужо й малаістотна, пра сацыясферу [2, с. 37]. Калі сёння мы чуем пра знікненне чарговага біялагічнага гатунку з твару Зямлі, ці задумваемся пра тое, што, па сутнасці, становімся нібы акалечанымі? Бо, калі прыняць да ўвагі той факт, што ўсё стварэнне паяднанае з сабою ў Богу, дык знікненне аднаго з элементаў гэтае карціны менавіта так й належыць разумець [4, с. 106]. Гэта нешта накшталт паўсюднага братэрства паміж усімі людзьмі (LS 228).

Laudato Si' таксама гучыць напамінам пра нягоднае выкарыстанне свету праз чалавека, які атрымаў гэты свет у карыстанне. Аднак Францішак не забываецца таксама на тое, каб адзначыць, што экалагічны крызіс нібы ідзе ў пары з крызісам і дэградацыяй сацыяльнай. Пантыфік слушна дае да зразумення: маўляў, калі не падалаем крызісу ў адносінах чалавека і грамадства, няма сэнсу займацца й крызісам экалагічным (LS 48). Адсюль вынікае прапанова папы наконт інтэгральнае экалогіі, дзе адпаведным чынам злучаюцца не толькі чалавек на сваім месцы існавання, але таксама й усе тыя рэляцыі, у якія ён уваходзіць, у тым ліку з навакольным асяроддзем [6, с. 226].

Тэкст энцыклікі не павінен быць адчытаны ў якасці нейкае катастрафічнае візіі будучыні, як тое калі-некалі бывае ў тэкстах сучасных эколагаў ці асобаў, што займаюцца вышэй акрэсленым пытаннем. Займаючыся пытаннем забруджвання навакольнага асяроддзя, нельга забывацца, заклікае пантыфік, на этычную дэградацыю пасярод людзей, глабальную несправядлівасць і розніцу паміж рознымі абшарамі багацця і галечы ў свеце. Чуваць тут заклік біскупа Рыма да развітых дзяржаў, чыё тэхналагічнае развіццё часам спрыяе толькі большаму паглыбленню крызісу асяроддзя, а да таго ж выключае найменш абароненых членаў грамадства са справядлівага гаспадарчага падзелу, што вынікае з названага развіцця прамысловасці і тэхнікі.

Якім жа чынам паканаць тыя так сур'ёзныя праблемы? Францішак заклікае пачаць перадусім з самога сябе, бо менавіта ад адзінкі істоты чалавека можа залежыць жыццё ды існаванне ўсёй папуляцыі на планеце. Варта прызвычаіцца да ўмеркавання, самаабмежавання з карыстання дабротамі гэтага свету, а таксама да больш справядлівага

падзелу тых жа дабротаў паміж насельніцтвам. Францішак перасцярагае ад памылковага разумення неабмежаванасці прыродных рэсурсаў: маўляў, у прыродзе існуе неабмежаваная колькасць рэсурсаў, негатыўныя наступствы могуць быць з лёгкасцю пераадоленыя, а крыўда асяроддзю хутка напраўленая. На вялікі жаль, гэта не так. Развіццё і тэхналогіі, якія галоўным чынам закліканыя да таго, каб весці да паляпшэння варункаў жыцця, часцяком садзейнічаюць толькі выкарыстанню атрыманых ведаў да здабыцця ўлады над усім чалавечым родам ды ўсёй натураю. Менавіта гэта і вядзе да выкарыстання натуральных сродкаў, іх вынішчэння, і, як вынік, да выкарыстання самых слабых і неабароненых людзей. Па сутнасці, гэта прыгадванне словаў папярэдніка – папы Бэнэдыкта XVI, калі прамаўляючы ў парламенце Нямеччыны, пантыфік казаў, што таксама чалавек мае сваю ўласную экалогію, якую неабходна сцерагчы і адпаведным чынам дбаць пра яе [1, с. 41].

Папа заклікае, здаецца, неспадзявана, як пры разглядзе такой тэматыкі, да пашанавання розніцы палоў чалавецтва, бо апошнія тэндэнцыі ў гэтае сферы вядуць не толькі да знікнення так важных межаў паміж жанчынаю і мужчынаю, але таксама могуць быць спробаю панавання над уласнаю цялеснасцю, што прывядзе да панавання над усім стварэннем з негатыўным вынікам [5, с. 78].

Адсюль таксама бярэцца сучасны каталіцкі падыход і разуменне працы чалавека, якая мае быць месцам асабістага развіцця кожнага, дабром, якое даступнае для кожнага, хто прагне працаваць, а не раскошаю, якая даступная толькі выключна для малой колькасці абраных. З пытаннем працы цесна ўзаемазвязаная адукацыя, якая дазваляе больш сэнсоўна падыходзіць да навакольнага асяроддзя, ашчаджаць, зберагаць і спрыяць захаванюю таго, што мае быць захаванае (LS 211). Пытанням адукацыі папа прысвяціў апошні раздел энцыклікі.

Калі сучасны чалавек вырашыць свядома і адказна прыняць на сябе пастулаты інтэгральнай экалогіі, тое мае прывесці да новага стылю жыцця, што вядзе да іншага захавання і размаітых дзеянняў. Перадусім такім вынікам мае быць затрыманне ўсіх тых негатыўных вынікаў, якія мы сёння назіраем і якія вынікаюць з пачуцця эгаізму ды часовасці перабывання на гэтым свеце (LS 204). Жыццё паводле экалагічнае духоўнасці дазваляе, перакананы Францішак, пазбыцца таксама неўмеркаванага канс'юмерызму і сталага набывання рэчаў, што нібыта маюць запоўніць духоўную пустэчу нашых душаў, але выклікаюць толькі зайздрасць, гвалт і канфлікты, у тым ліку глабальнага маштабу. Важнаю падставаю ўсяго пералічанага мае быць грамадскі дыялог, які можа вывесці са спіралі аўтадэструкцыі, маральна-духоўнага крызісу ды весціся на пагранічы навукі і рэлігіі [2, с. 39].

Акрамя гэтага, "новы экалагічны" чалавек спрычыньваецца да таго, што аказвае ўплыў на тых, хто мае рэальныя рэсурсы ды магчымасці даканання зменаў. У энцыкліцы папа ўзгадвае дакумент ААН, працягваючы нагадваць, што дэградацыя асяроддзя залежыць ад кожнага з нас: змена канкрэтнае адзінкі з часам павінна весці да змены супольнасці і ўсяго грамадства, што адаб'ецца на агульных выніках развіцця грамадства і аховы навакольнага асяроддзя. Францішак падкрэслівае, што ўсведамленне сабе пэўнае вышэйшасці чалавека веруючага ў параўнанні з няверуючым не павінна быць крыніцаю пыхі, а толькі накладваць дадатковыя маральныя абавязкі, што выцякаюць з самога факту веры (LS 220). Экалагічная духоўнасць, у рэшце рэшт, дазваляе чалавеку быць абаронцаю ўсяго стварэння Божага, выходзіць насустрач іншым людзям, а таксама прыняць паставу аўтатрансцэндэнцыі. Усё гэта дазваляе асобе клапаціцца пра бліжніх ды навакольнае асяроддзе, прымаючы на сябе адказнасць за кожны ўчынак і кожнае асабістае рашэнне [4, с. 108–109].

Новая жыццёвая пастава мае характарызавацца зусім іншымі маральнымі якасцямі ў штодзённым жыцці кожнага чалавека: супрацівам адносна эгаізму, умеркаваным стылем спажывання і непрыманнем скрайных пастаў канс'юмерызму (папа называе такую ганебную паставу дзеяннем паводле правіла "Выкарыстай і адкінь" [5, с. 75]), свядомай адказнасці за свет, магчымасцю духоўнае кантэмпляцыі стварэння не толькі звонку, але й

знутры, творчасцю і агульным энтузіязмам, матывацыяй да развіцця ўласных цнотаў, удзячнасцю і альтруізмам, адпаведным аскетызмам, павагаю да жыцця кожнае істоты і ангажаваннем на карысць супольнага дабра.

У энцыкліцы *Laudato Si'* папа Францішак паказаў надзвычайны кантраст паміж хуткасцю тых пераменаў, якія мы сёння заўважаем у нашым жыцці, а павольнасцю натуральнай біялагічнай эвалюцыі. Безумоўна, немагчыма проста адкінуць тыя змены, жадаючы запавольвання руху наперад, спынення жыцця. Цалкам не, пантыфік аднак падкрэслівае, што разам з тым не варта забывацца на небяспеку дэградацыі чалавека і навакольнага асяроддзя, якая й так шыбуе вельмі шпаркімі тэмпамі. Скіраванне чалавека веры на клопат пра бедных, неабароненых, а таксама развітых дзяржаў на дапамогу дзяржавам, што толькі развіваюцца, дазваляе мець надзею, што будучыня чалавека, а таксама й Зямлі, не павінны быць занядбаныя. Змена нашага настаўлення мае прынесці нашае планеце супакой і ацаленне, а наступным пакаленням спадчыну, над якой варта будзе пахіліцца, каб перадаць далей [6, с. 232–233].

Энцыкліка Францішка не можа быць узнаваная толькі й выключна за "зялёны" дакумент Каталіцкага касцёла, бо акрамя як важных і патрэбных перасцярог адносна аховы навакольнага асяроддзя таксама падкрэслівае важнасць сапраўднай хрысціянскай антрапалогіі, паводле якой чалавек мае быць істотаю не толькі цялеснаю, але й духоўнаю [2, с. 80]. І, нягледзячы на тое, што большасць зместу дадзенае энцыклікі не з'яўляецца чымсьці новым у навучанні Касцёла, аднак сама вартасць палягае на тым, што папа Францішак, сабраўшы разам у адным дакуменце розныя выказванні і меркаванні на згаданую тэму, прадэманстраваў свету, што Каталіцкі касцёл таксама мае сваё слова ў агульнай дэбаце наконт экалагічнага развіцця і аховы навакольнага асяроддзя, так істотных у сённяшнім свеце для кожнага чалавека добрай волі.

ЛІТАРАТУРА

1. *Benedykt XVI. Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa. Przemówienie w Bundestagu (Berlin, 22 IX 2011) / Benedykt XVI // L'Osservatore Romano, wydanie polskie. – 2011. – 32. – №10–11.*
2. *Drożdż, B. Ekologiczne potknięcie się świata – refleksja w świetle encykliki Laudato Si' papieża Franciszka / B. Drożdż // Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne. – 2015 – rok XIV. – №1 (26). – s. 33–43.*
3. *Gogola, J. W. Teologia komunii z Bogiem / J. W. Gogola. – Kraków: „Wydawnictwo Karmelitów Bosych", 2003.*
4. *Hadryś, J. Duchowość ekologiczna w świetle Laudato si' papieża Franciszka / J. Hadryś // Teologia i moralność. – 2016. – vol. 11 – №1 (19) – s. 104–111.*
5. *Machinek, M. Wspólny dom. „Ekologiczna" encyklika papieża Franciszka / M. Machinek // Teologia i moralność. – 2016. – vol. 11 – №1 (19) – s. 71–84.*
6. *Palus, J. Laudato si' papieża Franciszka – „encyklika ocalenia" czy „epitafium konającej planety"? / J. Palus // Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego. – 2015. – №35 – s. 221–233.*
7. *Roos, L. Die Sozialenzykliken der Päpste / L. Roos // Handbuch der Katholischen Soziallehre, red. A. Rauscher. – Berlin: "Duncker & Humblot", 2008. – s. 125–142.*
8. *Энцыкліка Laudato Si' Святога айца Францішка, прысвечаная клопату пра супольны дом / Пер. на бел. мову. – Мінск: "Про Хрысто", 2015. – 170 с.*

ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

С. А. Юшкевич
Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета
Минск, Беларусь
E-mail: it-naula@mail.ru

Началом церковно-экологической деятельности в Беларуси можно считать небольшие инициативы как церковных, так и светских организаций по сохранению природного окружения. Одним из первых инициаторов церковно-экологической деятельности со стороны Белорусской Православной Церкви была Международная общественная организация «Христианский образовательный центр им. Свв. Мефодия и Кирилла (МОО ХОЦ)[1]. Христианский образовательный центр был создан в 1996 г. под председательством Патриаршего Экзарх всея Беларуси, Митрополита Минского и Слуцкого Филарета. Деятельность Христианского образовательного центра в экологической сфере разделялась на образование в области христианского отношения к творению и на практические экологические акции с вовлечением христиан. Так, начиная с 2001 года, Христианский образовательный центр провел ряд образовательных и практических экологических мероприятий. Важное событие произошло в 2001 году: с 26 по 31 мая по благословению Филарета, Митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Христианский образовательный центр провел в Раубичах III Ассамблею Европейской Христианской Экологической Сети (ECEN) [2]. Это был первый опыт Беларуси в обсуждении экологической темы на конференции организованной церковной структурой. После этого вплоть до последних лет Христианский образовательный центр периодически организовывал конференции, в частности Кирилло-Мефодиевские чтения, одной из тем которых была ответственность человека за Божье творение [1].

Гродненская епархия, в свою очередь, создала единственный в Беларуси экологический отдел при гродненском епархиальном управлении. Одно из основных направлений экологического отдела – создание «экокоманд» при православных приходах. Отдел организовывает экологические летние лагеря для детей, осуществляет программу «Источники» по уборке мусора возле водоемов [2].

Объединение молодежи Белорусской Православной Церкви (ОМБПЦ) [3] вносит свой вклад в сохранение Божьего творения через организацию акций среди православной молодежи по уборке мусора и проведение ежегодного семинара, посвященного дню молитвы о Божием творении. Помимо этого, во время проведения практически любых мероприятий для православной молодежи тем или иным образом ОМБПЦ затрагивает проблемы экологии.

Минские духовные школы периодически проводят семинары, посвященные проблеме экологии. Один из таких семинаров проводился в 2013 г. [4].

Республиканское социально-экологическое общественное объединение «Живое партнёрство» с 2008 г. осуществляет проект по поддержке системы экологического менеджмента в церковных организациях. Экологический менеджмент в церковных организациях предполагает проведение экологического аудита – оценку нынешнего

[1] Международное Общественное Объединение имени святых Мефодия и Кирилла «Христианский образовательный центр» был реорганизован в 2014 г. К сожалению, интернет-сайт, с материалами об экологической деятельности центра был закрыт.

[2] В 1997 году 2-я Европейская Экуменическая Ассамблея, проходившая в городе Грац, (Австрия) выступила с предложением создания Европейской экологически ориентированной организации, в которую входили бы представители различных христианских церквей. Так в октябре 1998 г в Православной Академии в Вилемове (Чехия) была основана Европейская христианская экологическая сеть (ECEN). Материалы ассамблеи так и не были опубликованы.

экологического состояния и разработку долгосрочной экологической программы. Экологический менеджмент способствует тому, что через образовательные мероприятия с прихожанами и консультации экспертов церковные приходы наращивают свой потенциал в вопросах экологии. По результатам выполнения экологической программы приходы получают экологический сертификат «Белый Аист» [5].

Межконфессиональная группа «Христианское социальное служение» также участвует в экологической деятельности. Например, она осуществляла проект «Живая вода – очистка родников в Беларуси» [6]. В течение 2012 года они поставили и выполнили задачу – очистить и благоустроить 4 родника, находящихся под патронатом церковных общин. В рамках проекта проводились различные экологические мероприятия на церковных приходах: экологические беседы, тренинги, конкурс граффити.

В 2014 г. возникло новое направление деятельности общественного учреждения «Центр экологических решений» под названием «Церковь и охрана окружающей среды» [7]. Целью создания такого направления деятельности было продвижение принципов экологически дружественного образа жизни среди христиан Беларуси. В первую очередь внимание обращается на развитие экологической деятельности православной церкви.

В 2015 г. по благословению Митрополита Минского и Заславского Павла была создана рабочая группа по реализации Программы сотрудничества между Белорусской Православной Церковью и Министерством природных ресурсов и охраны окружающей среды Республики Беларусь (№ 1-02/26 от 7.05.2015 г.). В том же году была подписана Программа сотрудничества между Министерством природных ресурсов и охраны окружающей среды Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью по вопросам охраны окружающей среды на 2016–2020 годы [7].

Несмотря на разнообразные виды церковно-экологической деятельности Русской Православной Церкви в Беларуси, плоды этой деятельности еще не созрели. Для этого есть ряд причин.

- Отсутствие апробированных и готовых, богословски обоснованных рекомендаций для церквей по участию в христианском экологическом служении приводит к разрозненным и единичным акциям, незначительным проектам, которые осуществляются по инициативе отдельных священников или мирян. Определенно, в такой ситуации плюс в том, что священники и миряне сами проявляют инициативу, что зачастую качественно меняет её характер в лучшую сторону. Отрицательная сторона – скрытость от общест-венности, что создает впечатление отсутствия экологической деятельности в церкви.
- Со стороны священников ощущается недостаток бесед и проповедей по теме сохранения творения. При этом речь не идет о систематических, частых беседах или проповедях. Достаточно единичных бесед на определенные праздники, дни памяти святых (Преображение Господне, день памяти пр. Серафима Саровского, пр. Герасима Иорданского и др.), даты (22 апреля, 5 июня, (1)14 сентября).
- Приходится признать, что нет ни исторических, ни богословских исследований обоснования необходимости именно экологического социального служения церкви наравне с другими видами социального служения. Это приводит к простой иерархии в умах священников и верующих – вначале служение человеку, а после природе. При этом взаимосвязь того и другого остается незамеченной и, в результате, масса усилий отдается на борьбу с последствиями такой иерархии, например, на помощь пострадавшим в чрезвычайных ситуациях.
- При точечной работе с отдельными приходами, общинами у самой церкви и у светских инициатив отсутствует стратегия экологической работы с верующими. Поэтому не всегда удается осуществить проекты, направленные на сохранение творения должным образом и в полной мере.

В качестве положительного примера экологической деятельности в Русской Православной церкви в Беларуси стоит остановиться на опыте направления «Церковь и охрана окружающей среды» Центра экологических решений. Это единственный на сегодняшний день пример целенаправленной работы в данной области. Деятельность данного направления, безусловно, учитывает изложенные в «Основах социальной концепции» и «Позиции РПЦ по актуальным проблемам экологии» рекомендации по экологическому образованию и воспитанию, в литургической жизни. Также идет постепенная разработка и апробация экологических советов и пособий для священников и мирян, принимается участие в общественной и международной дискуссии по вопросам сохранения окружающей среды. Наряду со всеми этими моментами Центр экологических решений обращает внимание на особенности, или стратегию, осуществления предложенных рекомендаций и советов по экологической деятельности на приходе. Что представляет собой эта стратегия?

Во-первых, необходимо чтобы практические экологические действия в самом начале входили в рамки приходской работы и не требовали подробных обоснований и причин. Обосновать необходимость экологической работы на приходе для прихожан лучше с помощью простых и понятных каждому утверждений: «будучи христианами, нам необходимо заботиться о сохранении данного нам в дар Божьего творения», «при сотворении этого мира Бог дал нам заповедь возделывать и заботиться о нем» и пр. Нет необходимости подробного и глубокого обоснования того, зачем на приходе поменяли лампочки или установили контейнеры для раздельного сбора мусора. Другими словами, не стоит начинать экологическую церковную деятельность на приходе с обширной образовательной кампании. Глубокие богословские и научные изыскания о причинах и пользе экологической активности христиан могут показаться спорными или запутанными.

Во-вторых, если уж учить прихожан бережному отношению к творению, то нужно всегда быть готовым дать конкретные советы и рекомендации о том, как это сделать. Объяснение богословия творения, «красивые» слова о преображении и обожении мира для большинства останутся только словами. Экологические советы на каждый день, советы по выбору упаковки, бытовой химии, правила раздельного сбора мусора и, конечно, молитвы о творении должны быть всегда готовы у тех, кто проводит такого рода беседы на приходе. Для этого нужно сотрудничать с государственными и экологическими организациями, которые и помогут в подборе грамотных экологических советов и рекомендаций.

В-третьих, часто священники и прихожане видят в развитии экологически дружественного образа жизни только материальную выгоду. Экономия денег немаловажный момент, но не стоит акцентировать на этом внимание. В первую очередь всегда нужно указывать на то, что наши экологические поступки связаны с нашим христианским призванием сохранить Божий мир, а финансовая выгода – это только дополнительный бонус.

Вышеизложенные рекомендации – результат определенного опыта церковно-экологической деятельности на приходах. Сегодня, на наш взгляд, такого опыта Русской православной церкви нужно больше, а для этого необходимо переходить от слов к действиям.

ЛИТЕРАТУРА

1. В ответственности за творение. Культура и образование перед лицом экологических вызовов: XVII Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения: доклады научно-практической конференции, 26–28 мая 2011 г. – Минск: БГАТУ, 2011. – 290 с.
2. Экологический отдел Гродненской епархии: [сайт]. URL: http://www.orthos.org/eparhiya/otdely/ekologicheskiy
3. Официальный блог объединения молодежи Белорусской Православной Церкви: [сайт]. http://ombpc.blogspot.com/
4. Экология: от гармонии к преображению. XII Семинар студентов Высших учебных заведений Республики Беларусь, 30 ноября – 1 декабря 2013 года – Жировичи: Издательство Минской духовной семинарии, 2013 г. – 450 с.
5. РСЭОО «Живое партнерство»: [сайт]. URL: http://partnership.by/.

6. 26 сентября 2012 года в г. Бобруйске прошли мероприятия по демонстрации результатов реализации проекта по очистке и благоустройству источников «Живая вода – очистка родников в Беларуси»: [Точный адрес новости]. URL: http://www.minpriroda.gov.by/ru/news-ru/view/26-sentjabrja-2012-goda-v-g-bobrujske-proshli-meroprijatija-po-demonstratsii-rezultatov-realizatsii-proekta-po-1217/
7. Церковь и охрана окружающей среды: [сайт]. URL: http://tvorenie.by/

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ МЕНЕДЖМЕНТ КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИ-ОТВЕТСТВЕННОГО ПОВЕДЕНИЯ В ЦЕРКОВНОМ ПРИХОДЕ

Л. Б. Яковюк
Республиканское социально-экологическое общественное объединение "Живое партнёрство" (РСЭОО "Живое партнёрство")
Минск, Беларусь
E-mail: lar.yakoviuk@yandex.by

Христианские церкви давно представили свою официальную позицию по вопросам экологии в ряде документов. (В Русской Православной Церкви - это «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» 2000 г., «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии» 2013г.). В этих документах даются рекомендации по осуществлению экологической деятельности церковью. Но рекомендации носят общий характер и относятся к области образования и воспитания. На практике же христианские общины не всегда осознают, как те или иные действия, обеспечивающие функционирование зданий, в т.ч. храмов, или деятельность общины отражаются на окружающей среде. Система экологического менеджмента предлагает комплексный подход к оценке своих действий с точки зрения из влияния на природное окружение.

В общем виде экологическое управление (экологический менеджмент) можно определить как часть системы управления организацией, направленную на реализацию экологических целей и программ. История управления природоохранной деятельностью имеет непродолжительную историю – менее 30 лет, и началась с осознания обществом, учёными критического состояния окружающей среды. Стремясь к восполнению своих всё возрастающих потребностей, человек безвозвратно уничтожает природу: вырубает леса, загрязняет почву, воду, воздух, создаёт среду, малопригодную для живых существ, в том числе и для самого человека. И хотя в большей степени вопросы загрязнения окружающей среды относятся к промышленным предприятиям, работа которых сопровождается выбросами в атмосферу и грунтовые воды загрязняющих веществ, образованием большого количества отходов, в том числе опасных, а для производства товаров используются природные ресурсы, церковная община, как и любое домохозяйство также воздействует на окружающую среду. Осознание этого факта явилось импульсом для Евангелической церкви Германии, чтобы заявить о практическом вкладе церковных общин в дело сохранения Божьего творения. Так в Германии в конце 1990- начале 2000 г. стартовала акция «Зелёный петух».

«Зелёный петух» - система экологического менеджмента, основанная на требованиях европейского стандарта EMAS-III, успешно популяризирует экологическое управление среди некоммерческих организаций Германии, в первую очередь: церковных общин, социальных и учебных учреждений.

Изучив немецкий опыт общественное объединение «Живое партнёрство» вместе с немецкими коллегами адаптировали его к белорусским реалиям и с 2008 г. продвигает идею общественной экологической сертификации «Белый аист» среди учебных, социальных и церковных организаций Беларуси. Природоохранные аспекты, которые поддаются контролю и управлению в церковном приходе – это, в первую очередь, энергопотребление, использование воды, образование отходов, потребление.

Функционирование системы экологического менеджмента базируется на цикле Деминга (цикл PDCA) – планируй (plan), выполняй (do), проверяй (check study), действуй/ корректируй (act) – который используется как метод совершенствования деятельности. Он представляет логическую последовательность четырех шагов, направленных на постоянное

улучшение и обучение: планирования, выполнения, проверки и корректировки действий [1, с. 13].

Рассмотрим применение этого цикла в церковном приходе на примере работы по раздельному сбору отходов.

Община для себя поставила цель уменьшения объёма отходов, вывозимых на полигон за счёт внедрения раздельного сбора вторичных материальных ресурсов и опасных отходов. Рабочая группа спланировала следующие действия для достижения этой цели: оборудовать площадку для сбора отходов; приобрести и установить контейнеры для макулатуры, пластика и стекла; в притворе храма установить ёмкость для сбора отработанных батареек. Следующий шаг, согласно циклу Деминга – выполнение запланированных мероприятий. После установки контейнеров работники прихода и прихожане выбрасывают отходы, наполняя ими контейнеры. Ежемесячно ответственный представитель рабочей группы осматривает контейнеры и анализирует их содержание, таким образом осуществляя проверку степени достижения поставленной цели. Выясняется, что хотя контейнеры подписаны и обозначены разными цветами, тем не менее, в контейнере для пластика встречается тэтра-пак упаковка от сока, в контейнере для макулатуры лежат, якобы бумажные пачки (тот же тэтра-пак) от молока, а в контейнере для общих (неразделённых) отходов встречаются и ПЭТ-бутылки, и полиэтиленовые пакеты, и бумажная упаковка от конфет и печения. Анализируя ситуацию, можно сделать вывод, что установить контейнеры и просто подписать их – недостаточно, нужно регулярно проводить информационную и разъяснительную работу с персоналом и прихожанами. И тогда рабочая группа планирует корректирующие действия, с учётом наблюдаемой ситуации (четвёртый этап цикла Деминга): 1) подготовить и разместить информацию о том, что в данный контейнер можно выбрасывать; 2) провести разъяснительную работу с работниками прихода и с прихожанами о видах вторичных материальных ресурсов и о необходимости; 3) включить тему обращения с отходами в воскресную проповедь.

Таким образом, анализ ситуации, осознание недочётов, планирование и реализация корректирующих действий выводят участников процесса на новый виток постановки целей и новое планирование для совершенствования работы.

Система экологического менеджмента предполагает целенаправленное достижение трёх основных требований:

- соблюдение природоохранного законодательства;
- предотвращение загрязнения окружающей среды со стороны рабочих процессов, продукции, действий персонала;
- постоянное улучшение результатов природоохранной деятельности – изо дня в день, из месяца в месяц, из года – в год.

В нашей ситуации в обеспечении деятельности церковных общин наиболее актуальна тема предотвращение загрязнения окружающей среды, выражающееся в уменьшении неперерабатываемых отходов, образующихся в церкви: полиэтиленовые пакеты с изображением храмов, креста или ликов святых; ПЭТ-тара, используемая для разлива крещенской воды, термонаклейки для пасхальных яиц с церковными изображениями; искусственные цветы, которые используются для украшения вербных веток и приносятся на кладбище в поминальные дни (Радоница). В этой сфере церковь имеет большой потенциал для работы с прихожанами в деле сохранения Творения.

Другими аспектами, которые могут также системно и поступательно рассматриваться церковной общиной, являются энергопотребление и использование воды. Снижение энергопотребления и использования других ресурсов сказывается не только на природе, но также несёт финансовую выгоду для прихода.

Осознанная системная работа церковного прихода с названными экологическими аспектами мотивирует прихожан обращать внимание на свои действия, учит их быть более экономными и рациональными в своём домашнем хозяйстве, таким образом, усиливая общий результат в деле сохранения Творения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Экологический менеджмент в социальных, церковных и образовательных учреждениях в Республике Беларусь: практ. руководство / К. Байер и др. – Минск, Мисанта, 2008. – 166 с.*
2. *Экологический менеджмент в церковных и общественных организацияхРеспублики Беларусь: практическое пособие / Чумакова М. – Мн., 2013. – 24 с.*

РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ «ЭКОЛОГИЯ ДУШИ» В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

И. В. Пантюк
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-Mail: bednenko@tut.by

С начала 1990-х годов XX века Русская Православная Церковь (РПЦ) проводит определенную деятельность по разработке и внедрению в церковную и светскую жизнь официальных Социальных Документов, отражающих позицию церкви в отношении экологических и образовательных проблем современности. Представители Русской православной церкви убеждают, что нет ни одной глобальной проблемы, в которой христиане не были бы заинтересованы и в решении которой не смогли бы, так или иначе, принять участие. «Православная Церковь, сознающая свою ответственность за судьбу мира, глубоко обеспокоена проблемами, порожденными современной цивилизацией» [6].

В настоящее время разработаны, обсуждены и приняты такие важные Документы как, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным вопросам экологии», «Образовательная концепция Русской Православной Церкви» и другие [4, 5, 7].

Цель настоящего сообщения обобщить основные положения и деятельность РПЦ по актуальным вопросам экологии и образования в деле формирования духовно-нравственного развития человека и общества, воспитания молодежи, сохранения чистоты и экологии души.

На основании Общеправославного Решения всех представителей Поместных Православных церквей 01 (14) сентября утвержден День молитвы О Божем творении, свидетельствующим об активном участии РПЦ в экологических проблемах современности [8].

Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в феврале 2013 года принят Документ «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным вопросам экологии», отражающий отношение Церкви к экологическим проблемам, утверждая, что «Церковь сопоставляет богословское учение с современными научными данными о мире, учитывает подходы научных дисциплин экологического профиля и общественное мнение» [6]. Первоначально проект данного документа составлен комиссией Межсоборного присутствия по вопросам взаимодействия Церкви, государства и общества, переработан редакционной комиссией Межсоборного присутствия под председательством Патриарха и в дальнейшем направлен в епархии Русской Православной Церкви для обсуждения всеми желающими [6].

Главные положения позиции Русской Православной Церкви по экологии содержатся так же в «Основах социальной концепции» в разделе XIII и «Основах учения о достоинстве, свободе и правах человека» в разделе III.V. [5]. Так, в разделе XIII «Церковь и проблемы экологии» отмечено, то экологические проблемы носят, по существу, антропологический характер, будучи порождены человеком, а не природой. Посему ответы на многие вопросы, поставленные кризисом окружающей среды, содержатся в человеческой душе, а не в сферах экономики, биологии, технологии или политики [5].

Православная Церковь по достоинству оценивает труды, направленные на преодоление экологического кризиса, и призывает к активному сотрудничеству в общественных акциях, направленных на защиту творения Божия. Вместе с тем она отмечает, что усилия такого рода будут более плодотворными, если основы, на которых строятся отношения человека с природой, станут носить не сугубо гуманистический, но и христианский характер. Одним из главных принципов позиции Церкви в вопросах экологии

является принцип единства и целостности сотворенного Богом мира. Православие не рассматривает окружающую нас природу обособленно, как замкнутую структуру. Растительный, животный и человеческий миры взаимосвязаны. С христианской точки зрения природа есть не вместилище ресурсов, предназначенных для эгоистического и безответственного потребления, но дом, где человек является не хозяином, а домоправителем, а также храм, где он – священник, служащий, впрочем, не природе, а единому Творцу [5].

В Концепции РПЦ утверждается: «Природа подлинно преображается или погибает не сама по себе, но под воздействием человека. Его духовное состояние играет решающую роль, ибо сказывается на окружающей среде как при внешнем воздействии на нее, так и при отсутствии такого воздействия. Церковная история знает множество примеров, когда любовь христианских подвижников к природе, их молитва за окружающий мир, их сострадание твари самым благотворным образом сказывались на живых существах» [5]. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви призваны служить руководством для Синодальных учреждений, епархий, монастырей, приходов и других канонических церковных учреждений в их взаимоотношениях с государственной властью, различными светскими объединениями и организациями, внецерковными средствами массовой информации. Русская Православная Церковь поощряет приобщение священнослужителей к изучению основ экологии как науки и законов функционирования биосферы.

В Документе «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным вопросам экологии» особое внимание уделено проблемам экологического воспитания: «Православная традиция вносит существенный вклад в воспитание ответственности за творение, в развитие бережного пользования природными ресурсами и умеренности в их потреблении. Необходимо, чтобы при пользовании дарами природы люди осознавали, какое влияние на труд и его плоды оказывает духовное состояние человека. Для этого необходимо возрождать и воспитывать рачительное отношение к природному миру, основанное на православной традиции. Для воспитания детей и молодежи в духе ответственности за состояние природы представляется необходимым целенаправленно вводить темы христианской экологической этики в церковные, а по возможности и в светские программы образования и воспитания» [8].

В комментариях к Документу член Межсоборного Присутствия Епископ Бобруйский и Быховский Серафим отмечал, что христианская проповедь, христианский образ жизни сами по себе – это уже огромный вклад в защиту окружающей среды, реальная альтернатива потребительскому обществу. Ведь Церковь говорит о необходимости самоограничения, о необходимости аскетического отношения к природе, к миру, к себе [8].

Церковь «передает новым поколениям нравственные ценности, накопленные прежними веками. Образование, особенно адресованное детям и подросткам, призвано не только передавать информацию. Возгревание в юных сердцах устремленности к Истине, подлинного нравственного чувства, любви к ближним, к своему отечеству, его истории и культуре – должно стать задачей школы не в меньшей, а может быть и в большей мере, чем преподавание знаний. Церковь призвана и стремится содействовать школе в ее воспитательной миссии, ибо от духовного и нравственного облика человека зависит его вечное спасение, а также будущее отдельных наций и всего людского рода» [3].

В 2016 г. в епархиях Русской Православной Церкви и на официальном сайте Межсоборного присутствия обсуждался Проект Документа «Образовательная концепция Русской Православной Церкви». В дискуссиях на сайте подчеркивалось, что «*Образование* (как церковное, так и светское*)* призвано оказывать влияние на мировоззрение, нравственный облик, ценностные ориентиры, содействовать духовному возрастанию личности. В силу этого образование, лишенное мировоззренческой или воспитательной составляющей, не отвечает своему назначению» [7].

Национальным приоритетом системы образования Республики Беларусь является здоровый и образованный человек. Правильный образ жизни позволяет человеку сохранить физическое здоровье на долгие годы, сформировать такие духовные и нравственные принципы, которые помогут ему наиболее полно реализовать себя во всех сферах деятельности, включая профессиональную, а также достичь гармонии в личных отношениях и с окружающей средой. В условиях постиндустриальной эпохи все больший акцент приобретает гуманистическая направленность любых видов человеческой деятельности.

Русская Православна Церковь являясь важнейшим социальным институтом, заботиться так же о духовно-нравственном состоянии народа и молодежи, о повышении культурного и образовательного уровня, сохранении его самобытности, патриотизма, экологии души. Христианские теологи подчеркивают глубинную связь экологического кризиса с деформацией мировидения современного человека, с нарушением «экологии души», нравственного отношения к природе и к ближнему. Кризис этот не только и не сколько экологический, главнейшая причина лежит не вовне, а в человеческом сердце [1].

Семейное воспитание – предмет особого попечения Церкви. Сама организация жизни семьи, ее уклад являются лучшим средством духовно-нравственного воспитания, а лучшим методом воспитания – пример родителей. Именно семья определяет благополучие человека и общества, именно она является хранительницей религиозных традиций, так как формирование личности человека начинается еще в утробе матери. Церковь направляет усилия как на укрепление института семьи в целом, так и на развитие программ воспитания, включая обучение будущих и молодых родителей воспитанию детей в православной вере [7].

В Материнских молитвах о детях, обращаясь к Господу Богу, просят о чистоте души детей своих: «Господи! Украси души их целомудрием, долготерпением и всякою праведностью, да будет мерзостна пред ними всяка клевета, ложь и лесть». В Молитве «На Благословении детей», обращаясь к Богу, просят о здравии и очищении «от всякие скверны (пиянства, курения, зелий погибельных». Православные родители, заботясь о здоровье своих детей, обращаясь за молитвенной помощью, заботятся о том, что бы дети были «ближним на пользу». В Молитве-воздыхании матери о детях своих, которую раздавали в Казанской в Амвросиевской женской пустыни в селе Шамордино сказано: «Господи! Одушеви их желанием полезного учения и соделай способными ко всякому делу благому, да стяжут истинное разумение о всех вещех, о нихже подабает им ведати; да просветяться познаниями, полезными роду человеческому [2].

Таким образом, Церковь помогает православным верующим в воспитании детей, в формировании духовно-нравственных и моральных ценностей, сохранении чистоты души, уважении к родителям, сохранении христианских традиций и духовного наследия. Для воспитания детей и молодежи в духе ответственности за состояние природы РПЦ рекомендует внедрять темы христианской экологической этики и морали в церковные и в светские программы образования и воспитания, вводить экологические дисциплины в Государственные образовательные стандарты подготовки специалистов высших духовных и светских учреждений образования и курсы повышения квалификации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зямалова, Н. И. Проблемы экологии души в Библии и в русской православной традиции – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.zelife.ru/5596-ecochristian/. – Дата доступа: 22.04.2018.*
2. *Материнская молитва. Молитвы о детях. – Москва: Приход храма Святого Духа Сошествия. – Москва. – 2005. – С. 9–30.*
3. *Образовательная концепция РПЦ и современное общество – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://moyhram.org/articles/35/2980/ –Дата доступа: 22.04.2018.*
4. *Основы экологической концепции Русской Православной Церкви. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=93583 –Дата доступа: 20.05.2018.*

5. *Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi.–Дата доступа: 20.05.2018.*
6. *Проект Документа «Основы экологической концепции Русской Православной Церкви» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2255572 –Дата доступа: 14.05.2018.*
7. *Проект Документа «Образовательная концепция Русской Православной Церкви» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthedu.ru/obraz/14943-proekt-obrazovatelnaya-koncepciya-cerkvi.html –Дата доступа: 20.05.2018.*
8. *Церковь и Экология. Комментарии к Документу «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным вопросам экологии» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://foma.ru/czerkov-i-ekologiya.html – Дата доступа: 22.05.2018.*

ОТНОШЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ЯЗЫЧНИКОВ К ЭКОЛОГИЧЕСКИМ ПРОБЛЕМАМ НА ОСНОВЕ РАБОТ ИДЕОЛОГОВ

А. В. Гайдуков, А. А. Праневич
Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена
Санкт-Петербург, Россия
E-mail: a_gaidukov@mail.ru

Экологические аспекты являются значимой частью идеологии современного язычества. В статье рассматриваются два подхода к экологическим проблемам в работах идеологов А. А. Добровольского (Доброслава) и Н. Н. Сперанского (Велимира). В одном случае современное язычество выступает нравственным ограничителем эксплуатации божественной природы, в другом – эсхатологическим напоминанием о грозящем экологическом катаклизме. Анализируются предлагаемые идеологами пути преодоления экологических проблем.

Ключевые слова: современное язычество, языческая идеология, экология, экологические проблемы, цивилизация.

В среде последователей возникшего на постсоветском пространстве современного язычества вопросы отношения к природе занимают центральное место. Само понятие «язычество», как религиозное (обрядово-мифологическое) и мировоззренческое явление, имеющее неавраамический характер «может находить выражение в нескольких проявлениях: синкретизм, природоориентированность, семейно-родовой уклад». При этом «природоориентированность включает природно-календарные праздничные циклы, экологичность, почитание (одухотворение) персонализированных сил и явлений природы, представления о природном мужском и женском началах» [3, с. 31–32]. А. Н. Агальцов отмечал, что «система нравственных ценностей современного российского неоязычества исходит из основной идеи, характерной для язычества в целом: эта идея неразрывного единства человека и природы» [1, с. 181].

Некоторые исследователи полагают, что «цель человека в неоязычестве – соответствие нравственным и природно-экологическим требованиям», поэтому значимым компонентом идеологии современного язычества становится природно-экологический аспект. «Он заключается в осознании себя составной частью природы, осуществлении своей деятельности в соответствии с глубинной экологией, рассматривающей проблемы воспитания человека и охраны Природы» [2, с. 53, 55].

Исходя из этого, наибольший интерес для изучения отношения современных язычников к экологическим проблемам представляют работы таких идеологов, как А. А. Добровольский (Доброслав) и Н. Н. Сперанский (Велимир). У них данные вопросы раскрыты наиболее основательно. Можно выделить два взгляда на причины, которые привели к сложившейся экологической проблеме.

В первом причиной перемены отношения человека к природе выступает религиозный фактор в лице христианской западной цивилизации, объединившей науку и технологии. С этой точки зрения современное язычество, являясь по сути глубоко религиозным восприятием природы, выступает нравственным ограничителем её эксплуатации, древней формой экологической культуры и этики. Перед людьми стояла задача приспособления к природе. С развитием христианской цивилизации и ростом антропоцентризма эта задача сменилась на противоположную – приспособление природы к своим потребностям, без учета её нужд и законов функционирования.

К такому выводу в своих работах склонялся Доброслав. Доброслав, А. А. Добровольский (1938–2013), идеолог славянского нового язычества, волхв Общества охраны

природы «Стрелы Ярилы» известен своими радикальными взглядами, но в его учении также присутствует значительный экологический аспект. По мнению Р. В. Шиженского, важнейшими, основополагающими элементами мировосприятия Доброслава «выступают абсолютизация природы (natura) и индивидуальная борьба, возводится в ранг вдохновенного фанатизма (carmen fanaticum)», натурализм и «индивидуальный трайбализм» [6, с. 217]. Совокупность идей Доброслава о социо-экономическом и политическом устройстве общества Шиженский называет «первобытным экоанархизмом», построенном «на принципах идеократии, теократии, антиэтатизма при главенстве общинных (вечевых) институтов и значительной роли кровнородственных связей» [6, с. 217].

С точки зрения Доброслава интерес к язычеству, возросший в наше время – это реакция на «стремительное наступление машинной цивилизации» [4], сопровождающееся гибелью природы. Доброслав пропагандировал пантеистическое мировоззрение и минимальное воздействие на природу. В отличие от большинства лидеров современного язычества он выступал даже против установки идолов, так как для этого нужно убить живое существо – дерево. Экологический аспект обнаруживается и в эсхатологических мотивах: «Сопротивление Планеты нарастает стремительно… Скоростной переход в новую эпоху будет сопровождаться небывалыми природными катаклизмами, спровоцированными антропогенным насилием» [4]. Причем в языческом мировоззрении, где вся Земля есть один живой организм, всё это воспринимается не просто как буйство стихий, а как сознательный и намеренный ответ планеты на губительную для неё деятельность человека. Основное решение, которое предлагает Доброслав, не механическая реконструкция древних верований, а возврат к принципу «природа мудра и всегда права» [4], облеченному в актуальные для нашего времени формы. Приводя его же слова – «возрождать надо Идею, а не идолов» [4].

Второй вариант объясняет все естественным ходом истории. Человек всегда зависел от природы, она давала еду и все что нужно для жизни, она эту жизнь и забирала. Все это вызывало священный трепет перед могуществом окружающего мира, природа была объектом поклонения. Но со временем люди начинают восхищаться уже своими собственными достижениями, позволившими человеку преуспеть в борьбе за выживание. Их рассматривают как высшую ценность, ведь они освободили человека из-под власти окружающего мира, дали независимость, стабильность и уверенность в будущем. Появилась идея прогресса, безудержного технического развития общества. Это породило проблему социальной несправедливости, но появилось христианство, готовое избавить людей от неё. И вот, по прошествии определённого времени, человек опять зависит от природы, но теперь уже в несколько иной форме. На этот раз Земля может не вынести тяжести нашей цивилизации.

Такого взгляда придерживался в «Книге природной веры» волхв Велимир, Н. Н. Сперанский (1958–2018). Р. В. Шиженский отмечает, что основа будущего язычества Велимира уходит в семейное воспитание и саму атмосферу этническо-природной глубинки, в которой он отдыхал в каникулярное время [7, с. 42]. Сам Велимир писал том, как его в детстве возили в деревню, и что его «первые детские впечатления о лесных и домашних духах, о странных поверьях, личные впечатления о лесе, о реке, о крутизне берега, о валунах, родниках, происходят из этой деревни» [7, с. 28]. Велимир утверждал, что «через годы я осознал, что те ценности культуры и те переживания Природы, которые я получил там и тогда – определили меня как язычника» [7, с. 28].

С позиции Велимира появление современного язычества – это реакция на наступающую «потребительскую культуру», глобализацию и ускорение темпов жизни. Всё это сопровождается стиранием национальной культуры, самобытности народов и, что самое главное, утратой критического и рационального мышления. Это приводит к замещению традиционных культурных и духовных ценностей на новые, соответствующие новому «обществу потребления», основа которых – получение максимального комфорта и

удовольствия. Чтобы осмыслить какое-то новшество, человеку нужно определенное время, «Неестественно, когда человек не успевает осмыслять поток информации и некритично принимает его» [5]. Современный мир заставляет жить человека всё более ускоряющимися темпами, всё слабее становится связь с природой, и городская среда, в которой со сравнительно недавнего времени живёт большинство населения только усиливает этот процесс. Интересно отметить, что с точки зрения Велимира не только природные катастрофы, но и поражения в войнах, завоевание врагами и тому подобные вещи тоже могут рассматриваться как месть природы за неподобающее отношение к ней [5].

Как и Доброслав, он не призывает к полному отказу от достижений цивилизации, считая многие из них полезными – «Есть товары, освобождающие от тупого рутинного труда, вроде стиральной машины, которые позволяют высвободить бесценное время. Но для чего? Оказывается, для потребления других товаров» [5]. Велимир считает, что экологическую проблему не решить, обезвреживая яды и залечивая нанесённые планете раны, так как человек не успевает за собственным прогрессом. Задача не в том, чтобы успевать лечить, а в том, чтобы не отравлять. Так же он пишет о необходимости смены приоритетов, ведь пока основной целью являются деньги – человек готов пойти на любое преступление в погоне за прибылью. Иными словами – «не технологию надо радикально менять, а нравственность» [5].

Также интересно отметить, что и Доброслав, и Велимир считали, что патриотизм и любовь к отечеству невозможны без любви к природе. Это ярко отражено в формуле «Природа – Родина – Народ», которая определяет основу идеологии современного язычества как по мнению его идеологов, так и по мнению религиоведов, изучающих это направление.

Мы видим, что, несмотря на разные мнения о причинах экологической проблемы, идеологи современного язычества предлагают схожие пути выхода. Основные мысли можно сформулировать в нескольких положениях:

1. Человек – не хозяин природы, а её составная часть, и должен относится к ней соответственно.

2. Не противопоставление цивилизации, а её дополнение: людям должна быть дана идея гармоничной, физически и нравственно здоровой жизни в том мире, который ими создан.

3. Качественное изменение технического прогресса: он не должен приводить к деградации экологии, но и не должен привести к упадку цивилизации.

4. Изменение приоритетов, целей существования и развития человека: пока на разных уровнях – от человека до крупного предприятия – главной целью является получение прибыли любой ценой, проблем будет всё больше.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агальцов, А. Н. Этические ценности современного российского неоязычества // Научные ведомости. 2010. № 20 (91). Вып. 14. С 178–185.*
2. *Гайдуков, А. В. Молодежная Субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга (социологический и антропологический анализ). СПб.: Норма. 1999. С. 24–50.*
3. *Гайдуков, А. В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография / под ред. Р. В. Шиженского. – Н. Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. – С. 24–47.*
4. *Добровольский А. А. Природолюбивая религия будущего / Доброслав. Киров: Вятка, 2004. 22 с. (Слава Яриле).*
5. *Сперанский, Н. Н. (Велимир). Книга природной веры / Влх. Велимир. М.: Велигор, 2009. 591 с.; То же // Содружество природной веры Славия. URL: http://slavya.ru/trad/velimir/kpv_oglav.htm.*
6. *Шиженский, Р. В. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). – 3-е изд., испр. и доп. Н. Новгород: Поволжье, 2014. 311 с.*
7. *Шиженский, Р. В. Почвенник от язычества: мировоззренческие дискурсы волхва Велимира (Н. Н. Сперанского). – 2-е изд. Н. Новгород: Поволжье, 2015. 216 с.*

СОВРЕМЕННЫЕ ПРИРОДООХРАННЫЕ ИНИЦИАТИВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ПРИМЕРЕ СЛУЖЕНИЯ МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТНОЙ ЕПАРХИИ (2015–2017)

Протоиерей О. А. Мумриков
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия
E-mail: omumrikov@yandex.ru

В данной статье рассматриваются современные природоохранные инициативы Русской Православной Церкви на примере Подмосковного региона, на территории которого осуществляет свое служение Московская епархия. После вводного исторического экскурса автор дает обзор существующих документов, церковно-административных структур, различных проектов, форм соработничества и образовательных подходов. В заключении перечислены богословско-этические принципы формирования экологически просвещенного и созидательного творчества.

Ключевые слова: Московская епархия, Московская область, Русская Православная Церковь, Церковь и общество, религиозно-научный диалог, экологическое воспитание, экологический кризис, экологическая культура, экологическое мировоззрение, экологическое образование, экологическая этика.

Как известно, природоохранная деятельность, кроме собственно экологической, естественно-научной, включает в себя и иные, не менее важные составляющие: экономическую, социальную, правовую, политическую, технологическую, национально-культурологическую, мировоззренческую. Поэтому Русская Православная Церковь неоднократно обращалась к обществу с призывом к осмыслению духовно-нравственных основ экологической культуры и выработки стратегии ее реализации. Первые публикации на эту тему относятся еще к 1980–90 гг. [1]. Данной проблематике посвящен XIII раздел «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» [2], принятых на Юбилейном Архиерейском соборе в 2000-м году, и раздел III.5 документа «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [3], принятых Архиерейским собором в 2008 г. В 2013 г. Архиерейским собором был принят специальный документ «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии», в котором, в частности отмечается: «Следует поощрять приобщение священнослужителей к изучению основ экологии как науки и законов функционирования биосферы. Для воспитания детей и молодежи в духе ответственности за состояние природы представляется необходимым целенаправленно вводить темы христианской экологической этики в церковные, а по возможности и в светские программы образования и воспитания, содействовать введению экологической тематики в круг научно-педагогической деятельности высших духовных учебных заведений, воскресных школ, православных детских лагерей, а также в дополнительное духовное образование и курсы переподготовки. Желательна и организация специальных церковных курсов и образовательных программ, раскрывающих православное видение экологической проблематики для студенческой и научной общественности, а также регулярные теоретические и практические экологические занятия для детей и взрослых» [4].

С 2015 года решением Священного Синода Русской Православной Церкви принято считать первое воскресенье сентября «Днем молитвы о Божием творении» (днем всеобщего экологического служения, в который предлагается объединенными усилиями повсеместно проводить экологические мероприятия) [5] и выделить экологическую работу в особое

направление деятельности на епархиальном и приходском уровне. В связи с этим в «Методических рекомендациях об участии Русской Православной Церкви в природоохранной деятельности» [6], также принятых Священным Синодом 13 июля 2015 года, предлагается распределить церковную экологическую работу по 4 иерархическим уровням: общецерковный (федеральный), епархиальной (региональный), благочинический (районный) и приходской (муниципальный). Систематизацию, организацию и координацию этой постоянной и повсеместной работы планируется осуществлять через ответственных представителей (координаторов) на всех 4-х уровнях.

Московская областная епархия является одной из крупнейших епархий Русской Православной Церкви. На сегодняшний день в епархии 50 благочиний (церковных округов), включая монастырское. На 1185 приходах и в 24 монастырях совершают служение 1524 клирика, из которых 1404 священников и 120 диаконов [7].

Соответственно, церковно-природоохранная деятельность в Московской области подразумевает выстраивание четкой структуры взаимодействия. Ответственный за экологическую работу, подчиняясь непосредственно Управляющему епархией, митрополиту Крутицкому и Коломенскому, обеспечивает информационно-методическую поддержку направления и координирует деятельность ответственных в церковных округах (благочиниях). Ответственные за экологическую работу в благочиниях взаимодействуют с благочинными и настоятелями приходов на местах, государственными и общественными организациями, например: Всероссийским обществом охраны природы, научной группой по изучению вальдшнепа Русского общества сохранения и изучения птиц им. М.А. Мензбира «Вальдшнеп», «Союзом охраны птиц России», общественным благотворительным движением «Добрые крышечки» (сбор пластиковых крышек) и др.

Успешное развитие данного вида служения Церкви обусловлено также взаимодействием с другими профильными Епархиальными отделами, имеющими аналогичную структуру: Отделом религиозного образования и катехизации, Миссионерским отделом, Отделом по делам молодежи, Отделом по организованному православному отдыху, паломничеству и православному туризму, Отделом социального служения, Отделом по издательской деятельности и связям со СМИ. Обобщение, координация просветительской, природоохранной деятельности, обеспечение необходимыми методическими материалами, в т.ч. в рамках церковно-общественного и церковно-государственного соработничества помогает созданный в конце 2015 г. по благословению митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия профильный сайт Московской епархии, посвященный экологической работе Русской Православной Церкви: http://eco.org.ru/

В рамках реформы духовного образования на рубеже XX–XXI вв. было признано необходимым ознакомление будущих священнослужителей с современной научной картиной мира, методологией и философскими проблемами естествознания. «Взаимодействие со светской наукой необходимо также и в сфере современного естественнонаучного знания, освоение которого является обязательным условием развития православной апологетики и основного богословия, а также для ведения диалога со светской наукой» – сказано в проекте Образовательной концепции Русской Православной Церкви (2012 г.; п. III.9.4.4). Поэтому еще с 2007 г. в Московской духовной семинарии (Свято-Троицкая Сергиева лавра) естественнонаучная апологетика как учебная дисциплина была снова возобновлена, а с 2011 г. в новый учебный план 4 курса бакалавриата данная дисциплина вошла как предмет «Концепции современного естествознания» (в объеме одного семестра, 36 акад. часов). В Коломенской духовной семинарии этот предмет преподается с 2014 г. Аналогичные курсы реализуются и в Свято-Тихоновском гуманитарном университете (г. Москва).

Процессу мировоззренческого осмысления концепций современного естествознания должна быть присуща внутренняя логика, методологическая целостность и четкая последовательность в обсуждении дискуссионных вопросов. В частности, нельзя

приступать сразу к богословскому рассмотрению ключевых тем – естественно-научных концепций антропогенеза или, например, биоэтики, не обсудив предварительно, всесторонне в исторической ретроспективе общую методологию естествознания, демаркацию сфер компетентности науки, религии и философии, понятий «реальность», «закон природы», «пространство», «время», «материя», «жизнь», «эволюция», «редукционизм», «холистичность», «сознание», «личность» и проч [8]. Слабость ряда апологетических публикаций заключается в стремлении «вырвать» какую-то тему из контекста, в отсутствие четкого определения обсуждаемых фрагментарных понятий.

Во всей полноте это относится и к экологической, природоохранной тематике, которой в настоящее время уделяется достаточно много внимания. Экосистемы планеты даны нам не как статичная реальность, а как сложный динамический процесс, имеющий глубокую историческую ретроспективу и устремленный в будущее. Следовательно, для экологического образования важна, во-первых, общая естественно-научная база знаний, о чем шла речь выше. Во-вторых, мировоззренческая составляющая. Известно, что при сугубо светском подходе к формированию экологической культуры мировоззренческие мотивации, по сути, ограничиваются утилитарными принципами «общего блага», или идеями «гармонии с природой» и эстетизма, иногда весьма близкими к языческому натурализму. Кроме того, интерпретации причин современного экологического кризиса в последние десятилетия, к сожалению, часто становятся все более тенденциозными, когда речь заходит о христианских или библейских корнях антропоцентричной европейской культуры и ее кризиса [9].

Дополнительно к реализации экологической компоненты в программах высших духовных школ, например, в Коломенской духовной семинарии, проводятся встречи студентов с Ответственным за экологическую работу в епархии с целью ознакомления с практической стороной данного направления, а также для желающих предлагаются соответствующие темы курсовых, дипломных работ и магистерских диссертаций (в Московской духовной академии и Свято-Тихоновском гуманитарном университете).

Экологическое направление находит свою реализацию при межвузовском сотрудничестве в области естественных наук. К крупнейшим форумам последних лет можно отнести следующие конференции, проведенные в Подмосковье (Объединенный институт ядерных исследований (ОИЯИ), г. Дубна):

- «Человек в техническом мире: вызовы XXI века» (2011);
- «Проблема экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации» (2012).

Реализация экологического направления с детьми и молодежью на приходах и в духовно-просветительских центрах возможна в рамках методически подготовленных акций. Уже стало традиционным участие духовенства и прихожан в ежегодных губернаторских акциях по восстановлению лесных массивов Подмосковья: «Лес Победы» (приурочена ко Дню Победы), «Наш лес. Посади свое дерево» (первые числа сентября), а также в общественных акциях «Покорми птиц», «Час Земли», «Всемирный день охраны водных ресурсов», «Всемирный день леса», «Весенний день добра», «Чистый лес» и других, включая собственные инициативы некоторых приходских общин. Широкое практическое применение находит чин молебного пения «О сохранении творения Божия», который совершается многими священнослужителями, ответственными за экологическую работу, не только в первое воскресенье сентября, но и регулярно перед каждым значимым мероприятием, связанным с природоохранной деятельностью.

При поддержке администраций городских округов и Всероссийского природоохранного социального проекта «Экобокс» на территории городских приходов Химкинского, Мытищинского, Балашихинского (г. Реутов) благочиний были установлены контейнеры со специальной защитой для безопасного сбора батареек и энергосберегающих ламп. Данная акция в первую очередь преследует воспитательную цель. Для поддержки проекта была разработана специальная информационная листовка о раздельном сборе

бытовых отходов, рассказывающая о необходимости «хранения совести» по отношению к окружающему миру, в т.ч. на примере поучений преп. аввы Дорофея и преп. Силуана Афонского. Листовка доступна для скачивания в различных форматах на сайте «Экологическая работа Московской епархии».

Развития кружковой, исследовательской и проектной работы осуществляется на базе воскресных школ, в т.ч. при сотрудничестве с Центром по работе с одаренными детьми Московской области в Московском государственном областном университете. Центром разработана и уже успешно функционирует сетевая, образовательная и организационная структура «Экологическая сеть Подмосковья» [10].

Представляется перспективным проведение традиционных православных летних лагерей с присутствием эколого-просветительского компонента и создание факультативной программы по экологическому воспитанию и образованию для воскресных школ (возраст – дети 9–11 лет) в рамках 1 часа в неделю, 28 часов в год, включающую в себя следующие модули:

а) общий естественно-экологический блок;

б) духовно-нравственный блок;

в) региональный (2 составляющих – окружающий мир Подмосковья и вариативный – окружающий мир в пределах муниципального района).

Особое значение может иметь голос Церкви в формировании религиозных мотиваций сбережения и сохранения существующего биологического разнообразия на уровне организмов и экосистем, – как творения Божиего, особенно в тех ситуациях, когда экономические и социально-политические мотивы в силу ряда причин оказываются недостаточно эффективными.

В заключение представляется важным перечислить некоторые богословско-этические принципы формирования экологически просвещенного и созидательного творчества [11, с. 267–268]:

- отношение человека к природе находится в теснейшей взаимосвязи с отношением человека к Богу;
- кризис экологический проистекает из кризиса духовного;
- духовное начало жизни является фундаментальной основой экологической морали, способствующей выживанию природы, общества и противостоящей гедоностической идеологии потребления;
- в связи с этим определяющей в формировании и реализации процессов управления экологическими проектами на локальном, региональном и планетарном уровнях должна быть роль духовно-нравственного начала;
- глобальное мышление – локальное действие: «Вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, [как] вынуть сучок из глаза брата твоего» (Мф. 7:5) – «спасайся сам и вокруг тебя тысячи спасутся» (преп. Серафим Саровский);
- важно утверждение новой парадигмы в сферах образования и воспитания в аспекте экологического мышления, – здесь особо необходима широкая проповедническая деятельность Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Платон (Игумнов), архим. Богословский подход к проблеме мира//Богословские труды. Юбилейный сборник «300 лет МДА». – М.: Издание Московской Патриархии, 1986. – С. 174–187.; Платон (Игумнов), архим. Догматическое учение о творении и христианское отношение к природе//Журнал Московской Патриархии. – Москва, 1989. – № 2. – С. 64–71.; Каледа Г., прот., Чернышев С.Н. Экология, Православие и нравственность. (Религиозно-нравственные проблемы экологии) // Православие и экология. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. – С. 165–166.*
2. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Раздел XIII. – М., 2000. – [Электронный ресурс] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html*

3. *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Раздел III.5. – М., 2008. – [Электронный ресурс] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html*
4. *Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии. – М., 2013. – [Электронный ресурс.] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125.html*
5. *Чин краткого молебного пения о сохранении творения Божия. – М., 2015. – [Электронный ресурс.] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4158823.html*
6. *Методические рекомендации об участии Русской Православной Церкви в природоохранной деятельности. – М., 2015. – [Электронный ресурс.] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4158736.html*
7. *Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Доклад Управляющего Московской епархией на годичном собрании духовенства 21 декабря 2016 г. – [Электронный ресурс.] URL: http://www.mepar.ru/documents/misc/2016/12/21/7758/*
8. *Такая попытка комплексного построения православной естественно-научной апологетики была нами предпринята в рамках учебного пособия: Мумриков О., свящ. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Учебное пособие для духовных учебных заведений. – Сергиев Посад; М.: Паломник, 2014.*
9. *Алтфилд Р. Этика экологической ответственности // Глобальные и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 196–202; Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 188–202; Джон Ф. Хот. Христианство и проблемы экологии. Гуманитарный экологический журнал. Т. 3. Вып. 2. 2001. С. 78–89. (Опубликовано: This sacred earth: religion, nature, environment. Ed. R. Gottlieb. London and New York: Routledge, 1996. P. 270–286.) Сокращ. пер. с английского С. Колоса. [Электронный ресурс.] URL: http://ecoforum2.narod.ru/hem32/digest2.htm; Кураев А., протодиак. Виновно ли христианство в экологическом кризисе? // Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир. [Электронный ресурс.] URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/Kuraev_Dary_31-all.shtml*
10. *Мумриков О. А, прот., Дунаева Т.В., Дунаева Е.А., Волков В.А. Перспектива построения экологической деятельности в Московской епархии в рамках новых подходов в работе с молодежью // Инновационные и экономические особенности укрепления государственности в России в XXI веке: коллективная монография / Под ред. Н.А. Адамова. – М.: ЭКЦ «Профессор», 2016. – С. 278–289.*
11. *Молдаванов О. И. Духовные и этические аспекты экологии // Православие и экология. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. – С. 267–268.*

СЕКЦИЯ 7
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ЭТИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ ДЕВАЛЬВАЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

О. В. Мащитько
Белорусский государственный университет культуры и искусств
Минск, Беларусь
E-mail: iashchik@tut.by

Понятие постсекулярной религиозности в настоящее время связано с процессом углубления влияния религии в обществе, указывая на то, что приходит после секуляризации. Новые формы функционирования постсекулярной религиозности до сих пор не получили систематического осмысления в исследовательской литературе. Еще О. Шпенглер отмечал, что во времена заката культуры неизбежно возвращение к мифу. П. Сорокин связывал переход от чувственного типа культуры к идеалистическому с ростом неинституционализированной религиозности. Т. Лукман при характеристике современной религиозной ситуации использовал понятие «невидимая религия». Ремифологизация, новая архаика, «новое язычество» (В. Крутоус), «фиктивное сектантство» (Т. Оленич), «секуляризованный эзотеризм» (У. Ханеграфаермин), «квазирелигия» (М. Бринкерхоф и Дж. Джейкоб), «вера без принадлежности» (Г. Дэйви), «культовая среда» (К. Кэмпбелл), «лоскутное верование» (Д. Эрвье-Леже), псевдорелигия (Й. Вах), часть идеологии потребления (З. Бауман), один из аспектов постмодернистской чувствительности – далеко не полный перечень понятий, используемых для характеристики постсекулярной религиозности.

Несмотря на пестроту дефиниций, прослеживается лейтмотив: признание того факта, что в постсекулярном мире распространение религиозности обратно пропорционально распространению религии как социального института. Большинство псевдоневерующих живут под влиянием псевдорелигий и деформированных идеологий; постсекулярная религиозность не воспринимается как религиозный и/или идеологический феномен. По выражению Ю. Рыжова, современный человек обращается к «Ignoto Dei» [1]. Поскольку функционирование религии в постсекулярном мире сущностно связано с сокрытием ее религиозной сущности, конститутивной для нее является такая черта, как псевдопрофанность. Последняя опирается, в числе прочего, на такой дискурсивный механизм, как этизация, выступающая в качестве *языкового приема десакрализации религии*.

Этизация в постсекулярной религиозности является способом сведения трансцендентного к имманентному и профанации сакрального через подмену религиозного дискурса этическим, став одним из способов включения религиозных ценностей в постсекулярное общество. В плюралистическом пространстве постсекулярной культуры религия трактуется как один из многих дискурсов, лишается ореола исключительности.

При вынесении за скобки трансцендентного сакрального означающего религиозного дискурса, он в основном начинает функционировать как этический. Массовым сознанием религия также начинает восприниматься исключительно как источник ценностей этического плана.

Священное становится частью профанного, способом представления человеческих ценностей в качестве значимых. Однако даже самые значительные и возвышенные аспекты человеческой жизни не претендуют на абсолютный статус. Естественное и сверхъестественное становятся неразличимыми.

Сведение религии к этической компоненте постепенно делает ненужной саму религию, ее сакральный компонент. Так, о ненужности мировых религий и достаточности светской этики в современный условиях заявлял Далай Лама: «Все мировые религии, придавая особое значение любви, состраданию, терпению, терпимости и прощению, могут способствовать развитию духовных ценностей, и делают это. Но сегодня мировая реальность такова, что привязывание этики к религии более не имеет смысла» [2]. Та же идея утверждается в книге «Вне религии. Этика для целого мира», в которой говорится, что религия сама по себе не может обеспечить благополучное разрешение мировых трудностей: «Любое, основанное на религии, решение проблемы <...> никогда не сможет быть универсальным, и, соответственно, будет неподходящим. Что нам нужно сегодня – это такой подход к этике, который не обращается за помощью к религии и может быть одинаково приемлемым и для верующих и для неверующих: это светская этика» [2].

Одним из аспектов этизации неявной религиозной идеологии является экологический дискурс. В качестве системы очевидностей экологического дискурса воспринимаются такие понятия, как земной организм, Мать-Земля, экология духа, наш дом Земля, перенаселенная планета. Эти понятия стали неотъемлемой частью современного языка и новой парадигмы мышления, они воспринимаются как идеологически-нейтральные, хотя являются примером неявного распространения идеологии неоязычества и Нью Эйдж. Чаще всего в экологическом дискурсе имеет место подмена понятий. Например, в понятии космоса смешивается астрономическое и сакральное значение. В результате экологический дискурс ассимилирует народные настроения и предпочтения.

Ярким примером переориентации с догматических на социальные (экологические) вопросы, а также использования интегративного потенциала такого рода проблем, представляет собой деятельность Константинопольского Патриарха Варфоломея («зеленого Патриарха»), провозгласившего идею о связи духовности с экологией. Характерно, что забота о природе декларируется в качестве неотъемлемого элемента духовности: «Если мы поистине желаем единства Церкви и единства мира, мы должны противостать разрушению экологии Земли и ее окружающей среды» [3], «Целью Православия является сплетение воедино по видимости отдельных вопросов о человеке и об окружающей среде и изменении климата. Потому что, как учит мистическое учение Восточной Церкви, человек и окружающая среда составляют единую ткань, нешвенный хитон, который соединяет с Богом-Творцом все стороны и части тварного мира» [3], «Наше отношение к Богу не может быть отделено от того, каким образом мы обращаемся с другими людьми или от нашего обращения с природой» [3]. Как и этический дискурс в целом, экологическая проблематика задействуется в целях использования ее межконфессионального потенциала: «Наш Вселенский Патриархат вступил на путь поистине глобального апостольского служения, которое стремится пробудить и расширить сознание нашей человеческий семьи – придти к пониманию того, что все мы обитаем в одном доме» [3], «Окружающая среда объединяет нас, поверх наших религиозных и философских взглядов, равно как политических и культурных различий. Мы должны научиться ощущать нашу всеобщую взаимосвязь, потому что в конечном счете нас будут судить в зависимости от той нежности, с которой мы относились к людям и природе» [3].

Акцент на этике является основой унификации в неявной религиозной идеологии. Нравственные ценности во многом универсальны, базовые нормы являются

общечеловеческими. Поэтому, если религиозно-идеологическая риторика сводится к этике, то тем самым нивелируются догматические противоречия, границы ортодоксии размываются. Возникает иллюзия, что между религиями нет различий.

Значимым аспектом этизации является акцентирование социальных вопросов в религиозном контексте. Теоретическими предпосылками применительно к православию здесь выступают социальное христианство (еп. Пантелеимон), «Социальное евангелие», мирология (*иринология, «богословие мира», «октябрьское богословие», авторы о. Виталий Боровой*, о. Ливерий Воронов, митр. Никодим (Ротов), Н. А. Заболотский, А. С. Буевский) богословие революции, христианский социализм, православный социализм. Все они так или иначе ориентированы на приспособление веры к идеологическим мироулучшительным проектам. Метафизической основой всех этих проектов является хилиазм, идея построения Царства Божия на земле, при помощи которой социальной работе придается религиозное значение.

Как и этизация в целом, акцент на социальной проблематике имеет далеко идущий интеграционный потенциал в рамках межрелигиозного диалога. Так, в контексте освящения Гаванской встречи, как известно, акцентировалась проблема гонения на христиан на Ближнем Востоке, что породило целый шлейф публичных заявлений, посвященных данной теме: «Это трагедия историческая и цивилизационная. <...> Угроза исчезновения христиан на Ближнем Востоке носит глобальный характер и ударит, в первую очередь, по нашим духовным корням, вдохновляющим нас в эпоху глубинных изменений» [4]. Важность межрелигиозного диалога подчеркивается в области противостояния насилия и нетерпимости на религиозной почве, подготовки общей позиции по вопросам биоэтики, противодействия распространению деструктивных культов. Вражде и войнам на религиозной почве противопоставляется мирный диалог религий, культура духовного единства и согласия. Побочным следствием этого является десакрализованный имидж религии в современном мире, представление о том, что религия исчерпывается проблемами этического и социального плана.

Следствием девальвации трансцендентного в процессе этизации постсекулярной религиозности является постулирование пустоты ее центрального означающего, что проявляется как *ослабление идеологического ядра вероучения (Р. Киприани),* отсутствие сакрального доктринального ядра и деиерархизация в рамках полистилистической культуры (П. Сорокин) и пр. В представлении о Боге отвергаются жесткие доктринальные позиции (языковые формы обыденного сознания – «Бог у человека в душе», «у каждого свое понимание Бога» и пр.). Отдельные аспекты постсекулярной религиозности приобретают парадоксальный характер: статистическое большинство считает себя верующими, но при этом совершенно непонятно, во что конкретно они верят.

В истории теологии присутствовали попытки кардинального пересмотра понятия теистического личностного Бога как элемента переосмысления христианства (радикальная теология, теология «смерти Бога», секулярная теология). На место центрального означающего современной религиозной идеологии там претендует концепт смерти Бога. Активно используются понятия, противостоящие теологической категории теистического Абсолюта, – христианский атеизм, смерть Бога, описание Бога как скрытого, отсутствующего, молчащего [5]. Предполагается, что, таким образом, будет обнаружен смысл религии, которая будет наиболее уместна в наше время.

Идея пустоты центрального означающего религиозной идеологии активно транслируется массовым кинематографом: «<…> часто в фильмах присутствует как реальность, как личность дьявол («Сердце Ангела», «Омен», «Дьявол во плоти», «Адвокат дьявола» и др.), ангелы («Жизнь прекрасна», «Город ангелов», «Майкл», «Прикосновение ангела» и др.), но практически никогда – Бог. Акцентирование внимания на этой посюсторонней жизни, на тварном мире, представление об устраненности из него Бога-Творца, утилизация духовной жизни вполне укладываются в такое древнее религиозное мировоззрение как язычество» [1]. Иногда даже обыгрывается тема «исчезновения» Бога

(например, в сериале «Сверхъестественное»). При этом идеология массового кинематографа не является безрелигиозной. Показывая мир без религии, мир отсутствия Бога, насаждается мысль о рудиментарности конкретной формы религиозности – теистической.

В этих условиях абсолютное значение перемещается в сферу имманентного. Примером может служить сакрализация темы «внутреннего человека» в Нью-Эйдж, когда буквально все аспекты индивидуальности наделяются священным статусом, даже сексуальность рассматривается как одна из форм «самопревосхождения» (Лукман в связи с этим употреблял выражение «Сексуальный политеизм респектабельного пригорода» [6]).

Таким образом, этизация как дискурсивная особенность постсекулярной идеологии является следствием десакрализации религии, девальвации трансцендентного, сакрализации профанного. Подмена религиозного дискурса этическим связана с вынесением за скобки сакрального означающего религиозного языка. Результатом является восприятие религии массовым сознанием в качестве преимущественно источника ценностей этического плана. Сведение религиозности к этической компоненте постепенно делает ненужной саму религию, ее сакральную составляющую, а универсальность и общечеловеческий характер нравственных ценностей становятся конститутивными для экуменической идеологии, используются для нивелирования догматических противоречий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рыжов, Ю. В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю.В. Рыжов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://textarchive.ru/c-1654077-p12.html – Дата доступа: 24.01.2016.*
2. *Далай Лама заявил о ненужности мировых религий // Dal.by. Движение активных людей. Мы против глобализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.dal.by/news/149/18-05-16-5/– Дата доступа: 24.01.2016.*
3. *Вершилло, Р. Патриарх Варфоломей I / Р. Вершилло [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://antimodern.wordpress.com/2010/01/31/bartholomew/ – Дата доступа: 18.05.2016.*
4. *В Общецерковной аспирантуре прошел семинар, посвященный Всеправославному Собору // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/4396330.html – Дата доступа: 12.03.2016.*
5. *Альтицер, Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: Канон, 2010. – 224 с.*
6. *Luckmann, T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – NY, London : The Macmillan Co., 1967. – 128 p.*

РЕЛИГИОЗНЫЕ И ВНЕРЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСКРИПЦИИ НРАВСТВЕННЫХ БЕЗДН И ДУХОВНЫХ ВЕРШИН

В. А. Костенич
Могилёвский государственный университет имени А.А. Кулешова
Могилёв, Беларусь
E-mail: kosvladan@mail.ru

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

Богохульство знаменует собой высшую форму (воинствующей и витийствующей) атеистической деструктивности. Бог атакуется персонально и фронтально, без суесловия лингвистических лукавств, без болеуто(м)ляющей дипломатии экуменических реверансов и толерантной политкорректности. Богохульство ополчается на сам «факт» существования «Абсолютной Сущности», обретшей «антропологический Лик» и явившей себя в «историческом бытии человечества». Сама «абсолютность Абсолютного» вызывает гнев негодования и провокационную жажду «линчевать миражи».

Богохульство, по-своему, некрофильно. Оно, как Фома Неверующий, желает развенчать Абсолютное, погрузив в Его плоть конвульсирующие руки собственного (инфицированного) любопытства. Кредо богохульства предельно антагонистично: «Бог не умер! Его просто «нет!» в любом(!) экзистенциальном обличье!» Иначе говоря, сама возможность богохульствовать и есть прямое «доказательство» Его отсутствия! Если Абсолют(ное) запаздывает с возмездием за «поруганную честь», следовательно, «грош Ему цена» и всякая теодицея лишается практического и теоретического смысла, считают инсургенты богоборчества.

Кощунство более «трансгранично», так как выступает опосредованной и обмирщённой формой духовной негативности, включающей в себя не только «религиозные», но и светские сюжеты «циничного бытия». В своей религиозной актуализации, кощунство активничает в зоне «творческих проекций» божественных воплощений. Сам Бог не отрицается! Но Он сатанински искушается на дуэль с пигмеями духа, возомнившими себя «новыми абсолютами» и карамазовски полагающими, что «всё дозволено» в области «человеческого слишком человеческого».

Для кощунства нет никаких неприкосновенных «сакральных святынь», чьё существование нельзя было бы поругать святотатством небрежения и изуверской беспринципности. Отсюда, например, вандализм краснодарского совершеннолетнего «недоросля», потушившего сигарету об икону у входа в храм Архангела Михаила, а затем чванливо и безмозгло выложившего фотографии своих действий во всемирную(!) паутину. Или, приснопамятные историческому взору, Pussy Riot, устроившие «шабаш хорального беснования» в храме Христа Спасителя в Москве. Или, кощунственный инфантилизм «продвинуто-сдвинутого геймера», который играл в православной церкви Екатеринбурга с «виртуальными глюками» Pokemon Go.

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

Одним из (возможно, неожиданных) проявлений кощунства является «инцест», правда, интерпретированный в расширенной (культурно-исторической) категориальной версии. Обычно, под инцестом принято понимать «сексуальную близость» между (едино)кровными родственниками. Подобная «абсолютная (телесная) близость» осуждается по «генетическим» и, выводимым из них, «историческим» основаниям. Инцест чреват «биологическим вырождением» и по(э)тому он «самоубийственен» с точки зрения воспроизводства (качественного) «человеческого материала». Однако, на наш взгляд, инцест содержит в себе и культурологическую реактивацию. Он является концептуальной калькой «светского кощунства», так как аннулирует не (с)только генетические противопоказания для нашей «природы», но и «античеловечен» в своём обскурантизме по отношению к «совести», задающей абсолютные границы нашей «человеческой сущности».

Когда, например (возобновляя оптику иллюстраций), мы узнаём из средств массовой информации о том, что некие «гламурные особи-особы» позволяют себе устраивать «рекламную стриптиз-хореографию» у Святого Огня или фоново рекламировать там же «нижнее бельё», у нас есть веские основания описывать данное поведение в терминологии инцеста, ибо оно оказывается вульгарным панибратством со святынями социальной памяти, попыткой «породнить себя» с высшими образцами человеческого подвижничества через забвение сакральной дистанции с ними.

Что же способно религиозно и культурно-исторически противостоять выше-упомянутым деградациям и регрессам человеческого духа? Наличествует ли в нашем социальном пространстве «должная реакция» на богохульные кощунства телесного низа и завистливой гордыни межеумочной фамильярности к Абсолютному и «человечному»? Как представляется, ответ должен быть позитивным экзистенциально и мировоззренчески. В культуре присутствуют и полифонично бытийствуют (многократно апробированные в ней) свидетельства «святого (светлого) духа», которые концентрируются вокруг «катарсических резонансов благоговения».

Благоговение, первично, отсылает нас к религиозному преклонению человеческого естества перед лицом почтительной радости от теофаний Творца, позволившего себе избрать человека (или какую-либо «Мы-общность») в качестве «вестников и евангелий» Его откровений; трансляторов сакральной предельности и «неопалимых купин» Его попечительной Мудрости. Человека окутывает альтруистический(!) страх «богоизбранности», непосильной и ответственной одновременно. Свершается таинство подлинного (экзистенциального) причастия к «крови и плоти» теистического Смысла, заполняющего человеческую душу «слезами умиления» и зрячей жертвенности.

Благоговение пре-возмогает и пре-восходит спонтанности телесных экстазов и душевных восторгов с их бессознательной повязанностью искушениями эротизированной гедонистичности. На авансцене духовного взора проступает коленопреклоненный трепет изумления перед софийными шифрами мироздания, извлекшими человеческую самость из такого восприятия Сущего, которое оккупировано аналогиями и ассоциациями

«прикладного характера». Словно в «храме бытия», мы начинаем слышать не столько литургические «голоса поющего хора», по земному, славословящие Творца, сколько литургичность как таковую, акапельность беззвучных архетипов священнодействия духа, прорвавшегося к преддвериям Первого «Да будет!»

Вместе с тем, благоговение эксплицирует и глубинные ресурсы «этической вменяемости», наличие (безоговорочной) приязни к Абсолютному и Святому, обращённость к эхографии совести и способность выражать свою личностную персональность в каллокогатии ежедневной пронзительной Чуткости. Чуткости, достроенной до сродственности Общечеловечного! Благоговение общечеловечно в том плане, что посредством его «проживания» человек обнаруживает свою конгениальную соположенность с «историей побед Человеческого Духа» в её распредмеченной фактичности и преображающей фактурности.

Со времён Аристотеля «прародиной» философских благоговений о бытии считается «удивление». В своей экзальтированной версии оно трактуется как «смысловое цунами» таких содержаний Сущего, которые вводят человеческий разум в смятение мировоззренческого гештальта. Зримые «очевидности» повседневного бытия обнаруживают свою «скрытую глубину». Мир ценностно трансформируется в нечто «иностранно проблемное», в нём обнаруживаются сингулярности бытийных «первоединств» и смыслоЛиков. Рождаются гераклитовские «пожары сознания», начинающего стенать пеленой «недоум(н)ений». Человек оказывается задет и захвачен молниями духовных «разрывов», ослепительных и ослепляющих одновременно.

В этой зоне травматической смуты, «вдруг» настигающей человеческое существование и изумляющей нас своими «сказами», человек первично «теряет речь», ресурсы его косноязычного словоблудия истончаются до «онемения», он весь – отныне – сплошная растерянность и взволнованная прострация. Ему брошен вызов на дуэль понимания. Дух обнажён до «зубной боли в сердце». Слова теряют свою привычную внятность и «складную» респектабельность. Исходя из текстуры «вдруг-удивлений» и сопровождающих их травматических корректив нашего «присутствия в Сущем», а также с учётом (единовременного) слома привычных речевых практик обживания смысла, возникает потребность в каком-то определении той «базовой реакции» на синергетические зоны повседневности, которая ориентирует человека в «трансцендентальном направлении» его жизни. Она должна быть достаточно значимой и драма(т)ургичной верификацией нашей потрясённости «святынными зовами бытия».

На наш взгляд, в полной мере данным требованиям и ожиданиям соответствует «аксиология катарсиса», свидетельствующая о резонансных трансформациях человеческой личности, перед лицом «сакральных» (для его душевной конституции) волн экзистенциального обновления. Жизнь в ауре катарсиса обнажает свою (вечную) окликнутость бытийными «Благо»склонностями Истины, Добра и Красоты и провоцирует стихийные поиски вертикальных горизонтов собственной бездны. Катарсис оказывается одновременно и «квазирелигиозной» онтологемой Сущего и антропологическим обнаружением прорывов человеческого мировосприятия. Безличное и лично(стн)ое обнаруживают свою «единокровную укоренённость» в феноменах осциллирующего бытия.

Объективируя мировоззренческую фокусировку на смысложизненных аспектах повседневного существования, «выкликая» человека к диалогам с собственной сущностью, подкупая его благоговениями «восторженной растроганности» от встречи с овременённой Вечностью, катарсис приглашает нас на рандеву с некими изначальными (и, как бы, «смыслотворными») для человеческого «присутствия» духовными испытаниями. Душа оплодотворяется духовным зрением! «Отче наш…» символически звучит отныне, как активированный гимн богоподобному в Человеке, а не как поминальная молитва наших бытийных грехопадений!

По-видимому, коллективная и коллегиальная сверхзадача всех «формаций человеческого духа» (искусство, религия, философия) состоит в том, чтобы культивировать

предрасположенность нашей не (дву)личности к поискам и обретениям духовного ясновидения, индицировать «эстетику безобразного» (богохульство, кощунство, цинизм) и артикулировать в собственном сознании и социальной практике катарсисы благоговейного почтения к тварным «подвигам» добротолюбия человеческой усердности, её пафосу отрицания любых и всяческих «бесов» своего «животного подполья». Религиозная же (в частности, православная) традиция «одержания» подобных «исчадий мрака» и накопления опыта «светлого умо-зрения» божественных флюидов Сущего, по-прежнему и навсегда, абсолютно актуальна, ибо транслирует и пестует Абсолютное!

РЕЛИГИЯ И НАУКА КАК ФОРМЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

С. В. Голубев
Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
Витебск, Беларусь
E-mail: golubev_sergei1962@mail.ru

Один из крупнейших русских мыслителей XX века А. Ф. Лосев в трудах, посвященных анализу мифологии и её роли в общественной жизни, рассматривал, в частности, вопрос о взаимосвязи мифологии и науки. Комментируя в работе «Социальная природа платонизма» представления Платона о роли науки и искусства в общественно-политической жизни, он говорит: «Свобода искусства и общеобязательность, всемогущество науки – суть не более, как своего рода мифы», и далее: «миф о всемогуществе и абсолютной самостоятельности науки также содержит в себе либеральную подоснову» [3, с. 834, 836]. Мифичность, свойственных современному сознанию анти-платоновских представлений об объективности и общезначимости научного познания, его монополии на истину, согласно Лосеву, обусловлена тем, что наука – это абстрактное, сугубо рациональное, «рассудочное построение»: «Наука прежде всего абстрактна; она идёт от рассудка и говорит только рассудку; действительность она захватывает не целиком, а лишь отвлеченно, в формулах, числах и понятиях» [3, с. 836]. Иными словами, поскольку наука, по сути, сама формирует свой «объект» и изучает его своими специфическими средствами (а согласно современному науковедению именно так и обстоит дело), её претензии на обладание полнотой истины, в принципе несостоятельны. Как социальное явление, наука, однако, не может от них отказаться, ибо, это означало бы признать право на истину и за другими «формами общественного сознания», в частности, за религией. Но это признание невозможно для современной науки, так как она конституировалась именно в процессе противоборства с религией. Соответственно, закономерным образом, формируется миф об объективности и свободном (от «ценностей», «недоказуемых гипотез» и т.п.) характере, как качествах, присущих исключительно научному исследованию.

В знаменитой «Диалектике мифа» Лосев развивает мысль о мифологичности «научной объективности» и показывает, что, хотя «наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии», однако, как социальный институт, – «всякая реальная наука – мифологична», «не существует без мифа» [2, с. 407]. Обосновывая это положение, философ обращает внимание на то, что в действительности, в реальной исторической практике, имеет место существенное различие между «чистой наукой», «наукой в себе» и «реальной наукой», – то есть той, которая и становится «социальным институтом» в процессе «применения и встраивания» в «картину мира», свойственную той или иной культурно-исторической эпохе. Именно потому, что «реальная наука», в отличие от не существующей в действительности «чистой», должна интерпретировать устанавливаемые ею «отвлеченные логические и числовые закономерности», она неизбежно выходит за рамки конкретного, частного опыта и предлагает своё, претендующее на исключительную адекватность, научное описание-объяснение мира в целом, закономерно становясь, тем самым, мифологичной.

Сам Лосев так говорит об этом: «Существующая реально наука всегда, так или иначе, мифологична. Чистая, отвлеченная наука – немифологична. Немифологична – механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в её основе, оказалась единственно значимой идеей. А это есть – вероучение и мифология. Геометрия Евклида, сама по себе, немифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология… Как только

мы заговорили о реальной науке, то есть о такой, которая характерна для той или другой исторической эпохи, мы имеем дело уже с применением чистой, отвлеченной науки «…» и управляет нами здесь исключительно мифология» [2, с. 407].

Как хорошо видно из приведенного текста, лосевская характеристика «реальной науки», по сути, предвосхищает современное представление о социокультурной обусловленности, «метатеоретичности» «научной картины мира», как конечного результата, высшей формы научного познания как такового. Стали сегодня общим местом и указания на «конвенциональный характер» «научной истины», более того, на обязательную «концептуальную обусловленность» и «ценностное измерение» пресловутых «эмпирических фактов», то есть на то, что Лосев, собственно, и называл «мифологичностью» науки. Эта «мифологичность» имеет, очевидно, и идеологические основания и, необходимо присуща науке, как социальному институту. Впрочем, именно об идеологическом характере науки совершенно недвусмысленно говорит и сам Лосев: «Научный позитивизм и эмпиризм, как и всё это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и не от чего не зависящего знания, есть не что иное, как, последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология» [2, с. 511].

Как бы там ни было, можно утверждать, что сегодня, отрицание «идеологического измерения» науки, как «способа познания мира», «научного мировоззрения», – само оказывается в сфере идеологии. Науку не в большей степени можно отделить от идеологии, чем «факт» от «интерпретации», встраивающей его в «картину мира».. В этой связи, к сказанному можно добавить, что никакой «науки вообще» не существует. И ни один ученый не занимается такой «наукой». Наука вообще, – это пустое понятие, идеологема. В действительности, осуществляются конкретные частные, научные исследования: эксперименты, наблюдения, измерения и т.п., в различных «предметных областях». Учёные изучают «электроны с протонами», химические соединения, клетку, поведение животных и т.п. Любой и каждый учёный изучает исключительно какой-то конкретный фрагмент реальности, – «опыта», причём под определенным «углом зрения», и только. Как же «складывается» «научная картина мира»? Кто её «рисует»? Ясно, что не те, кто занимаются конкретными научными исследованиями и, соответственно, являются «узкими» специалистами. Сама собой, чудесным образом, она тоже не возникает. Так кто же конкретно, так сказать, персонально, её «творит»? Ведь, не существующий же (не святой) «научный дух». Ответ, очевидно, может быть только один, – не учёные-исследователи (экспериментаторы, наблюдатели и т.п.), а «учёные-интерпретаторы», те, кто объясняет, что значит, тот или иной «научный факт», придают ему значимость. Но «наделять значением» и «придавать значимость», как теперь хорошо известно, невозможно без «отнесения к ценностям». Так же, как и объяснить, «как это надо понимать», – означает не что иное, как встроить в определенное мировоззрение, а, тем самым, безусловно, также и в определенную систему ценностей. Но «мировоззрение» и «определенная система ценностей» – суть другие названия идеологии. Тогда, «реальная наука», наука «как социальный институт», – суть элемент идеологии, а «ученые-интерпретаторы» – суть ученые-идеологи. Можно, таким образом, заключить, что существует наука-исследование и наука-идеология. Именно последняя «доказала», что «Бога нет», что «человек произошел от обезьяны» и т.п. Кто конкретно это сказал? Дарвин? Нет, он был человеком верующим и даже старостой церковной «двадцатки» и, как известно, возводил эволюцию к «престолу Всевышнего». Может быть, физиолог И. П. Павлов? Нет, он до конца жизни в церковь ходил и это в «борющемся» с религией государстве. В общем, выясняется, что подобные заявления «говорит наука», или «непосредственно», или в лице своих «полномочных представителей», как правило, не замеченных в особых успехах в сфере конкретных научных исследований (и в любом случае, выходящих за пределы своей компетенции).

Того же рода и вопрос о т.н. «материализме». Что это вообще такое, – мировоззренческий принцип? Но тогда это разновидность или элемент идеологии. Кто и

зачем может искать «материалистическое объяснение»? Учёные-исследователи? Нет, таковые науке неизвестны. Необходимость «материалистического объяснения», надо сказать, выводит за рамки даже и научной объективности. Отождествление «естественнонаучного» с «научно-материалистическим» не может не сказываться на поисках истины самым пагубным образом. Такая «наука», не «измышляя гипотез», «опытом» считает только то, что она заведомо может объяснить. Её законы, по определению, «улавливают» только «необходимое устойчивое повторяющееся», а практически, только «экспериментально-воспроизводимое». Для такой науки, естественно «чудес не бывает». Причём заявляет она это, что называется, a priori, – не зная всего возможного опыта, и, тем не менее, считая возможным предъявлять религии «убийственное» обвинение в «слепой вере в чудеса». Это обвинение, претендующее на монопольное обладание здравым смыслом, само оказывается, однако, не в ладах с ним. Дело в том, что «чудо», возможно оно или нет, по определению, – есть нечто уникальное, единичное, не укладывающееся в общее правило, иначе говоря, явление, которое по природе своей не может быть объяснено научно. Получается, соответственно, такая «естественно-научная» позиция: то, что я не могу объяснить, то и не существует, причём не только с моей, – научной точки зрения (что было бы до известной степени логично), а, как говорится, «на самом деле», вообще, объективно. Догматический, в худшем смысле этого слова, именно, слепо верующий характер такой позиции, закономерным образом приводит «естественнонаучную науку» ни к чему иному, как систематическому игнорированию фактов, причем, в том числе, фактов, которые вполне отвечают ею же заявленным критериям, – устойчивость, повторяемость, возможность экспериментальной проверки. Хорошо известен, например, факт нисхождения «Благодатного Огня». Каждый год, в заранее рассчитанное время, в строго определенном месте, нисходит Огонь, имеющий, кстати, чудесное свойство – не обжигать какое-то время. И что наука? Молчит, не замечает, такие эмпирические факты её не интересуют. То же и «камень Будды», столб из химически чистого железа в Индии и это, не говоря уже, об индийских же йогах или буддийских ламах, находящихся в состоянии «между жизнью и смертью». Всё это общеизвестные эмпирические явления, однако, наука их упорно игнорирует, причём именно с фанатичным упорством. И это не говоря уже о неисчислимых отдельных случаях, «частных, личных чудес», – мироточении, предсказаниях, исцелениях, знамениях, – от всего этого наука просто «отмахивается».

«Естественнонаучный подход», таким образом, деформирует и самый опыт, на практике считая действительным или существенным только то, что можно воспроизвести в лабораторных условиях и, тем самым, фактически, урезая и упрощая реальность. Но действительность, мир, Космос не ограничивается, очевидно, той реальностью, что можно воспроизвести в лабораториях. Концепция мифологичности науки впервые предложенная Лосевым, получила свое дальнейшее развитие и теоретическое обоснование в работах многих крупнейших мыслителей, философов и ученых XX века. Так, Хайдеггер, например, показал сущностную мировоззренческую обусловленность научного познания. Утверждение этой обусловленности и раскрытие всесторонней связи «метафизичности» «западного мышления» и происхождения европейской науки, стала для немецкого мыслителя одним из методологических принципов понимания её существа. «Наука, – писал он, – не может претендовать на чистое описание мира уже потому, что она, как любая конструктивная деятельность разума базируется на определенных ценностях и представляет собой, прежде всего, особую мировоззренческую ориентацию (подчеркнуто нами)» [5, с. 197]. Специальную работу, – «Истина мифа», – роли мифа в современной культуре и, главным образом, в процессе познания, посвятил известный немецкий философ второй половины XX века, К. Хюбнер. В ней он представил, опирающееся на значительный и весьма разнообразный эмпирический материал, концептуально-теоретическое обоснование тезиса о том, что миф, как духовное явление, наряду с религией и идеологией, необходим для образования «контекста и структуры» жизненного мира человека,

обеспечения его целостности и в этом качестве, он неустраним. Как справедливо отмечает И. Т. Касавин в «Предисловии» к этому труду: «Последние основания принятия той или иной онтологии (научной или вненаучной) с неизбежностью остаются необоснованными с научной точки зрения» [1, с. 12]. Иными словами, генезис и структура мироздания, в принципе, постигаются, определяются только в мифе и любая «научная картина мира» базируется, в конечном счете, на мифологии. Своего рода резюме работы Хюбнера может быть выражено в его словах: «Степень рациональности мифа и науки одинакова» [6, с 198]. Эта мысль, как видим, по сути, аналогична лосевскому пониманию соотношения мифологичности, рациональности и научности.

В целом, адекватное понимание науки и, шире говоря, рациональности и их роли в жизни общества, если оно действительно является свободным, согласно известному философу, и методологу науки Фейерабенду можно сформулировать в следующих тезисах: «Традиции не являются ни плохими, ни хорошими – они просто есть. «Говорить объективно», то есть независимо от участия в той или иной традиции – не возможно. Следствие: рациональность не есть верховный судья над традициями, ибо она сама представляет собой традицию или сторону некоторой традиции» [4, с. 493]. Оспорить, не говоря уже об опровержении, это утверждение, думается, очень нелегко. Особенно, если не на словах, а на деле исходить из либеральных принципов, хотя бы, свободомыслия, например. А что касается того, что рациональность, пусть даже и научная, представляет собой только одну из традиций человеческого мышления и культуры, то это не что иное, как непреложный исторический факт. Поэтому противопоставление науки как единственного средства объективного познания и религии не имеет достаточных разумных оснований и обусловлено, прежде всего, идеологическими причинами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Касавин, И. Т. Предисловие / И. Т. Касавин // К. Хюбнер. Истина мифа.– М.: Республика.– 1996., С. 7 –12.*
2. *Лосев, А. Ф. Из ранних произведений / А. Ф. Лосев.– М.: Правда.– 1990.– 655 с.*
3. *Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль. – 1993. – 936 с. С. 834, 836*
4. *Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М: Прогресс, 1986. – 542 с.*
5. *Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 448 с.*
6. *Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М.: Республика. – 1996. – 448 с.*

КАРТЫ ТАРО В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ИСТОРИКО-МИСТИЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ

М. А. Коденев
Белорусский государственный университет культуры и искусств
Минск, Беларусь
E-mail: kodenev@maxim.by

Академическое исследование долгое время оставляла в стороне изучение феноменов, которые мы бы сейчас отнесли в категорию «оккультного», «мистического», «эзотерического» (порой даже употребляя эти термины как синонимы). В XX в. было два значительных поворота в изучении «отверженного знания»: деятельность клуба «Эранос», который тяготел, скорее к феноменологической и юнгианской трактовке проблемы и сциентистский подход к оккультным феноменам, в рамках «социологии оккультного» в 70-е годы XX в. Во втором случае, феномены, связанные с оккультизмом и эзотеризмом, рассматривались изначально как неправильное, по сравнению с научным знание, и трактовались как результаты «десакрализации» в рамках процесса секуляризации, либо, напротив, «ресакрализации» и трансформации религии [2, с. 249–250]. Культурологический подход, на наш взгляд, рассматривает феномены, относящиеся к эзотерической традиции, как специфическое проявление социально оформленного маргинального знания, имеющего и свою историю и функцию в формировании знания «легитимного». Концепция «мусорной корзины истории» (термин Марчелло Труцци и Джеймса Уэбба) даёт возможность изучить «вытесненные» из западной культурной традиции формы знания, дополняя традиционные историю культуры и историю идей. Иными словами, то о чём в какой-либо культуре молчат (считают «не-знанием»), говорит об этой культуре порой не меньше, чем то, о чём говорят все. Значительно возросший интерес к западной эзотерической традиции среди историков культуры и религиоведов обусловлен, помимо увлечения этим феноменом массовой культурой, ещё и частичным отказом от позитивистской парадигмы исследования знания в культуре и попыткой выяснить роль «отверженного», маргинального знания в становлении европейского типа рациональности. Карты таро, которым посвящено данное сообщение – часть европейской эзотерической традиции и, с недавнего времени, часть современной массовой культуры.

Описательно, карты таро представляют собой колоду из 78 карт со специфическими изображениями, структурно и иерархически разделяемая на две части: 56 младших карт (Минорных Арканов) и 22 Высших Аркана. Минорные арканы, подобно обыденным игральным картам разделены на 4 масти (мечи, жезлы, кубки и монеты (или пентакли)), в каждой из которых содержится 14 карт: от 1 до 10, а также Король, Королева, Рыцарь (Всадник) и Паж (Валет). Высшие Арканы состоят из карты Шут (в традиции считающейся нулевой, хотя были исключения) и 21 пронумерованной карты со сложными символическими изображениями и устоявшимися названиями (напр. Император, Императрица, Отшельник, Влюбленные, Колесо Фортуны, Умеренность, Дьявол и др.). Именно причудливые символические изображения на Мажорных Арканах дают простор разнообразным интерпретациям и «пробуждает у гадающего связанный с ней [картинкой] сюжет с учётом расклада карт» [1, с. 13].

Происхождение этих карт остаётся доподлинно неизвестным. Многие эзотерики считают происхождение карт мистическим откровением Гермеса, древней тайной традицией «подлинного» знания, древней египетской мудростью и т.д. Более академически настроенные исследователи фиксируют вполне неэзотерическое происхождение карт таро, известные в европейской культуре примерно с 15 в. Такие историки как Хелен Фарлей или Майкл Дамметт отмечают, что у нас нет данных, говорящих об оккультно-мистическом использовании карт таро до 15 века. Скорее всего, они изначально использовались для

вполне светской настольной игры [5, с. 13]. Возможно эти карты использовались как гадательные, но, скорее, перед нами процесс использования атрибутов светской игры для мантических практик, чем наоборот – секуляризация изначально сакральных предметов. Использование карт таро в качестве элементов мистического или дивинаторного знания связано с именем протестантского пастора и масона Антуана Курта де Жебелина, предложившего в 80-е годы 18 в. идею египетского происхождения карт, выходящих за пределы простой игры и описывающих универсальное устройство мира во всех его проявлениях. После двух эссе о месте таро в истории магии и оккультизма де Жебелина его идеи подхватили Жан-Баптист Аллиетте, известный больше под псевдонимом Эттейлла, Мари-Анни Адель Ленорман, и далее множество авторов и практиков из масонской, розенкрейцеровской, илюминатской среды, вплоть до Элифаса Леви, Жерара Энкоссе (Папюс) и деятелей XX в. таких как Артур Эдвард Уэйт, Петр Успенский, Григорий Мёбес, Алистер Кроули [4.]. В ходе интерпретаций карты таро связывались с тайной мудростью Древнего Египта, откровением Гермеса Трисмегиста, с системой сфирот иудейской Каббалы и буквами иудейского алфавита, нумерологией и астрологией. К XX в. карты ассоциировались уже не просто с игрой в тарок, не просто с символическими иллюстрациями аллегорий жизни и даже не с гадательным инструментом, но с компендиумом мудрости «тайного знания», использовались для инициатических ритуалов различными тайными обществами, магического пути души и, в конце концов, как ключ к открытию собственных внутренних способностей.

Майк Состерик в своей статье «Социология таро», отмечает, что интерес к таро (начиная с Жебелина и Эттейлы) как сокровищнице оккультных тайн совпадает с эпохой Великих Революций и Просвещения отнюдь не случайно. С его точки зрения, эзотерические и, в частности, инициатические масонские сообщества задают новую организационную модель власти и правящей элиты, взамен старой патрирхально-церковной, и в своих институциональных стратегиях пытаются конвертировать людей в новый социальный порядок, больше соответствующий новому типу сообщества – буржуазному [6, с. 366]. Связь оккультных интерпретаций карт таро, понятых как «энциклопедии» тайного знания и рационалистического духа эпохи Просвещения подчёркивает и украинский исследователь Руслан Халиков [3, с. 165].

Огромный толчок к реинтерпретации образов карт таро дала аналитическая психология К. Г. Юнга. Подобно тому как сам Юнг реабилитировал символику и язык европейской алхимии, связав стадии алхимического процесса с процессом индивидуации, так и его последователи видят в символике карт таро герменевтический способ построения собственной внутренней идентичности на основании архетипических образов. Тарологи юнгианской школы рассматривают работу с таро чаще всего в эзотерическом ключе как интуитивный инсайт в собственное бессознательное и индивидуальное толкование и программирование собственной судьбы (отсюда и попытка рационально объяснить предсказательную силу раскладов). Следует отметить, что предсказательная функция таро фактически растворяется в психолого-терапевтической, вплоть, в некоторых редких случаях, до полного игнорирования эзотерической и мистической составляющей карт. Такая герменевтическая стратегия легла в основу использования современных метафорических карт, секуляризованных по символическому содержанию изображений и методам истолкования, но уходящим корнями в практики чтения и интерпретаций таро.

Таким образом, мы можем выделить несколько способов восприятия карт таро в истории культуры: 1) как набор для игры, имеющей развлекательный характер; 2) как аллегорическое изображение жизни, имеющее уже моральный и созерцательный характер; 3) как набор карт для предсказания и гадания; 4) как символическое изображение «тайного знания»; 5) как часть инициатических практик приобщения к эзотерическому знанию и овладению скрытыми магическими силами; 6) как набор архетипических изображений для практик психологической трансформации и самоактуализации. Некоторые из названных функций карт таро вполне совмещаются в единую синкретическую систему их восприятия.

На примере культурной истории карт таро мы можем наблюдать как как процесс сакрализации секулярного феномена, так и процесс секуляризации сакрального и превращению его в элемент массовой культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Каплан, С. Р. Классика Таро. Происхождение, история, гадание / С. Р. Каплан / Пер. с англ. Л. А. Карповой. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 207 с.*
2. *Тирикьян, Э. К социологии эзотерической культуры / Э. Тирикьян // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – № 4 [31]. – 2013. – С. 247 – 275*
3. *Халиков, Р. Х. Рефлексия над таро как продукт просветительского мировоззрения / Р. Х. Халиков // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск) / Под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: РХГА, 2011. – С. 158 – 166.*
4. *Decker, R. Dummet, M. A history of the occult Tarot, 1870 – 1970 / R. Decker, M. Dummet. – London: Duckworth, 2002. – 379 p.*
5. *Farley, H. A cultural history of Tarot / H. Farley. – London: I.B. Tauris, 2009. – 270 p.*
6. *Sosteric, M. A sociology of tarot / M. Sosteric // Canadian Journal of Sociology. – № 39 (3). – 2014. – P. 357–391.*

ПРОФАНИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПРИЯТИЕ СНОВ И СНОВИДЕНИЙ В ДАОСИЗМЕ

А. Я. Лобанова
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: a.labanava@gmail.com

Сон является неотъемлемой частью жизни человека вне зависимости от того, какую религию он исповедует. Ещё в глубокой древности представителями различных культур было подмечено, что в данном состоянии люди проводят около трети своей жизни. В попытке объяснить, что же происходит в то время, когда тело становится обездвиженным, а в сознании продолжают возникать различные образы, крайне напоминающие реальную жизнь, разрабатывались различные гадательные практики и техники толкования сновидений. По словам известного немецкого психоаналитика Э. Фромма, «для людей прошлого, живших в развитых цивилизациях Востока и Запада, сны, как и мифы, были важнейшим выражением души, и неспособность понимать их приравнивалась к неграмотности» [6, с. 183]. Китайская цивилизация не стала исключением. Даосизм, являющийся одним из важнейших религиозных учений Поднебесной, придавал большое значение сну и сновидениям.

В рамках даосизма можно выделить следующие типы снов:

- обычные (естественные) сны;
- сны-предзнаменования, вещие сны;
- управляемые сны;
- сны без сновидений (произвольные).

Самый распространённый тип снов – *естественный*. Это привычные каждому сновидения, инициированные событиями, произошедшими до засыпания, определёнными внешними факторами, оказывающими влияние на спящего, некоторыми его телесными ощущениями, спонтанными воспоминаниями, образами, ассоциациями [5, с. 63–64].

Что касается *снов-предзнаменований* и *вещих снов*, то для того, чтобы их увидеть, человеку не требуется прикладывать специальные усилия. Они возникают стихийно, и воспринимаются как знаки свыше. Древние китайцы объясняли такие сны деятельностью духов. Сновидения – способ общения духов с людьми. Во снах они передают волю Неба, указывают на ошибки, заблуждения, показывают правильный путь. Как отмечал Е. И. Рабинович, такие представления характерны для большинства традиционных культур. В их основе лежит «понимание состояния сна как пространства коммуникации с миром мёртвых, претерпевающем следующую эволюцию: мир мёртвых → мир предков → мир первопредков → мир духов → мир богов» [1, с. 10].

В литературных памятниках сохранилось немало упоминаний о таких сновидениях. Так, например, в «Исторических записках» Сыма Цяня неоднократно приводятся толкования снов правителей, которые оказывают влияние как на судьбу самого сновидца, так и на дальнейшую судьбу государства. В одной из глав «Ши цзи» говорится: «[*Однажды] ночью У-дин во сне увидел мудреца, которого звали Юэ. [Помня] увиденное во сне, [он] осмотрел своих приближенных и чиновников, но никто не был таким, [как Юэ]. Тогда [У-дин] заставил чиновников принять меры и найти мудреца вне города. Нашли Юэ в Фусяни. В это время Юэ как колодник работал на строительстве в Фусяни. [Когда найденного человека] показали У-дину, У-дин сказал, что это он и есть. Обретя Юэ и поговорив с ним, [У-дин понял], что это действительно мудрый человек, и выдвинул его, сделав своим первым советником. Иньское государство [с тех пор] стало хорошо управляться. Поэтому впоследствии по местности Фусянь ему дали фамилию, прозвав Фу Юэ*» [2].

В рамках данного типа сновидений можно особо выделить те, в которых происходит явление божеств или бессмертных, от которых сновидец получает откровение и впоследствии становится основателем новой школы или религиозного течения.

Таким образом, помимо того, что сновидения в древнем Китае воспринимались как предзнаменования, выполняя прогностическую функцию, они также позволяли внедрять в общество новые идеи, поскольку авторитет божеств и бессмертных был неоспорим.

Управляемые сны рассматриваются как средство совершенствования, являются частью выхода адепта на новый уровень. Практикующий сам создаёт реальность своего сна, контролирует его. Это становится доступным «лишь тому, кто умеет управлять высшими формами жизненной энергии», кто прошёл специальные тренировки и достиг довольно высокого уровня [7].

Понимание, что для спящего человека сновидения, порождаемые сознанием, представляют собой объективную реальность, аналогичную миру бодрствования, приводит к появлению концепции об иллюзорной природе бытия, возникновению тезиса о том, что «жизнь – это сон, создаваемый нами». Даосы подчеркивают, что наличие дихотомии сон-бодрствование – это результат функционирования различающего сознания. В связи с этим можно предположить, что раз сновидения и реальность бодрствования – это феномены одного порядка, то на данном уровне возможно управлять не только содержанием снов, но и «бодрствующей» жизни. Это вполне вписывается в представления даосов о том, что всё вокруг является различными состояниями универсальной субстанции Вселенной – *ци*, выступающей в качестве материального носителя Дао. Так, в средневековом даосском трактате «Гуань Иньцзы» говорится: «*Дао творит мир так же, как сознание спящего человека производит сновидения, принимаемые им за реальность. К постижению Дао и подлинно блаженной жизни приводит именно изменение сознания, а не бесплодные попытки изменить мир*» [4, с. 103].

Для даосов, занимающихся психопрактиками, сон является инструментом, позволяющим достигнуть бессмертия. В данном случае сновидения представляют собой основную преграду на пути совершенствования, «загрязняют» сознание ненужными воспоминаниями и привязанностями, что недопустимо для того, кто хочет познать абсолютную истину и слиться с Дао, от них следует избавиться, развить в себе способность пребывать в особом медитативном состоянии – во сне без сновидений. Достижение такого состояния требует от адепта предварительной практики, оно не свойственно простым людям.

Исходя из вышесказанного, в соответствии с даосским учением можно выделить два подхода к рассмотрению сна и сновидений: профанический и практикующего адепта. Обычные (естественные) сны, сны-предзнаменования и вещие сны относятся к профаническому уровню, поскольку, возникают стихийно, не требуют осознанного вмешательства человека, а управляемые и сны без сновидений к уровню практикующего адепта, так как предполагают его включение в их формирование, контроль над ними. Так или иначе, сон и сновидения являются важной частью китайской культуры в целом и даосского учения в частности. Понимание их места и роли в данной традиции позволяет глубже проникнуть в ее суть, выявить особенности даосского мировосприятия. При обращении к даосскому учению выясняется, что современная наука лишь начинает открывать для себя то, уже давно было известно древним китайцам. Так, например, исследование особенностей применения состояния сна и возникающих в нём сновидений практикующими даосскими адептами может открыть перед современной медициной новые возможности, позволит человеку лучше понять себя и своё тело, работая над собой, совершенствоваться и избавляться от различных болезней. В данном контексте обращение к древнему даосскому учению оказывается крайне плодотворным и весьма перспективным.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рабинович, Е. И. Сон и сновидения как феномен культуры: (на примере культуры северо-буддийского региона): автореф. дис. канд. культурологии: 24.00.01 / Е.И. Рабинович; Уральск. гос. ун-т им. А. М. Горького. – Екатеринбург, 2011. – 26 с.*
2. *Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи. Глава третья. Инь бэнь цзи основные записи [о деяниях дома] Инь / Сыма Цянь // Восточная Литература – библиотека текстов Средневековья [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа : http://www.vostlit.info/Texts/China/I/Syma_Tsjan/Tom_I/frametext3.htm. – Дата доступа: 23.04.2018.*
3. *Торчинов, Е. А. Путь золота и киновари: даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова / Е. А. Торчинов. – Спб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 480 с.*
4. *Торчинов, Е.А. Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 608 с.*
5. *Трунов, Д. Г. Представления о сновидениях: основные модели / Д. Г. Трунов, М. А. Воденикова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2012. – № 1(9). – С. 59 –69.*
6. *Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.*
7. *Чэнь, Кайго. Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина / Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао // CoolLib.net [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа : https://coollib.com/b/125522/read. – Дата доступа: 25.04.2018.*

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЦЮЙ ЮАНЯ

М. А. Исаченкова
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: oriental_myphology@mail.ru

Творчество первого известного по имени китайского поэта Цюй Юаня (屈原, 340-278 гг. до н. э.) до сих пор представляет интерес для исследователей и любителей китайской цивилизации как источник исторических, культурных, религиозных сведений того времени.

Цюй Юань жил в смутное время, получившее в истории название *Чжаньго* (战国, Воюющих царств), когда домен Чжоу, по сути, лишь формально оставался главным. Количество царств, сражавшихся за гегемонию, постоянно менялось. К середине IV века до н. э. выделились семь сильнейших, среди которых было и царство Чу (楚) – родина Цюй Юаня. С точки зрения Срединных царств, Чу считалось периферией китайской ойкумены, варварским государством, но оно занимало большую территорию и было достаточно сильным в политической и военной областях, а также обладало оригинальной культурой. В целом период, когда жил Цюй Юань, характеризуется серьезными изменениями в разных сферах жизни, в том числе, развитием философских школ.

Цюй Юань был аристократом по происхождению, занимал высокие посты при дворе. В современном Китае он почитается как основатель авторской поэзии, новатор стихосложения, а также как поэт-патриот. Действительно, в ряде его произведений преобладает социальная направленность, гражданский пафос, что обусловлено этикой благородного мужа – *цзюньцзы*. Как чрезвычайно образованный человек Цюй Юань был, без сомнения, знаком с конфуцианскими идеями. Часто лирический герой предстаёт как мудрый добродетельный сановник, придерживающийся конфуцианской идеи «золотой середины». Как и Конфуций, Цюй Юань в древности ищет примеры мудрого правления и разоблачения тиранов (*«Шел по стопам я мудрецов старинных» [*5, с. 38]). В таких произведениях, как «Мне жаль ушедших дней», «Плачу по столице Ин», «Переправляясь через реку», «Лисао» он вспоминает имена героев прошлого (Яо, Шуня, Юя, Увана и др.), которых Конфуций считает идеалом.

В Учении Конфуция раскрываются не просто нравственные, но сверхнравственные понятия, что является областью религии. Конфуцианские сакральные мотивы прослеживаются и в поэме Цюй Юаня. Поэт использует приемы и лексику, известные по классическим конфуцианским книгам, например, полагается на Небо как на главную силу, правящую в мире: *«В свидетели я призываю Небо» [*5, с. 34], *«В могуществе ты бескорыстно, Небо, и только честным помогаешь ты» [*5, с. 39]).

В целом, в образе лирического героя много качеств, которыми конфуцианцы наделяли благородного мужа.

В еще более явственном виде в творчестве Цюй Юаня прослеживаются черты, связанные с шаманизмом и даосизмом – двумя родственными учениями, поскольку даосизм своими корнями уходит в шаманские верования и культы. Шаманские практики особенно были развиты в родном царстве Цюй Юаня.

Традиции царства Чу (XI –III вв. до н. э.) стали неотъемлемой частью культуры Китая. Письменные и археологические памятники свидетельствуют об особой оригинальности этих земель, что связано с их этническим составом. По одной из гипотез, чусцы из Центральной или Южной Сибири во времена династии Шан-Инь продвигались на юг, где смешивались с местным населением: *наньманями* (предками современных *мяо-яо*),

юэ [3, с. 211–212]. Чусцы долго сохраняли автохтонную архаическую традицию, которую мы оцениваем, как шаманскую, что и нашло отражение в произведениях Цюй Юаня. Так, поэма «Тянь вэнь» («Вопросы небу») содержит более ста семидесяти вопросов с упоминанием героев, мотивов, имеющих отношение к мифам [5, с. 76–89]. До сих пор поэма является важным источником реконструкции китайской мифологии. В произведениях Цюй Юаня упоминается множество мифологических существ, что свидетельствует о сохранении архаической модели мира в верованиях чусцев IV века до н. э.

В поэме «Призывание души» представлена космология чусцев. Она основана на архаических верованиях и имеет параллели в шаманских традициях иных народов, в первую очередь, Сибири: отражена четырехчленная горизонтальная и трехчленная вертикальная модель мира (верхний и нижний миры членятся на девять этажей, что согласуется, например, с представлениями алтайских народов), при этом характеристики сторон света отличаются от ханьских; присутствует мотив «десяти солнц», известный по иньским изображениям; сохраняется архаическое представление о множественности душ, которые олицетворяют в человеке духовное и материальное, небесное и земное – идеи, находящие развитие и в даосских практиках бессмертия; связь между мирами осуществляет женщина-шаманка, которая может путешествовать во всех измерениях, гадать по снам, врачевать [1, с. 128 –132].

В ряде произведений воспроизводятся этапы становления шамана, а также их практики. Например, в стихотворении «Хуай ша» (懷 (怀)沙), название которого обычно переводится как «С камнем в объятиях» / «Камень за пазухой»), поэт намекает на свою роль в этом мире: *«Суровый груз ответственности тяжкой меня в болотную трясину тянет. Владею драгоценными камнями, но некому на свете показать. Во мне глубоко скрыто дарованье, никто не знает о его значенье. Способен я к искусству и наукам, но никому об этом неизвестно»* [5, с. 113].

Хранение камня за пазухой, можно оценивать и как аллегорию особого органа, приобретаемого в процессе инициации. Знак *хуай* 懷(怀) кроме значения ‘пазуха’, может означать ‘грудь’, следовательно, название стихотворения можно понимать и как ‘камень в груди’. Особые камни могут «вкладываться» в тело шамана с целью замены человеческого органа на бессмертный, пока неофит во время инициации находится в состоянии смерти. Никто, кроме самого шамана, о них не знает.

В стихотворении «Отец-рыбак» есть такие слова: *«Когда Цюй Юань был в изгнанье своём, он блуждал по затонам Реки и бродил, сочиняя стихи, у вод великих озёр. Мертвенно бледен был вид его и тело – сухой скелет»* [5, с. 141]. Обычно их понимают, как страдания изгнанного чиновника и поэта. Указание на «сухой скелет» также наводит на мысль о шаманских инициациях в уединенных местах, например, (как указывает Е. Торчинов) «техника созерцания собственного скелета» входит в индивидуальный психотехнический опыт эскимосского шамана» [4, с. 132 –133].

В результате инициационной практики обретаются сверхспособности, в частности, ясновидение, предвидение, о чем упоминает поэт в поэме «Лисао»: *«Я прошлое и будущее вижу»* [5, с. 39].

Герой этой поэмы общается со знаменитыми провидицами. Он совершает ритуал, чтобы призвать шаманку Усянь 巫咸, а Линфэнь 灵氛 дарит герою *«бессмертья ветвь»* и *«нефрит толченый вместо яств»* – пищу, приобщающую героя к миру сакрального [5, с. 46]. В даосской традиции камни также имели важное значение, так как считалось, что принятие камней в пищу поможет достичь состояния бессмертия.

В произведениях «Лисао», «Призывание души», «Девять напевов» путешествия лирического героя сопровождаются игрой на музыкальных инструментах, чаще всего это бубны и барабаны, которые являются незаменимыми атрибутами для достижения особого состояния во время камлания. В «Лисао» перед началом путешествия герой надевает

костюм, что также может быть шаманским атрибутом для исполнения ритуала. Главному герою в его экстатическом путешествии помогают птицы и драконы. В образе зверей выступают и духи-помощники шаманов.

Особенно много сведений о шаманских практиках содержит собрание «Девять напевов», состоящее из обрядовых песен, исполнявшихся при жертвоприношениях духам, почитаемым в царстве Чу. Правда, это не оригинальные обрядовые тексты, а интерпретации, обработанные Цюй Юанем. Структура большинства стихотворений, входящих в цикл, сходна и передает последовательность проведения обряда: описывает подготовку к его совершению, момент нисхождения духа и «прощание» шамана с духом, что особенно последовательно отражено в посвящении «Владыке Востока Тайи» (东皇太一). Начинается обряд с жертвоприношения: *«Беру я гортензии и благовонья готовлю, вино подношу я и соус, приправленный перцем, и облако пара над жертвенным мясом клубится»* [5, с. 47 –48]. Перечисляются атрибуты, используемые для шаманского камлания: меч с яшмовой рукояткой, драгоценные камни, белая циновка, на которую должны низойти духи. Автор является главным действующим лицом ритуала, задает его ритм: *«Бамбуковой палочкой бью в барабан осторожно, и медленной музыке вторит спокойное пенье, и с пеньем сливаются звуки свирелей и гуслей. Танцуют кудесницы – все в драгоценных одеждах»* [5, с. 48].

Храм наполняется ароматом жертвенных подношений, звуки сливаются воедино. Наступает ощущение присутствия духа, ощущение экстаза: *«О, радуйся, Дух! Укрепляйся!»* [5, с. 48]. Это уже не архаическое иступленное вхождение в транс. Тем не менее, ритуал связан с шаманским камланием и очень напоминает торжественное действие в современном синтоистском храме (также генетически связанное с шаманизмом).

Итак, песня передает порядок ритуала (низведение духа Тайи, приготовление для него угощения, развлечение духа, его восхваление), атмосферу чистоты и торжественности действия.

Нередко в конце произведений, входящих в цикл «Девять напевов» лирический герой выражает грусть по поводу того, что свидание с духом окончено, как, например, в песне «Владыке облаков» (云中君): *«Когда о тебе, о владыке, я думаю, тяжко вздыхая, в груди беспокойно трепещет моё утомленное сердце»* [5, с. 50]. Отношения между духом и шаманом представляются в виде любовной связи (именно поэтому пол шамана должен быть противоположным полу духа). Этот мотив мы встречаем и в двух песнях, посвященных мужскому (湘君) и женскому (湘夫人) божествам реки Сян, которыми, согласно легенде, стали император Шунь и его жены. По мнению комментаторов, стихотворение представляет собой выражение дум владычицы реки Сян о своем господине и его ответное чувство [5, с. 51–58, 282–283]. На наш взгляд, логичнее понимать эти стихи как ожидание встречи шамана с его духом.

Можно сделать вывод, что шаманизм являлся главенствующим учением в Чу, свойственным всем слоям общества, но в произведениях Цюй Юаня виден и намечающийся отход от шаманского мировосприятия. Ведь шаман связывается с духами на время и для какой-либо практической цели своих соплеменников (проведение души в другой мир, лечение болезни, поиск и возвращение души и т. д.), а в даосской традиции адепт стремится к личному совершенствованию, состоянию перманентному, приводящему к бессмертию. Обратимся еще раз к поэме «Лисао», на которую мы неоднократно ссылались, обнаруживая и конфуцианские, и шаманские мотивы. Название произведения можно переводить по-разному. В научной литературе встречаются переводы «Скорбь изгнанника / отлученного» или «Элегия отверженного». Иероглиф *ли* 離 (вм. 离) в названии означает ‘расставаться’, ‘отлучаться’, ‘отлучать от’, а *сао* 騷 (разнопись от 骚) – ‘удалять’, а также ‘беспокоиться, волноваться’, что, по-видимому, повлияло на использование этого иероглифа в качестве

обозначения жанра элегии. Считается, что в «Лисао» переданы чувства Цюй Юаня, когда он был отлучен от двора правителем царства Чу. Но возможен и перевод «Отлучаться от беспокойства», что согласуется с даосскими идеями успокоения чувств для дальнейшего обретения бессмертия: лирический герой не находит счастья ни на земле (служа правителю, в окружении недобродетельных придворных), ни в небесах (среди духов, фей). Поэт отмечает: *«Себя сдержав, я замедляю скачку, но дух мой ввысь уносится один. Священных Девять песен запеваю, пусть радостью мне будет этот миг»* [5, с. 46]: *«дух мой ввысь уносится один»* – даосская метафора освобождения.

Итак, в произведениях Цюй Юаня находят отражение факты биографии поэта и жизни чуского двора, традиционные народные верования Чу и положения религиозных учений Поднебесной: конфуцианства, шаманизма, даосизма, что, на наш взгляд, соответствует пониманию религиозного синкретизма, как «неорганичного соединения разнородных вероучительных и культовых традиций в процессе взаимовлияния религий в их историческом развитии» [2, с. 300].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Исаченкова, М. А. Чуская модель мира в поэме Цюй Юаня «Призывание души» / М. А. Исаченкова // Сборник статей научно-практического круглого стола «Картина мира через призму китайской и белорусской культур». Минск, БГЭУ, 15 декабря 2017 / редкол.: Н. В. Попок (гл. ред.) [и др.] – Минск : Изд. Центр БГУ, 2018. – С. 128 –132.*
2. *Латышев, Д. М. Религиозный синкретизм: основные условия и причины возникновения / Д.М. Латышев // Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы: Сборник научных статей / науч. ред. А. В. Логинов, отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. – С. 299 –303.*
3. *Торчинов, Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов – СПб., Лань, 1998. – 448 с.*
4. *Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – Спб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 382 с.*
5. *Цюй, Юань. Стихи / Цюй Юань – М.: Гослитиздат, 1956. – 304 с.*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС И ЕГО ХАРАКТЕРИСТИКИ

И. И. Пасовец
Белорусский национальный технический университет
Минск, Беларусь
E-mail: inga_p@tut.by

Что такое «религиозный дискурс?» Этим вопросом задается современная лингвистика, которая в настоящее время достаточно часто в своих исследованиях рассматривает самого человека. Это отчетливо видно в подходах к современным исследованиям, к растущему интересу к рассмотрению различных типов дискурса, которые реализуются практически во всех видах общения.

Проявляется все большая связь лингвистики и культурологии, что не может не способствовать возрастающему интересу к религиозному дискурсу. Религиозный дискурс, таким образом, представляет религиозную картину человека с его ценностями в тексте. Религия – это отдельная система. Ранее язык религии теоретически был интересен многим лингвистам. Таким, например, как Мечковская, Адмони, Аврорин, Крылова, Крысин, Агеева, Морозова, Беленко, Прохватилова, Уразаева, Ярмульская, Анисимова и др. Но в настоящее время религиозный язык не осмыслен как сложнейшая система, которая используется во многих сферах религиозной коммуникации.

Исследования проповедей и молитв стали стимулом для более глубокого их изучения в рамках лингвистической теории религиозного дискурса и как объектов исследования лингвистической науки [1, с. 4].

Поскольку проповеди на сегодняшний день недостаточно изучены с точки зрения речевого жанра религиозного дискурса и с точки зрения иных речевых аспектов, они послужили объектом данной работы.

Религиозный дискурс может быть и персональным: общение человека с Богом в молитве, общение прихожанина со священником на исповеди. Изначально и иудаизм, и христианство возникли как «личностное» общение Бога с человеком, хотя и избранным самим Богом (пророки, апостолы). Это соответствует и определению религии как некоего мировоззрения и мироощущения, соответствующей деятельности и поведения индивида, которые в дальнейшем предопределяют «определенные культовые действия последнего, основанные на вере в божественное, в существование высшей силы – Всевышнего, Бога или нескольких божеств – определенной разновидности сверхъестественного» [2, с. 90].

Религиозный дискурс имеет ряд присущих только ему характеристик и занимает свое особое место в структуре типов дискурса. Говоря о структуре религиозного дискурса как об одном из видов институционального дискурса, В. И. Карасик выделяет ряд структурных компонентов данного вида дискурса: участники; хронотип; цели; ценности и способы их выражения; ключевой культурный концепт; стратегии; тематика; разновидности и жанры; прецедентные (культурогенные) тексты [3, с. 5–19].

В литературе по данной проблематике встречается широкое и узкое понимание дискурса: «В узком смысле религиозный дискурс можно рассматривать в качестве совокупности речевых актов, используемых в религиозной сфере. В широком смысле под религиозным дискурсом имеется в виду набор определенных действий, ориентированных на приобщение человека к вере, а также совокупность речеактовых комплексов, сопровождающих процесс взаимодействия коммуникантов, включая определенные текстовые фрагменты» [2, с. 90].

Центральным участником данного дискурса является священнослужитель – епископ, пресвитер, дьякон, игумен, монах, который может выступать «исполнителем определенной роли – проповедник, духовник; он же является также носителем (не от своего имени, а выступая только в качестве «трансагента» между Богом и человеком) высшего знания,

мудрости, с одной стороны, предоставленной человеку Всевышним, а с другой стороны, опыта, накопленного человеческим социумом в течение тысячелетий» [2, с. 67]. Конечной целью религиозного дискурса является передача высшей истины, божественного знания; он является концентрацией знания и несет истину.

Время религиозного дискурса фиксируется жанровой спецификой общения [1, с. 21]. Например, проповедь проводится в специально отведенные для службы часы. Молитва произносится, как правило, в определенные часы, в зависимости от ее вида. Она выступает в качестве подлинного времени, противопоставленного обыденной жизни. Прототипным местом религиозного общения выступает храм – специальное сооружение, используемое для богослужений и религиозных обрядов. Место религиозного дискурса семиотически закреплено тысячелетней практикой богослужений. В храме противопоставляются места, где могут находиться священнослужители и прихожане. Выделяются и специально обозначаются части храма, ритуальные действия, одеяния и т. д. Действия, сопровождающие речь пастыря и паствы, ритмически организованы.

Общая цель религиозного дискурса заключается в приобщении к вере в рамках определенной конфессии. Она реализуется в более частных целях: получить поддержку у Бога; очистить душу; призвать ближних к вере и покаянию; утвердить верующих в вере и добродетели; через ритуал осознать свою принадлежность к той или иной конфессии [3, с. 13–14].

Следовательно, религиозный дискурс – явление многостороннее и разноплановое, обладающее своими признаками и выполняющее определенные функции.

Существует множество трактовок понятия «религия». Так, например: это «набор верований, касающихся причины, природы и назначения универсума, особенно веры или поклонения Богу или божествам» [4, с. 40].

Религия – «одна из форм общественного сознания – совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения» [2, с. 35].

В первом определении подчеркивается вера в божественное происхождение и конечную причину вещей, аристотелевскую causa finalis, т. е. цель мироздания. Целеполагание или телеология есть одна из главных особенностей религиозного мировоззрения. Примечательно: американский автор подчеркивает, что поклонение божествам – лишь одна из форм религии.

Во втором определении, унаследованном от советских времен, подчеркивается общественный характер религии.

Современное определение, приводимое энциклопедией Википедия, наиболее «политкорректно» и выделяет различную природу объектов поклонения: «Религия – система представлений о мире, где … человек ощущает связь с неким бытием … природа его может … быть некой силой (духи природы, высший разум), всеобщим законом (дхармой, дао), или определенной нематериальной личностью (Бог, Элохим. Аллах, Кришна)».

Этимология слова «религия» довольно ясна, re-ligio (лат.) означает «восстанавливаю связь». Церковный догмат христианства гласит, что в результате первородного греха связь человека с Богом была утеряна, и религия призвана восстановить эту связь.

Вера в сверхъестественные силы характерна и для магии, однако между религией и магией есть существенное различие. Религия – это вера в сверхъестественное и надежда, упование на божественную помощь. Магия – вера в возможность управлять сверхъестественными силами. Главное в религии есть молитва и надежда, в магии – заклинание, которое обязательно должно «сработать» [5, с. 62].

В христианстве каноническое определение веры дано апостолом Павлом: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). В обыденном языке «вера» и «религия» – понятия часто взаимозаменяемые, хотя это не совсем верно. С одной стороны, вера – это лишь часть религии. Православный катехизис состоит из трех частей:

Вера, Надежда и Любовь. Раздел о Вере трактует о таинствах, раздел о Надежде посвящен молитве, раздел о Любви говорит о заповедях Божьих. С другой стороны, вера – более широкое понятие, чем религия.

Таким образом, религиозный дискурс имеет ряд присущих только ему характеристик и занимает свое особое место среди институциональных типов дискурса. Можно выделить ряд структурных компонентов данного вида дискурса: участники; хронотоп; цели; ценности и способы их выражения; ключевой культурный концепт; стратегии; тематика; разновидности и жанры.

Религиозный дискурс может быть эксплицитным, когда все элементы значения слова более или менее очевидны, или имплицитным, когда некоторые элементы смысла скрыты.

В широком смысле под религиозным дискурсом имеется в виду набор определенных действий, ориентированных на приобщение человека к вере, а также совокупность речеактовых комплексов, сопровождающих процесс взаимодействия коммуникантов, включая определенные текстовые фрагменты. Центральным участником данного дискурса является священнослужитель. Конечной целью религиозного дискурса является передача высшей истины, божественного знания; он является концентрацией знания и несет в себе истину. Время религиозного дискурса фиксируется жанровой спецификой общения. Место религиозного дискурса – храм. Общая цель религиозного дискурса заключается в приобщении к вере в рамках определенной конфессии. Следовательно, религиозный дискурс – явление многостороннее и разноплановое, обладающее своими признаками и выполняющее определенные функции.

Более частные различия между разновидностями дискурса описываются с помощью понятия жанра. Жанр – это исторически сложившаяся, удостоверенная традицией и тем самым наследуемая совокупность тем и мотивов, закрепленных за определенной формой изложения, связывающая их между собой узнаваемыми чувствами и мыслями. Жанрами религиозного дискурса являются проповедь, молитва.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бобырева, Е. В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения): Автореф. дис. …канд. филол. наук [Текст] / Е. В. Бобырева. – Волгоград: ВГУ, 2007. – 37 с.*
2. *Блувберг, С. В. Религиозный дискурс. Структура и специфические признаки протестантской проповеди как разновидности религиозного дискурса [Текст] / С. В. Блувберг // Социальная политика и социология. – 2007. – № 2. – с. 223 –235.*
3. *Карасик, В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс [Текст] / В. И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.*
4. *Флоренский, П. А. Влияние молитвы на смысловую работу переживания [Текст] / П.А. Флоренский // Богословские труды. Сб. XVII. – М.: Издание Московской патриархии, 1977. – С. 172 –195.*
5. *Zink, J. Wie wir beten können. / J. Zink. – Stuttgart: Kreuz-Verl., 1981. – 220 S.*

КУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС КАТОЛИЧЕСКОГО ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

М. В. Казмирук
Католический теологический колледж имени святого Иоанна Крестителя
Минск, Беларусь
E-Mail: cincinnata@mail.ru

Процессы секуляризации и ассимиляции харизматической субкультуры в общеамериканской культуре второй половины XX века оказали заметное влияние и процесс передачи религиозной и культурной традиции. Однако развитие католического харизматического движения в религиозной культуре католицизма стало возможно только после реформ II Ватиканского собора, которые вызвали переструктурирование иерархии плоскостей кодирования символической системы католической культуры. Это позволило наполнить ритуальное пространство новыми символами и содержанием, что и стало основой для развития харизматической культуры в рамках католической традиции [3].

В тоже время, в социокультурной действительности Беларуси, католическое харизматическое движение получило свое развитие, начиная с 1990-х годов. В нашем регионе католическое харизматическое движение может быть охарактеризовано как совокупность разнообразных объединений лиц и групп, осуществляющих различные виды деятельности, зачастую независимо друг от друга на разных этапах развития и с различными акцентами. Часто участников движения отличает аномальная экспрессивно-эмоциональная чувствительность, повышенная ранимость в повседневной жизни. Движение включает множество светских людей разного пола, возраста и социальной среды, которые пытаются найти свое место в культуре и социуме. Эти люди создают молитвенные группы от нескольких человек до нескольких десятков. Молитвенные группы еженедельно собираются на 2–3-часовые молитвенные встречи, главным элементом которых является громкая, эмоциональная, спонтанная молитва, суть которой заключается в призыве к Святому Духу, и сопровождается экстатическими состояниями, такими как потеря сознание, говорение на языках и так далее.

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

В отличие от большинства движений, католическое пятидесятничество не имеет учредителя или же группы учредителей, не имеет также и списка членов. Хотя если мы говорим о конкретной группе или же о движение внутри самого движения, то необходимо отметить, что существует регистрация участников [2].

Католическое харизматическое движение стремится создать нового человека и новую культуру, при этом представляя себя как прямого преемника христианской традиции, и претендует на решение всех духовно-нравственных, экономических и социально-политических проблем белорусского общества. Группы католического харизматического движения, объединенные в течения, стремятся контролировать поведение, мысли, эмоции и поступающую к членам движения информацию. Харизматическими лидерами групп сформирована особая миссия по преобразованию белорусского общества (национальной идентичности, культурной и религиозной традиции), вследствие чего адепты ощущают свою богоизбранность и религиозную элитарность. Основной целью групп католического харизматического движения является установление в Беларуси нового религиозного

божественного порядка, основанного на принципах теократии, предполагающих высокий уровень сакрализации общественных отношений.

В развитии католического харизматического движения в религиозной культуре современной Беларуси можно выделить два периода [1]. *Первый период* католического харизматического движения, который приходится на 1993 – 1997 гг., быстро пошел на спад, в связи с конфронтацией между рядовыми прихожанами и, образованной в 1993 г. польским волонтером, молодежной харизматической группой. В последствие часть группы, не отказавшаяся от своих притязаний на исключительность, вышла из состава Римско-католической церкви и на современном этапе входит в состав пятидесятнической общины.

В группе того времени в основном преобладала молодежь с характерной на тот период психической депривацией и молодежь, имеющая до религиозного обращения формальный статус членства в той или иной религиозной общине. Процесс активизации молодежного движения не контролировался со стороны церковных властей ввиду недостатка ресурсов и кадров в католической церкви: на тот период настоятель прихода не был проинформирован о деятельности харизматической группы, в которой в 1997 году начал преобладать сектантский элемент. По ряду критериев её деятельность можно отнести к внутрицерковному сектантству: наличие яркого харизматического таланта у лидера смещает акцент почитания с Бога на личность лидера группы, что сопровождается полным подчинением его авторитету. Под регламент подпадает и интимная сфера отношений членов: благословение на заключение брака необходимо было брать у лидера, если же кандидатура не удовлетворяла его представлениям о будущем / будущей супруге, влюбленные не имели права больше встречаться. Учитывая географическое положение Беларуси и ситуацию в Римско-католической Церкви в период начала ее возрождения, следует применить критерий попытки самовольного внедрения харизматического компонента.

Первая группа католического харизматического движения на территории Беларуси была связана с поиском религиозно-политических идентификаторов в среде молодежи и среднего поколения, неудовлетворенных своей социальной нишей в белорусском обществе. Адепты группы являлись националистически настроенными. Одна из причин возникновения общины обусловлена интересом белорусов после распада СССР к возрождению национальной культуры как способу преодоления аффективного состояния, связанного с отсутствием самоидентификации. Члены общины были объединены в культурно-исторические клубы и группы, которые работали над распространением своей мировоззренческой теории. Через эти светски ориентированные клубы в основном и происходил приток новых членов в религиозную общину. Акцент в общине делался на самобытности белорусской культуры и значимости культурного «католического наследия» белорусского народа для мировой культуры в целом, он также выполнял психологическую функцию роста социокультурного собственного статута в глазах индивида. Однако после неудавшейся попытки интеграции подобных установок в католическую культуру группа вышла из состава Римско-католической церкви и в конечном итоге перепрограммировала свой проект в проект по «неореформации».

Второй период развития католического харизматического движения приходится на начало 2000-ых гг. и длится по настоящее время, характеризуется автономностью групп, отсутствием контроля со стороны официальной иерархии, отсутствием у адептов критики клерикализма, а также меньшим проявлением экстатичности в отличие от соседних регионов Польши и Украины.

На современном этапе развития в католическом харизматическом движении можно выделить несколько основных течений, в которые объединены группы экстатической направленности: «Школа христианской жизни и евангелизации Святой Марии из Назарета Матери Церкви» и «Свет-Жизнь». Существуют также отдельные группы, которые не прошли процесса централизации в единое структурное течение: «Свет Марии» и «Бог Отец» [1].

На основании фактологического материала можно установить, что католическое харизматическое возрождение в Республике Беларусь не структурно. При этом лидеры католических харизматических групп претендуют на собственную уникальность и идентифицируют время своего образования с началом движения католического харизматического движения в Беларуси.

С осени 2016 года католическое харизматическое движение вступает в искусственную стагнацию, которая была спровоцирована иерархией Римско-католической церкви на территории нашей страны [4]. Данным событиям предшествовала 61-ая конференция католических епископов Беларуси, проходившая 4 февраля 2016 года, на которой была рассмотрена ситуация с харизматическими движениями в Беларуси и было принято решение преобразовать их деятельность согласно требованиям канонического права. Данная конференция никак не повлияла бы на дальнейшую динамику католического харизматического движения в нашей стране, если бы 14 июня 2016 года Конгрегацией вероучения не было бы представлено письмо к епископам Римско-католической церкви Iuvenescit Ecclesia («Церковь молодеет»). Его темой являлись отношения между церковными движениями, харизматическими общинами и иерархией. В документе рекомендовалось, чтобы харизматические движения находились под более пристальным контролем епископов, также в нем находился призыв к ординариям более тщательно и внимательно исследовать все видения, о которых сообщают члены харизматических движений.

Несмотря на то, что настоящий документ не являлся попыткой стагнировать динамику католическое харизматическое движение, на территории Беларуси к нему отнеслись очень серьезно в связи с отсутствием какого-либо органа по руководству и надзору за харизматическим движением в Римско-католической церкви на территории нашей страны.

Практически сразу, в октябре 2016 года, руководитель филиала «Школы христианской жизни и евангелизации» отправил официальное письмо с сообщением, что больше не может заниматься данной деятельностью в связи с сильной занятостью. Однако расформирование филиала на территории Беларуси не говорит о факте прекращении деятельности «Школы христианской жизни и евангелизации» в нашем регионе, так как участники школы ездят на сессии в Украину и Польшу. Таким образом, католическое харизматическое движение продолжает развиваться в нашей стране, несмотря на то, что официальные филиалы данных харизматических течений временно приостановили свою деятельность на территории Республики Беларусь.

На данной момент сложно судить о будущем католического харизматического движения в религиозной культуре Беларуси. Во многом это зависит от событий, которые трудно спрогнозировать. Все движения со временем претерпевают изменения, католическое харизматическое движение не является исключением. При этом оно уже претерпело значительные трансформации, как в мировом масштабе, начиная со своего зарождения в 1960-ых, так и в региональном.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Казмирук, М. В. Культурно-историческая динамика католического харизматического движения в Беларуси / М. В. Казмирук // Вести Института современных знаний. 2016. № 1. С. 63–66.*
2. *Казмирук, М. В. Религиоведческий анализ католических харизматических групп экстатической направленности в Беларуси / М. В. Казмирук // Религия общество – 9 : сб. науч. статей Междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 10–12 марта 2015 г. / [редкол. : В. В. Старостенко (ответ. ред.) и др.]. Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2015. С. 102–104.*
3. *Казмирук, М. В. Социокультурный контекст возникновения и развития католического харизматического движения / М. В. Казмирук // Весн. Беларус. дзярж. ун-та культуры і мастацтваў. 2016. № 2 (22). С. 55–61.*
4. *Паведамленне з 61-га пленарнага пасяджэння Канферэнцыі Каталіцкіх Біскупаў у Беларусі [Электронный ресурс] // Афіцыйны інтэрнэт-партал Каталіцкага Касцёла ў Беларусі. – Режим доступа: http://old.catholic.by/2/home/news/belarus/bishop-conference/128802-biskupy.html?fbclid=IwAR3Ohkqb NE2uLWnQFvHn6NRiwG05dh V5vW2TYw_DF1xUBI1xnmkyRcB8Kds. – Дата доступа: 24.02.2019.*

ГЛОССОЛАЛИЯ: ИСТОРИЯ ФЕНОМЕНА

Священник А. В. Колацкий
Храм Успения Пресвятой Богородицы
аг. Коптевка, Беларусь
E-Mail: a-kolackiy@mail.ru

Введение

В настоящее время в научной среде так и не сформировалось целостное мнение о происхождении феномена глоссолалии. К большому сожалению, наука уделяет вопросу происхождения данного феномена недостаточно внимания, рассматривая его главным образом со стороны библейской истории и зацикливаясь на ней. Несомненно, что интерес исследователей к этому вопросу и возник в результате попытки представителей пятидесятнических движений истолковать свои экстатические практики именно в рамках библейских авторитетов. С другой стороны, исследователей светской направленности зачастую интересует лишь психо-лингвистическая составляющая данной проблемы. Нам же этот вопрос интересен в комплексе всех его проявлений. В том числе и историческом континууме. Такие исследователи, как Е. М. Паттисон, Доктор Герхард Киттель, Профессор Фелиситас Д. Гудиан, Д. Самарин сходятся во мнении что этот феномен не является исключением для христиан, и практика его использования выходит далеко за рамки христианства. К примеру «Энциклопедия религий» утверждает, что именно о такой форме молитвы говорится в ведах за 1000 лет до христианства [3]. Исследователь глоссолалии Фелиситас Гудман утверждает: «Различные исследования показали, что речь на языках присутствовала в нехристианских религиях по всему миру. Это практикуется в Китае, Японии, Корее, Малайзии, Индонезии, Сибири, Аравии, Бирме и Арктике. Глоссолалия встречается среди эскимосов, японских сеансов на Хоккайдо, в небольшом культе во главе с Генджи Янагидом из города Моджи, шаманами в Эфиопии в заарном культе и различными духами в гаитянском вуду, а также широко встречается в африканских племенных религиях»[5, с. 25]. Также и Е. М. Паттисон видит тождество глоссолалии практикуемой христианами не только в нехристианской, но также и в нерелигиозной среде. Данное явление практикуется и "для экстатических эмоциональных переживаний, когда интенсивное высвобождение эмоций делает невозможным рациональную речь"[6]. Попробуем представить некоторые примеры для иллюстрации.

Некоторые примеры проявления в истории

Согласно Пятидесятнической доктрине, первое появление глоссолалии совпадает с первым случаем крещения Святым Духом в Деян. 2, 1–15. Вопрос о том, присутствовали ли «духовное крещение» и глоссолалия до этого времени мы рассмотрим ниже. После дня Пятидесятницы, крещение Святым Духом с говорением на языках произошли также в Самарии, после того как Петр и Иоанн возложили на присутствующих руки, и в Дамаске, когда Павел впервые получил исцеление. Так же и в Кесарии, когда язычники впервые получили крещение. Далее мы слышим о таком явлении в Ефесе, когда его даровал апостол Павел [8, с. 36]. Кроме того, полагается, что апостолы и их последователи распространили и учения о ксеногласии. В данном случае человек говорит на неизвестных ему существующем языке. Святой Стефан, к примеру, говорил на греческом, турецком и армянском языках, не зная их прежде [7, с. 51].

Однако есть очень похожие примеры в дохристианскую эпоху. Самый распространенный из них, приводимый исследователями – труды Патаньяли Сутры Йоги, а так же различные свидетельства тантрических культов [3]. Но все же следует заметить, что данные источники лишь косвенно говорят о проявлениях экстатических молитв и упоминают о невнятном бормотании практикующих их.

Широко известны греческие оракулы, служившие в храме Аполлона около горы Парнас. Раз в поколение из их числа выбиралась пифия, которая восседала на церемониальном треножнике. По свидетельствам Овидия, Плутарха, Сафокла, Аристотеля и Платона отличительной чертой этих пифий были пророчества, произносимые ими именно в момент восседения. Однако пророчества были на непонятном для слушателей языке, который толковали присутствующие при оракуле служители.

После третьего века упоминания о «говорении на языках» иногда носит негативный оттенок глоссолалии. Связано это с рождением Монтанизма. Основатель данного движения – Монтан, в прошлом служитель культа Кибеллы, славившегося своей исступленной молитвой и экстатическими припадками. Судя по всему, оттуда и были взяты практики глоссолалии и пророчеств.

Ю. М. Эдельштейн, исследуя языковые особенности отцов первых веков, замечает: «(…) бессмысленное экстатическое "языкоговорение" не очень одобрялось уже в ранней эпистолографии, в дальнейшем оно широко использовалось гностиками и монтанистами, эволюционировало в сторону оргиазма и магии, по существу слилось с языческой мантикой, поэтому церковные писатели (Евсевий Памфил и Иероним Стридонский) стали трактовать глоссолалию как одержимость злым духом» [1, с. 202].

Есть предание, что основатель киновитского монашества святой Пахомий Великий, умерший в 346-м году, имел дар ксеноглоссии, и говорил на греческом и латинском языках, хотя и не изучал их [8, с. 76]. В восточных Православных Церквах, как мы узнаем главным образом из жизнеописаний, ксеноглассия продолжается на протяжении веков, хотя и проявляется главным образом в монашеской среде. Вообще тема ксеноглассии никогда не являлась запретной для агиографической литературы как восточной, так и западной.

К примеру, можно вспомнить аббатису Хильдегарду Бингенскую, Которая по преданию обладало дарами видений и пророчества, а также знала прежде незнакомые ей языки. Хотя они и не имела образования, но могла читать книги на латыни. Она также могла говорить на известном только ей языке, который она записала с помощью существующего алфавита. В настоящее время эти рукописи известны как «Лингва Игнота» [2]. Так же в четырнадцатом веке, Викентий Феррера, проповедовал людям, носителям нескольких разных языков, хотя сам он знал только наречие французской провинции Лимузен. Его жизнеописатели в этом видят проявление ксеногласии.

Многие другие, называемые своими конфессиями святыми, на протяжении веков использовали дар ксеноглосии в их миссионерской работе, включая святого Франциска Ксавьера, жившего в шестнадцатом веке. Примерно в то же время Мартин Лютер, как сообщается в некоторых источниках, активно пользовался «дарами Духа», в том числе и даром иных языков. В 1685 году произошла внезапная массовая вспышка глоссолалии и ксеноглоссии среди группы гугенотов в горах Севоны на юге Франции. Похожие события происходили среди французских католиков, известных как Янсенисты. Хотя все же следует отметить, что «говорение на языках», было весьма частым явлением среди членов различных движений, обусловленных протестантской реформацией. И уже в 17-м веке порой очень сложно понять что имеют ввиду авторы, говоря о даре языков: глоссолалию или ксеноглассию. Квакеры во время Оливера Кронвеля и Методисты во время Уайтфилда и Уэсли, так же и Ирвингсты поощряли различные проявления, которые мы можем охарактеризовать как глоссолалию, в первой половине 17-го века. Далее данные практики описываются в протестантской среде Швеции. В Северной Америке явление практикуется среди Шейкеров и Морманов, где Джозеф Смит вскоре ее запрещает, «потому что это вызывало насмешку и неуважение нечестивых" [7, с. 53].

В 1873 году появляются сообщения о проявлении дара языков в ходе миссионерской кампаний Дуайта Лимона Муди в Англии. Вскоре после этого, Армянские пресвитериане так же сообщали о похожем явлении. В начале 19-го столетия наличие глоссолалии, как признака получения «божественного вдохновения» (divine afflatus) был частью религиозного возрождение, начавшегося в Австралии независимо от американских

Пятидесятников [7, с. 59]. Из этого мы можем видеть, что то, что пятидесятнические авторы называют новым даром, не возникло на ровном месте, а является закономерным развитием современных и предшествующих ему тенденций.

Заключение

Пятидесятническая толковательная практика считает, что глоссолалия – это «языки человеческие и ангельские". То есть, хотя сам язык может и не иметь никакого смысла, все же это будет либо известный человеческий язык (в таком случае это ксеноглассия), либо язык известный только Богу. Он может использоваться человеком для восхваления, уподобляясь тем самым Ангелам, либо может являться языком для личного общения с Богом, для лучшей формулировки своих мыслей и чувств. В любом случае это есть проявление Духа, живущего в верующем и проявляющего Себя через подобный дар. Большинство может воспринимать различные паттерны их речи. Другими словами, им свойственно впечатление, будто они используют два или более паттерны или «языка» [4, с. 230]. Для них – это «молитва без понимания» (неосознанная молитва), как оппозиция «осознанной молитве». Однако уникальным это явление мы назвать не можем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эдельштейн, Ю. М. Проблема языка в памятниках патристики: История лингвистических учении. Средневековая Европа / Ю. М. Эдельштейн. – Л. : Наука, 1985. – 412 С.
2. A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian religions. [Electronic resource]: AnthroSource : American anthropological association, 2017. – Mode of access: https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1956.58.1.02a00060. – Date of access: 30.04.2018.
3. «Glossolalia» [Electronic resource] // Encyclopedia of Religion. – Mode of access: http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/glossolalia. – Date of access: 02.04.2018.
4. Goodman F. D. Phonetic analysis of glossolalia in four cultural settings / F. D. Goodman // Journal for the scientific study of religion. – 1969. – Vol. 8, № 2. –227-239 P.
5. Goodman F. D. Speaking in tongues. A cross cultural study of glossolalia / F. D. Goodman. – Oregon ; eugene : Wipf and Stock Publishers, 1972. 175 P.
6. Institute of Applied Psychology [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://individual.utoronto.ca/psyling/library/religion/sarak_glosso.htm. – Дата доступа: 30.04.2018
7. Kelsey, M. Tongue speaking; The history and meaning of charismatic experience / M. Kelsey. – New York : Crossroads Publishers, 1964. 325 P.
8. Sherrill, J. L. They Speak With Other Tongues / J.L Sherrill. – New Jersey; Old Tappan: Spire Books, 1964. 190 P.

КАЛЕНДАРНО-АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР

И. А. Сынкова
Белорусский государственный университет
Минск, Беларусь
E-mail: isynkova@yahoo.com

Уже не только для специалистов становится очевидным факт, что именно традиционная культура, составляя фундамент любой современной национальной культуры, придает ей то своеобразие, то неповторимое «лицо», которое позволяет выделить народ в обезличивающем потоке цивилизационной глобализации. Но столь же очевидным является и другое – «проигрывание» традиционной культуры в этом состязании с современностью. Многие элементы традиционной культуры исчезают на наших глазах, и остановить этот процесс невозможно. Меры, направленные на сохранение т. н. *нематериального наследия*, в основном касаются традиционных ремесел, самобытных форм народного художественного творчества, обычаев и ритуалов. Однако, сердцевину традиционной культуры – народное миропонимание – невозможно защитить от трансформации никакими мерами: меняется мир – меняется воспринимающее его сознание. Это нормально. Хотя без этого мировоззренческого основания сохраненные обычаи приобретают характер «музейных экспонатов».

Тем не менее, изучение традиционной культуры любого народа и присущего ему мировосприятия представляет не только академический интерес. Оно сохраняет свою актуальность до тех пор, *пока существует сам народ*: без глубокого знания прошлого весьма затруднительным становится понимание особенностей менталитета и форм повседневной жизни, сложившихся в условиях традиционного общества и, как отпечатки исчезнувшей матрицы, сохраняющихся даже тогда, когда условия жизни уже изменились. Важную роль в реконструкции традиционной *картины мира* играют исторические материалы – тексты, содержащие соответствующую информацию.

Образ мира, существующий в рамках той или иной культуры, складывается из множества взаимосвязанных представлений, совокупность которых в полном виде практически невозможно охватить и описать. Можно попытаться (в качестве научной гипотезы) восстановить своего рода «систему координат» традиционного мировоззрения, т. е. описать базовые представления, структурирующие картину мира. Представления о времени относятся к разряду таковых.

Традиционная культура белорусских татар [1] также как и их соотечественников-белорусов в ускоряющейся на протяжении XX века динамике вытеснялась современными формами духовной жизни. Какие-то черты этой исчезающей «атлантиды» можно реконструировать на основе текстов, дошедших до нас в составе письменного наследия татар. Их рукописные книги, за которыми в науке закрепилось обобщающее название *китабы*[2], уже около столетия привлекают внимание различных исследователей[3].

[1] Белорусские татары представляют собой часть некогда единой этно-конфессиональной группы, имевшей историческое обозначение «литовские татары», т.е. *татары Великого княжества Литовского*. Значительная часть потомков «литовских татар» проживают также в Литве и Польше. По своему этнокультурогенезу они отличаются от татар поволжских и крымских.

[2] *Китабы* (от араб. *kitab* – книга) – один из видов рукописной книжности татар Великого княжества Литовского. Но через научную (а еще более через научно-популярную) литературу этот термин утвердился в научном обороте как обозначение всей совокупности рукописных религиозных книг «литовских татар». От него получила свое название и соответствующая сфера исследований – *китабистика*.

[3] Опубликование А. Мухлинским в 1857 г. небольшого очерка «Исследование о происхождении и состоянии литовских татар», в котором среди прочего содержалась информация также об их литературе [4], не вызвало интереса со стороны

В рукописном наследии белорусских татар сохранились тексты, которые позволяют заглянуть в духовный мир прошлого. В этих произведениях можно обнаружить сложное переплетение разнообразных культурных влияний, а также отражение весьма архаических представлений о мире. К их числу относятся и календарно-астрологические тексты, которые можно найти в некоторых рукописных книгах белорусских татар, чаще в так называемых *фалдейских хамаилах*[1]. Краткие упоминания о существовании подобных текстов можно найти в научной литературе, посвященной *китабам*[2], хотя специальных исследований, посвященных именно календарно-астрологическим текстам, очень мало[3]. При подготовке данной публикации был использован текст из *хамаила* 1868 г.[4] (переписчик – Магомет Байрашевский), из которого приводятся все цитаты.

Обычно астрологические тексты входили в специальную подборку, содержащую необходимые сведения для практики *фалдея*. Сам термин *фалдей* происходит от арабского слова *fal* – гадание. Однако фалдей не просто гадатель. По роду своей деятельности он своего рода знахарь, к помощи которого прибегали обычно в случае, когда речь шла об исцелении душевнобольного. Важной частью этого «лечения» являлось так называемое «открывание *фала*» – осуществление особого типа гадания относительно причины болезни, а иногда и об ее исходе, с целью выяснить, какая вредная сущность виновна в заболевании. Для того, кто хотел бы стать *фалдеем*, в книге содержалось соответствующее наставление под заголовком «*Если хочешь в науке беглым быть*». Тут под «наукой» разумелась «*фалдейская* наука», а «быть беглым» следует понимать как «преуспеть».

Здесь стоит отметить, что отношение к *фалдеям* в татарско-мусульманской среде было двойственным. К ним обращались за помощью, хотя рассматривали подобное занятие как предосудительное с религиозной точки зрения и, кроме того, очень опасное не только для самого целителя, но и для его близких. Считалось, что процедура «*открывания фала*» навсегда отделяет *фалдея* от остальных людей, он как бы пересекает некую мистическую черту, и возвращение к обычной жизни становится для него невозможным. При этом эффективным целителем мог стать не всякий, а только тот, у кого «кровь сильная».

Что же касается календарно-астрологических текстов, то они могли использоваться всеми людьми, так как содержали полезные рекомендации относительно повседневной жизни: чем можно и чем нежелательно заниматься в те или иные дни; какие дни *хорошие*, а какие – *плохие*.

В *хамаилах* календарно-астрологические тексты обычно составляют отдельный блок, состоящий из нескольких подразделов: «Вычисление месяцев», «О несчастных днях», «Который день чем распоряжается», «Часовник».

Название подраздела «Вычисление месяцев» – по первым словам этого текста – весьма условно, так как главное в нем это объяснения, каким образом вычислять начало года по мусульманскому календарю, что было необходимо для правильного отправления религиозных ритуалов. Суть этой системы сводится к установлению того, на какой день недели падает первый день нового года. Последовательность чередования дней недели

научного сообщества, и рукописным книгам литовских татар пришлось ожидать повторного «открытия» уже в начале XX в. Публикация материалов, обнаруженного И. Луцкевичем китаба [3], дала импульс для появления целой серии небольших статей научно-популярного характера в различных периодических изданиях в период между двумя мировыми войнами. Новый этап, поднявший исследования в этой области на более высокий уровень, открывается работой А. Антоновича «Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система» [1]. Изучение религиозной литературы татар ВКЛ и их потомков особенно активизировалось с 90-х годов минувшего столетия в Польше, Литве и Беларуси.

[1] Хамаил (от араб. himala, мн. ч. hama'ilu – букв. 'то, что носят с собой') - категория рукописных книг «литовских татар», основное содержание которых составляли молитвы и описания мусульманских ритуалов. В отличие от обычных *фалдейские хамаилы* содержали большое количество специальных текстов, связанных с деятельностью фалдея, в их числе и календарно-астрологические. С содержанием подобного *хамаила* можно познакомиться в статье польского арабиста М. Дзекана, в которой он описывает манускрипт, хранящийся в библиотеке Варшавского университета; см. [2]

[2] Лишь краткие упоминания о календарно-астрологических текстах содержит, например, известная монография С. Крычинского [7, с. 219–220]. А. Антонович приводит небольшой фрагмент текста о несчастливых днях; см.: [1, с. 145–146].

[3] Из работ, посвященных конкретно этой теме, можно назвать статью М. Дзекана [6].

[4] Этот манускрипт находится в частном собрании в Минске. Описание этой рукописной книги в целом см. [5].

была закреплена соответствующей последовательностью семи букв (*хурф*) арабского алфавита, причем буква «даль» د в этой последовательности присутствует дважды. В результате возникал своеобразный восьмигодичный цикл, каждый год которого связывался с одной из этих семи букв, и, следовательно, первый день года с определенным днем недели. Надо было только знать «на какой *хурфе* год стоит». Этой системой белорусские мусульмане пользовались практически до конца XX века, пока в 90-е годы XX века в условиях «религиозного возрождения» не начали широко распространяться напечатанные в типографии, официальные мусульманские календари.

Следующий подраздел имел значение для повседневной жизни, так как предостерегал от опасностей, связанных с плохими днями. «В году есть двадцать четыре плохих дня. Народится в эти дни дитя – недолговечное будет. Ехать в дорогу в эти дни – здоровым не приедет. В эти дни заболеет – не выздоровеет. В эти дни в войско идти – здоровым не выйдет. В эти дни работу начинать – эта работа не пойдет на пользу[1]» [109a–109b][2]. И далее («Это каждого месяца *нахс*[3]…») подробно описываются *нехсёвые* (несчастливые) дни, в которые «ничего не начинай – для начала недобрые дни»[4].

Следующий текст («Который день чем распоряжается») более подробно останавливается на характеристике каждого дня месяца. Описываются по порядку тридцать дней, так как в мусульманском календаре месяц не может содержать более тридцати дней. Обязательно отмечается «хороший» это день или «плохой»; часто это бывает связано с тем, кому или чему он посвящен. Например, «В первый день Пан Бог Единый Адама-пророка сотворил…»[5] [114b], «Второй день месяца – хороший, Пан Бог Единый Хаву (Еву), матерь нашу, сотворил…»[6] [115a], «В месяце третий день важный, так как Адам-пророк был изгнан из рая, и народ пророков в небытие Пан Бог Единый вверг…»[7] [115b]; «Четвертый день хороший. Хабиль (Авель) в тот день родился…»[8] [116a]; «В месяце пятый день важный. Кабиль (Каин) в тот день Хабиля брата забил…»[9] [117a] и т.д.

Легко заметить, что упомянутые во вступительных фразах события священной истории накладывают определенный отпечаток на общее восприятие характера дня. Так, первый и второй день месяца считаются хорошими для всяких дел, четвертый – хорошим для большинства дел, а вот третий и пятый несут на себе знак беды, проклятия, и поэтому они плохие почти для всякого занятия. А вот как описывается тринадцатый день месяца: «В месяце тринадцатый день преважный, плохой, для всего негожий. Фараон проклятый в тот день родился…»[10] [120b].

Можно также видеть, что порядок дней связывается с последовательностью событий, согласно изложению в Ветхом Завете. Само по себе это не удивительно, так как, с одной стороны, не противоречит исламскому учению, а, с другой стороны, известно, что в письменном наследии татар ВКЛ обращение к Библии как авторитетному источнику не редкость. Любопытно, что первым важным моментом священной истории, которым ознаменован первый день, стало не сотворение мира, а появление Адама, т.е. начало человечества, что можно трактовать следующим образом: события, произошедшие в «начале времен», и особенно то, что совершено предками, неотвратимо ложится на судьбы последующих поколений. После акта Божественного Творения последующая история мира

[1] «У гаду дваццець чэтыры дні злые ест. Тых днях дзіця народзіцца – нідовговечно будзе. Тых днях у дарогу ехаць – здаровы не прыедзе. Тых днях захварэе – не выздаровея. Тых днях да войска іці – здаровы ні выдзе. Тых днях работу зачынаць – тая работа не пойдзе на пажытак».

[2] Нумерация страниц здесь и далее согласно *хамаила* Магомета Байрашевского 1868 г.

[3] Араб. نحس [nahs] – несчастливый; здесь – несчастливый день.

[4] «Тых дзён нічога не почынай – на пачатак недобрэ дні». См. на эту тему также [6].

[5] «Першего дня Пан Бог Едыны Адама-прарока стварыв…».

[6] «У месецу другі дзень добры, Пан Бог Едыны Хаву, матку нашу, створыв…».

[7] «У месецу трэці дзень важны, бо Адама-прарока із раю выгнано, і люд пророков у нівеч Пан Бог Едыны абернув…».

[8] «Чецвёрты дзень добры. Хабіль таго дня народзівсе…»

[9] «У месецу пяты дзень важны. Кабіль таго дня Хабіля брата забів…»

[10] «У месецу трынасты дзень прыважны злы, на всё негожы. Фарыон праклятый таго дня народзівсе…»

оказывается во власти доброй или злой человеческой воли и последствия человеческих поступков имеют пролонгированное действие.

Тексты, в которых упоминаются различные виды деятельности, которыми рекомендуется заниматься или, наоборот, от которых следует воздержаться в тот или иной день и даже час, представляются интересными с точки зрения реконструкции традиционной культуры, так как за всем этими перечислениями встает панорама повседневной жизни народа, его насущных забот и хлопот. Такие перечисления различных дел следуют, например, после упомянутых зачинов, связывающих день месяца с определенным легендарным событием.

В каждом пункте, посвященном отдельному дню, можно увидеть практически одинаковый набор рубрик с незначительными вариациями в формулировках: «в дорогу ехать», «жениться», «девок сватать», «замуж отдавать», «купить-продать», «новую одежду кроить, обновить», «если дитя родится», «если в тот день заболеешь», «если сон увидишь», «если что пропало или слуга убежит»[1]. Некоторые дела упоминаются спорадично, но довольно часто: «просьбу делать», «лекарство принимать», «голову мыть или брить», «на поле ехать», «что-нибудь сеять», «дерево садить», «в армию идти», «дружбу иметь», «большим людям письмо писать», «с неприятелем биться», «неприятелю хитрости устраивать»[2].

Подобные же перечни видов деятельности находятся и в другом подразделе – «Часовник, (или) чем и для чего какой час управляет»[3], в котором рассматриваются «часы» дня, под которыми подразумеваются определенные временные отрезки, но отнюдь не принятое в современной науке измерение, состоящее из 60 минут. Эти «часы» получают (в соответствии с астрологической традицией) имена небесных светил – Солнца и планет солнечной системы, для которых в данном тексте используются соответствующие арабские названия. Они делятся на дневные и ночные и их последовательность определяется в зависимости от дня недели. У дневных «часов», кроме того, есть еще привязка к ежедневным намазам. Вот как выглядит расписание часов для воскресенья: «до восхода солнца – Шамс (Солнце), в *кушлук*[4] – Зугра (Венера), в полдень – Атарат (правильно Утарид = Меркурий), в *авле*[5] – Камар (Луна), между *авлеем* и *акиндеем*[6] – Зухал (Сатурн), в *акинде* – Муштари (Юпитер), в *ахшам*[7] – Марих (правильно Миррих = Марс) [110b].

«Часы» также как дни характеризуются как «хорошие» и «плохие», и их описанияе также содержат рекомендации, что можно и что нежелательно делать в это время; например: «Когда час Муштари придет, хорошо к панам идти, просьбу делать, новую одежду кроить и обносить, в дорогу ехать и большие дела начинать хорошо. Если дитя народится в тот час – счастливым, ученым и богомольным бывает»[8] [113b].

В заключение хотелось бы отметить многогранный характер календарно-астрологических текстов. С одной стороны, они вводят нас в мир повседневной жизни простого народа, какой она была на протяжении веков. С другой стороны, знакомят с мировоззрением традиционного общества, с представлениями о закономерностях метафизического характера, которыми определено человеческое существование. В одной синкретической системе монотеистические идеи соединяются с астрологией, исламская

[1] В тексте: «у дарогу ехаць»; «жениціся», «дзевак сватаць», «замуш даваць»; «купіць-прадаць»; «новыя шаты кроець, абнавіць»; «еслі дзеце народзіся»; «еслі таго дня захварэе»; «еслі сон абачыш»; «еслі што згіне альбо чэляднік уцечэ».

[2] В тексте: «прозьбу чыніць»; «лекарство браць»; «галаву мыць альбо галіць»; «на поле ехаць»; «што-кольвек сеець», «насенне сеець»; «дрэво садзіць»; «да войска іці»; «сяброў]ство мець»; «велікім людзем ліст пісаць»; «з непрыяцелем біціся», «непрыяцелю хітрункі чыніць».

[3] В тексте: “Гадзіннік: на што і для чэго каторая гадзіна пануе” (119a).

[4] От тур. *kuşluk* – время между утром и полуднем; *кушлук*-намаз – утренний намаз, который можно было совершить после восхода солнца, но обязательно до полудня.

[5] *Ауле*-намаз – палуденная молитва.

[6] *Акинде*-намаз – послеполуденная молитва.

[7] Ахшам-намаз – молитва на заходе солнца.

[8] «Калі гадзіна Муштары прыдзе, добрэ паказуе да панов іці, прозбу чыніць, новую адзежу кроець і абнасіць, у дарогу ехаць і велікіе рэчы пачынаць добрэ, а еслі дзеце уродзіся тэй гадзіні – шчэсцліво, научоно, богомольно бывае».

ритуальность с повседневными заботами, создавая картину единого космического порядка, в котором переплетаются судьбы небесные и земные, перекрещиваются пути планет и людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонович, А. Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система / А. Антонович. – Вильнюс, 1968. – 418 с.
2. Дзекан, М. Кахин? Шаман? Колдун? Как стать фалджеем (по хамаилу Александровича) // Tiurkų istorija ir kultūra Lietuvoje. – Vilnius : Vilniaus universiteto leidykla, 2014. – С. 213–226.
3. Луцкевич, И. Ай-Китаб // Спадчына. 1992, № 3. – С. 89–90.
4. Мухлинский, А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. – СПб. Тип. Э. Веймара, 1857. – 70 с.
5. Тарэлка, М. У. Хамаіл Магамета Байрашэўскага (беларуска-татарскі рукапіс 1868 года) // Берковские чтения – 2017. Книжная культура в контексте международных контактов: Материалы IV Международной научной конференции (Полоцк, 24 – 25 мая 2017 г.) / Сост.: Л. А. Авгуль, Д. Н. Бакун. – Минск: ЦНБ НАН Беларуси; М.: ФГБУН НИЦ «Наука» РАН, 2017. – С. 394–398.
6. Dziekan, M. Czas święty i czas świecki w chamaile Aleksandrowicza: godziny i dni niechsiowe // Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai. Ориент в общественной традиции Великого княжества Литовского: татары и караимы. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2008. – С. 81–89.
7. Kryczyński, S. Tatarzy litewscy: Próba monografii historyczno-etnograficznej. – Warszawa: Wydanie Rady Centralnej Związku kulturalno-oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, 1938. – 318 s.

ОБЩИНА ВИССАРИОНА: ОСОБЕННОСТИ ВЕРОУЧЕНИЯ И КУЛЬТА

Л. Н. Мельник
Белоцерковский национальный аграрный университет
Киев, Украина
E-Mail: Milam2015@ukr.net

В условиях экономической катастрофы, экологических и социальных проблем, разрыва связей между поколениями возникает много религиозных организаций, которые предлагают проекты радикальной перестройки мира в реальности, в отличие, от традиционных религий, в которых вознаграждение за земные страдания наступит в загробной жизни. В их учениях можно найти обещания материального процветания прилучившогося к вере, более того, в целом создать общество гуманным и справедливым.

Одной из таких есть Церковь Последнего Завета (церковь Виссариона, Община Единой Веры) – основателем этого религиозного культа С. А. Тороп (1961 г.р.). Родился будущий «Бог» в семье строителей. Со слов сторонников учения бывшего милиционера, в январе 1991 года был крещен Отцом Небесным, со времен крещения С. Торопов представляется Виссарионом, Сыном Человеческим, посланным Отцом Небесным в мире и предназначен исцелять и судить и получает Божественное откровение – Последний Завет.

Летом 1991 года прозвучала первая проповедь С. Торопа, а в октябре зарегистрирована Община Единой Веры. 21 декабря 2000 Церковь была перерегистрирована Минюстом Российской Федерации под названием «Церковь Последнего Завета», свидетельство № 575 [2].

Основной целю функционирования этого культа является реализация проекта поселения в экологически чистых землях России где все адепты будут жить во главе с «мессией» и формирования так называемой «земли обетованной», своеобразного нового русского мира. Избранным уголком России Виссариона стал Красноярский край в котором он и строит свое клерикальное государство.

Организационная структура секты имеет жесткий иерархический характер. Возглавляет общину Виссарион-Тороп, устроитель Церкви Последнего Завета – Казаков Станислав Михайлович, староста земель общины – Чевалков Сергей Борисович.

С. Тороп активно занимается пропагандистской деятельностью не только в России, но и за рубежом, Украине и Беларуси. Среди последователей его учения в подавляющем большинстве с высшим образованием – 65,22%, верующих, имеющих среднеспециальное образование насчитывается 20, 65%, и среднее образование около 14,13% людей. Широко известна практика продажи жилья последователями Виссариона и отъезд их в Красноярский край на новое поселение. Значительная часть верующих сейчас живет в Красноярском крае, в 40 селах Курагинського и Каратузское районов, на территории около 300 кв. км. Административным центром такого поселения является с. Петропавловка, а духовным центром является «обитель Рассвета», также его называют «город Солнца», расположенная на горе Сухая, в предгорье Восточного Саяна. В ней построен храм и 80 строений, в которых живут Виссарион, руководство секты и около 300 человек [5, с. 173].

Среди множества источников вероучения – «Молитва». В «Молитве» даются краткие распоряжения относительно молитвенного действия и печатается ее текст.

Важным источником его вероучения является «Последнее завещание» – официальный летопись деятельности Виссариона и частично его адептов. Ее ведет шоу-бизнесмен, бывший эстрадный певец Вадим Редькин. Это весьма объемная работа, насчитывает 22 части, сортированной в 13 томов. Каждая часть включает от 15 до 50 глав. В целом объем опубликованного «Последнего завета» составляет около 6500–7000 страниц. В «Последнем Завете» дается теория космогонии Виссариона, которая во многих

положениях перекликается с восточными эзотерическими учениями. Подаются новые заповеди, растолковывается понятие «душа» и освещаются причины, порождающие проблемы и даются рекомендации каким образом их решить. Также приводятся многочисленные примеры братьев и сестер, которые поступали правильно ли неправильно в определенной жизненной ситуации. Кроме такой констатации показательных примеров даются рекомендации частного характера. Также в этой книге на сотни страниц подаются жизнеописания Виссариона и его творческие отчеты зарубежных поездок.

Более того, о Виссарионе сняты культовые видеофильмы, заведена страница в вконтакте. В Красноярском крае выходит из печати газета «Земля обетованная», в которой публикуются материалы, отражающие внутреннюю жизнь общины верующих, заметки духовно-назидательного характера, интервью с управляющими секты, многочисленные свидетельства об обращении к вере, и тому подобное.

Интересно то, что некоторая российская националистически настроенная интеллигенция в поисках модернизированного «мессии», идеолога идеи исключительности русской народности на Всемирном философском конгрессе, проходившем в МГУ в августе 1993 года заявила (со слов, В. Редькина), что «хватит с нас евреев-спасителей, пусть у нас будет свой Христос – русский», – с серьезным видом говорили. Так заканчивался философский конгресс» [4]. По показаниям «евангелиста» Вадима «слушать Слово Учителя пришло около пятидесяти человек. И число это было большим, чем на других из секций конгресса» [4].

Однако, А. Дворкин в работе «Церковь Последнего Завета (Община единой веры) секта лжехристов Виссарион» заявляет, что Вадим Редькин недобросовестно выполняет возложенную на него «миссию евангелиста» и выступление «Сына Человеческого» на Всемирном философском конгрессе является прямой фальсификацией. В доказательство своих слов А. Дворкин заявляет: «По свидетельству очевидцев, предъявляя программы того конгресса, ни одного выступления Виссариона там не значится» [1].

Главной особенностью своего вероучения Виссарион считает его новизну, «Тайны, содержащиеся в нем, которые до сих пор не должен был знать ни один человек на Земле ... (Тайны – Л. М.) скрытые от человеческого разума, ибо время для этого не приходил»[3]. Подчеркнем, что под «большой тайной» Виссариона понимается то, что существующее христианство – это вовсе не абсолютная Богооткровенная Истина, а лишь потерявшее свое значение «часть Единой Истины» как результат неправильного понимания и интерпретации людьми. По его словам констатируем следующее, что якобы до появления и без объединения всех религий должное воссоединение с Богом невозможно. Таким образом, внушается идея, что все эти религии отвечали запросам своего времени, но отсюда же и их недостатки. Опираясь именно на такое утверждение Виссарион пытается выстроить богословскую базу. Вполне универсализм вероучения Виссариона воплощается в требовании осуществлять новую, единую молитву, призванную объединить всех людей независимо от вероисповедания.

Исходя из учения второго «Христа» следует, что развитие человечества протекает на пяти основаниям: Земля, Единый Дух жизни, Бог всех и Святой Дух. Создатель вселенной (Абсолют) материален, в нем нет ни добра, ни зла. Виссарион отказывается от традиционного христианского догмата о Боге Ветхого и Нового заветов, как о едином Боге, выступающем сначала в образе-ипостаси Отца, а затем Сына. И на место ветхозаветного Иеговы ставит безличный Абсолют.

Таким образом, главный концепт современных религиозных убеждений: «Бог есть Любовь», освободившись в Виссарионова учении от ветхозаветных представлений, противоречащих этому постулату, получил логическое богословское трактовки. Создатель человеческой души – Отец Небесный – создатель добра, источник Духа Жизни, который, слившись с энергией Сердца Земли-матушки, породил Сына Божия. Второй «Христос» объясняет свой приход следующим образом: «Необходимость повествования о втором пришествии на небесах была для того, чтобы появившись тайно в назначенный Отцем

Моим время легко разоблачить лицемеров и выявить действительных чад Божиих» [3]. Ответ на такое утверждение Виссариона-Торопова находим в Евангелии «... тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, не верьте» [Мф. 24:4], «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» [Мф. 24:5], «Вот я наперед сказал вам» [Мф. 24:6], «если скажут вам: вот, Он в пустыни не выходите, вот, он в укрытиях не верьте!» [Мф. 24:7].

Существуют и ад, и рай. Вот как объясняет «евангелист» Вадим эти два понятия: «Рай – это особый слой, опоясывающий Землю и находится на определенном удалении от ее поверхности. Это начало Света Отца Небесного, Его Большого Мира ... В раю в настоящее время накапливаются те, кто в дальнейшем станет достойным основой будущего человечества ... Ад – это, как и рай – особый слой, опоясывающий Землю, но расположено вблизи от ее поверхности» [3].

Также в учении Виссариона-Торопа присутствует переселение душ. Души, выполнившие свое предназначение, развившиеся духовно, пребывают в раю. Неспособны к духовному росту оказываются в аду. Человек воплощается на Земле до десяти раз и каждый раз получает возможность для духовного роста. Виссарион утверждает, что пришло время принятия Истины спасения не умом, а сердцем, что уже прошли те времена, когда нужно было доказывать что-то с помощью чудес. Сама способность спасения зависит только от свободы личности. Спасения как такового в этой секте нет, они готовятся стать членами новой расы. По мнению Виссариона существует вирус зла, который живет только на Земле и только среди людей. Он и есть дьявол. Дьявола породили люди, точнее, их греховные помыслы. Однако, по мнению Виссариона зло может само себя поглотить, то есть людям нужно перестать совершать злые поступки и думать о зле. Мысль человека материальна, она никуда не пропадает, и злые мысли породили злых духов [3]. Такие же идеи происхождения дьявола находим в оккультно-еретическому произведении «Роза мира» Д. Андреева. Писатель тоже писал о отпадение от Бога цивилизации Люцифера, прямого отношения к земле той, что нет.

Однако в отличие от Виссариона Д. Андреев со своим художественным произведением не претендовал на Божественное Откровение. Неслучайно для поселения общины выбран именно восток Сибири, поскольку по учению Н. Данилевского именно в Сибири должна зародиться эра новой человеческой культуры. В общем, в религиозной доктрине второго «Христа» христианству отведено центральную роль, при этом Виссарион несколько исказил его на свой лад.

Также здесь находим и несовместимые между собой идеи, заимствованные из разных учений – теософию Е. Блаватской, философию Н. Рериха, идеи учения Н. Данилевского о культурно-исторических типах, космическую философию К. Циолковского, идеи писателя Д. Андреева, аскетизм Йоги, учение о переселении души из индуизма, отметим, что, в отличие от индуизма, у Виссариона душа переселяется только от человека к человеку.

По свидетельствам людей, побывавших в сообществе Виссариона-Торопа, ей присуща в основном нетрадиционная обрядность. При крещении, неофитам вручаются пояс и специальная лента. Второй «Христос» освящает нательные крестики, однако крестика установленного образца не существует. Это может быть как православный так и католический крестик, или сделанный собственноручно по своей фантазией. Переосмысливая традиционные христианские обряды и символику, Виссарион ссылается на роль разума, сознательный выбор. Поэтому он допускает крещение «только в сознательном возрасте, потому что человеку сам призван решиться сделать для себя выбор ... только в том возрасте, когда ребенок осознает принятую на себя ответственность» [3]. Противоположный смысл вкладывается в таинство крещения, которое означает не приобщение новообращенного к конфессии, а открывает человек для себя «Единый Путь Любви, открытый Богом всему роду человеческому» [3].

Главным элементом культовых действий является «Священный круг» – своеобразная коллективная медитация. Верующие берутся за руки, в центр круга размещают зажженную

свечу и при сопровождении специально подобранной музыки осуществляют определенные движения. Таким образом они прославляют «Отца большого», рода человеческого и «землю-матушку». По словам очевидцев, некоторые люди теряют сознание. Осуществлению такой мистерии отведено два раза в неделю – в среду в 20.00 и в воскресенье в 9.00. Кроме общих молитв, существуют индивидуальные и семейные молебены. Текст молитвы (переделанный из «Отче наш») отпечатанный в «Молитвиннике». Верующие Церкви Последнего Завета молятся перед едой и в любое время. Здоровый образ жизни охватывает все сферы быта. Так, верующие учение Виссариона категорически не должны употреблять мяса, кофе, чай, сахар, дрожжевой хлеб и изделия из пшеницы. Рекомендуется по меньше использовать соль, острые приправы в приготовлении блюд, а также меда. Питаются верующие преимущественно фруктами и овощами, ягодами, соей, некоторыми крупами, травами, грибами.

Дети часто не учатся в общеобразовательных школах, а обучение осуществляется в сообществе по особой программе, им не делают прививок. Члены Церкви Последнего Завета занимаются самолечением, поскольку, согласно заповедям Виссариона, «плоть должна сама себя лечить» [3]. Весьма популярными среди верных является «очищение» организма по теориям Г. Малахова, П. Иванова. Вследствие такого «лечения» в обществе зафиксированы смерти взрослых и детей из-за неоказания медицинской помощи.

Особенностью культа является оригинальная одежда, сшитая в народном стиле (древнерусском), поскольку, по мнению Виссариона, именно такой стиль одежды «впитывает энергию земли и способствует оздоровлению».

Более того, виссарионовцы основали свой календарь и отсчет времени в них ведется со дня рождения С. Торопа (с 14 января 1961) и обозначается как «Эпоха Рассвета» и соответственно Новый год празднуется 14 января.

Таким образом, исходя из особенностей функционирования Церкви Последнего Завета ее можно определить как общество пассивного социального вызова интеллигенции. Последователи Церкви Последнего Завета, ища смысл жизни (как нередко случалось в последние два столетия), обратились к природе и решили лечиться от веры в прогресс посредством труда на полях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дворкин, А. Церковь Последнего Завету (Община единой веры) секта лжехристов Виссарион [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.k-istine.ru/sects/vissarion/vissarion_about.htm#10
2. Свидетельство о государственной регистрации религиозной организации № 575 от 21 декабря 2000 год. Павел Столяров Церковь последнего завета (Виссарион)] // Центр апологетических исследований, 2000 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.apologetika.ru/pdfs/gi025.pdf
3. Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm
4. Поветствование от Вадима // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.vissarion.ru/studies/tale_from_vadim/3/14.htm#1
5. Филькина, А. В. Социальные и экономические практики сельськохозяйственных общин, созданных новыми религиозными движениями в Западной Сибири // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012 №1. С. 173

ПОВСЕДНЕВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ – ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

А. В. Митрофанова
Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия
E-Mail: anastasia-mit@mail.ru

Православное христианство всегда было неразрывно связано с практиками повседневной жизни – ортодоксия не мыслилась без ортопраксиса. Эта мысль отчетливо прослеживается в трудах православных философов и историков 20 века. Н. А. Бердяев утверждал, что «Православие есть, прежде всего, ортодоксия жизни, а не ортодоксия учения» [1, с. 387]. А. В. Ельчанинов и П. А. Флоренский полагали, что «православный православен не только в догматах и, может быть, менее всего в них, а в том, что он... живет в определенном быту» [2, с. 151].

Прежде, чем перейти к рассмотрению избранной темы, необходимо сделать несколько общих замечаний. Во-первых, современные проблемы, проистекающие из дигитализации (оцифровки) православных религиозных практик, появились после начала промышенной революции. Однако, их масштаб был меньше, и многие из них казались курьезами. Во-вторых, в каждом случае серьезно искажается или нарушается какой-либо принцип, на котором построена та или иная из православных религиозных практик. В-третьих, не все поставленные проблемы одинаково актуальны. Некоторые существуют давно и касаются буквально всех, другие только возникают и пока затронули немного людей.

Несмотря на широкий запрос со стороны православных верующих (о чем свидетельствуют вопросы священникам), Церковь пока не предоставила определенного теологического комментария в отношении цифровых практик (не только религиозных). В рождественском интервью 2018 г. Патриарх Кирилл, предстоятель Русской Православной Церкви, выразил обеспокоенность развитием цифровых технологий в экономике и обозначил их как небезопасные с духовной точки зрения [4]. Однако, ни одна из православных Церквей официально не ограничивает использование цифровых технологий. Амбивалентность церковного подхода к новым технологиям не способствует выработке у верующих четкого личного отношения к цифровым нововведениям.

Перечислю некоторые проблемы повседневной религиозной жизни, которые беспокоят современных православных верующих, но не имеют устоявшегося богословского решения. Главным образом, эти проблемы рассмотрены на материале Русской Православной Церкви.

1. Цифровые иконы.

Сложность проблемы проистекает из догмата об иконопочитании. Природа иконы как образа, возводящего к Первообразу, предполагает ее уникальность и техническую невоспроизводимость. К концу 19 века нарекания вызывал ремесленно-технологический подход к производству икон, практиковавшийся артелями иконописцев [5]. Переход к массовой коммерческой печати икон в эпоху промышленной революции вызвал, по свидетельству исследователей, негативную реакцию. По представлению «Комитета попечительства о русской иконописи» Священный Синод в 1902 г. запретил изготовление печатных икон при церквях и монастырях, а в 1903 г. – печать икон на жести [6]. В советское время и вопрос о технологизации иконописания сошел с повестки дня – верующие были рады иметь хоть какие-то иконы. Открытые в 1949 г. мастерские «Софрино» (с 1980 г. – завод) продолжают производить множество печатных икон, которые продаются по всему миру. Эти иконы породили ряд практик связанных, например, с утилизацией (поскольку быстро приходят в негодность).

Тема печатных икон еще не получила полного осмысления, когда появилась икона цифровая. Наработанные практики обращения с любыми реальными (писаными, печатными, керамическими) иконами, очевидно, неприменимы по отношению к виртуальному образу. Например, понятие утилизации не имеет смысла, когда речь идет о файле, содержащем рисунок иконы. Неясно, применять ли по отношению к цифровой иконе обычные практики почитания (допустим, можно ли – нужно ли – целовать икону на экране компьютера).

2. Цифровые богослужебные и молитвенные тексты.

Речь идет о специфических проблемах «текстоцентричной» религии. В православии существуют определенные практики взаимодействия с текстами, которые невыполнимы или искажаются в случае использования цифрового текста. Например, целование Евангелия, вынос Евангелия из алтаря и внесение его обратно.

3. Возможность подать поминальную записку через интернет или распечатав на принтере единожды созданный файл.

Например, это можно сделать в православной социальной сети «Елицы». Проблема данной практики заключается в том, что при написании записки вручную человек вспоминает каждое имя индивидуально, осуществляя своеобразную «микромолитву». Можно вспомнить трансформации практики молитвенного поминовения – от постоянных книжечек, куда дописывали новые имена, до современной практики написания записок заново перед каждой литургией. Менялись также практики чтения имен. В настоящее время на сайте «Елицы» можно заказать чтение Псалтири онлайн по усопшим (официально – для совместной молитвы заказчика с чтецом). Для этого организуется закрытая видеотрансляция чтения Псалтири в реальном времени. Сайт сообщает, что чтение проходит 7–8 часов, имя ближнего упоминается 60 раз (https://zapiski.elitsy.ru/).

4. Исповедь через интернет.

Проблема дистанционной исповеди возникла еще в эпоху почты, но затрагивала немногочисленных тогда грамотных людей. Распространение грамотности означало расширение возможностей для исповеди через переписку. Затем появился телефон и, наконец, электронная почта и интернет. В данном случае проблемой является отсутствие синергии – совместного участия кающегося и священника в исповеди и покаянии. Практики получения отпущения грехов онлайн в православии пока не сложились. Не появилось православных приложений для подготовки к исповеди (наподобие католического Confession).

5. Пастырский совет через интернет.

Данная проблема частично пересекается с предыдущей. Речь идет не о советах в электронной форме от духовника, с которым верующий знаком, а о пастырском руководстве со стороны незнакомых священников. Дистанционное духовничество может оцениваться по-разному. Описывается, например, случай с епископом Владимиром (Родзянко), который вел по радио религиозные передачи. В 1995 году, во время визита в Россию, он отслужил панихиду по некому случайно встретившемуся человеку, после чего выяснилось, что этот человек много лет слушал передачи Родзянко и считал его своим духовником [3]. Можно также вспомнить американскую практику «телеевангелизма». Однако, духовничество в православии предполагает личные отношения священника с духовными чадами.

Можно назвать ряд проектов, где священники отвечают на вопросы пользователей интернета в режиме реального времени: проект «Батюшка онлайн» (группа В контакте), его спин-офф “Матушка онлайн”, проект “Киберпоп” (Youtube-канал, стриминг). При относительной анонимности и без живого взаимодействия, многие вопросы, фактически, представляют собой исповедь. В случае использования соцсетей теряется анонимность (особенно, если пользователи выступают под реальными именами, с реальными фотографиями). Можно говорить о своеобразном возвращении публичной исповеди, давно ушедшей из православной практики.

6. Цифровое богослужение.

В данном случае речь идет, скорее, о телевизионных трансляциях, но они почти всегда доступны через интернет. В России (точнее, в СССР) телетрансляция православной литургии впервые состоялась в январе 1991 г. В то же время, в западных странах такие трансляции начались, по меньшей мере, в 1970-е гг. [8]. Показ литургии по телевизору вызывает много вопросов и воспринимается неоднозначно. Очевидно, что телетрансляция предполагает трансформацию хода богослужения: литургия сопровождается закадровым комментарием (чего в быту не происходит – за исключением т.н. «миссионерских» литургий). Общим местом стали утверждения, что телетрансляция «не заменяет» посещения храма в реальности [7]. В то же время, неясно, каким должно быть поведение человека, который смотрит литургию по телевизору: должен ли он телесно участвовать в богослужении (кланяться, креститься, вставать при чтении Евангелия, делать поясные и земные поклоны), или просмотр по телевизору предполагает меньшую включенность?

7. Цифровое паломничество.

Варианты цифрового паломничества предлагают практически все поместные Церкви (по Афону: https://mountathos360.com/#map – на греческом языке; по Валааму: http://tour.valaam.ru). Паломничество предполагает необходимость прикоснуться к святыне, что невозможно в цифровом путешествии. Впрочем, существует фотография женщины (1987 г.), приложившей руки к телеэкрану, чтобы получить для своего мужа исцеление от американского телеевангелиста Роберта Тилтона во время его телепрограммы. На постсоветском пространстве известна также вода, "заряженная" экстрасенсами по телевизору.

8. Совместные частные, виртуально скоординированные молитвы рядовых верующих (не богослужения).

Практика совместных молитв в православии обычно предполагала физическое нахождение молящихся в одном пространстве – или, хотя бы, их личное знакомство. Сейчас возможно создание виртуальных молитвенных сообществ из незнакомых друг другу людей, например, сообщество «Молимся вместе» в сети «Елицы». Православных приложений для создания таких сообществ, аналогичных Catholic novena app для смартфонов, пока не создано.

9. Явления вне классификаций: например, Телеграм-канал Царственных мучеников.

Данное выступление имеет целью скорее поставить вопросы, чем дать на них ответы. Пока непонятно, каким будет влияние оцифровки на православные религиозные практики, например, на усиление их миссионерской эффективности (о чем можно услышать от сторонников дигитализации).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н. А. Истина Православия // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб.: РХГИ, 2001. С. 386–394.
2. Berdiaev, N. A. (2001). The truth of Orthodoxy. In Orthodoxy: pro et contra. St.Petersburg: RKhGI. P. 386–394. (In Russ.).
3. Ельчанинов, А. В., Флоренский, П. А. Православие // Православие: pro et contra. Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 137–160.
4. Elchaninov, A. V., Florenskii, P. A. (2001) Orthodoxy In Orthodoxy: pro et contra. St.Petersburg: RKhGI. P. 137–160. (In Russ.).
5. К пятой годовщине со дня смерти епископа Василия (Родзянко) \\ Православие.ру. 17 сентября 2004 г. URL: http://www.pravoslavie.ru/190.html (дата обращения: 20.04.2018).
6. To the fifth anniversary of the death of bishop Vasilii (Rodzianko) (2004). Pravoslavie.ru. September 17. URL: http://www.pravoslavie.ru/190.html (accessed: 20.04.2018). (In Russ.).
7. Патриарх Кирилл увидел угрозу в развитии цифровых технологий // РБК. 7 января 2018 г. URL: https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5a521d779a7947ecf4f67d3a (дата обращения: 20.04.2018).
8. Patriarch Kirill sees the development of digital technologies as a threat (2018). RBK. January 7. URL: https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5a521d779a7947ecf4f67d3a (accessed: 20.04.2018). (In Russ.).

9. Покровский, Ф. И. Комитет иконописный \\ Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-12-knigi-simvolicheskie-konstantinopol/119 (дата обращения: 20.04.2018).
10. Pokrovskii, F. I. Iconographic comission (2018). Azbuka.ru. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-12-knigi-simvolicheskie-konstantinopol/119 (accessed: 20.04.2018). (In Russ.).
11. Стародубцев, О. В. Печатные иконы: история и современность \\ Православие.ру. 29 октября 2001 г. URL: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/printicons.htm (дата обращения: 20.04.2018).
12. Starodubtsev, O. V. Printed icons: history and modernity (2001). Pravoslavie.ru. October 29. URL: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/printicons.htm (accessed: 20.04.2018). (In Russ.).
13. Филиппов, А. Телевизор храма не заменит \\ Фома. Январь 2011. № 1. URL: https://foma.ru/televizor-xrama-ne-zamenit.html (дата обращения: 20.04.2018).
14. Filippov, A. Television is not instead of the church (2011). Foma. January 1. URL: https://foma.ru/televizor-xrama-ne-zamenit.html (accessed: 20.04.2018). (In Russ.).
15. De Groot, K. The Liquidation of the Church: From Parochial Religion to Religion on Stage. London: Routledge, 2017.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ЕГО ПОНИМАНИЕ НАУКИ[1]

Д. Г. Поленый
Институт истории естествознания и техники имени С. И. Вавилова
Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: denispolenyy@rambler.ru

Позиция современного православного фундаментализма по отношению к естественнонаучному знанию характеризуется отрицанием не только значимости, но и возможности последнего. Более того, сама наука низводится до статуса не более чем прикладной богословской дисциплины.

Наука объявляется всего лишь частью религиозной традиции, которая, по мысли фундаменталистов, была отнята у православного богословия другими враждебными ему религиозно-философскими учениями. Исчезает и вопрос об истинности конкретных научных теорий. Теряет значение понятие научности, так как всякая теория оказывается нагруженной богословским содержанием, ее истинность расценивается с точки зрения соответствия церковной ортодоксии.

Для фундаментализма не существует собственно научных теорий. Любая такая теория, подвергается процедуре дихотомического разделения. Подобное смысловое препарирование разделяет науку на два независимых элемента: с одной стороны – чистая эмпирика, с другой – философские спекуляции. Такая процедура облегчает фундаменталистам их полемику против научного знания, поскольку обсуждение сразу переносится в область оторванного от объективного эмпирического материала спекулятивного мышления.

Суждение о научных теориях с точки зрения православного фундаментализма основано на вненаучных посылках, каковыми являются богословская догматика и тексты Священного Писания. Первой такой посылкой является тезис о непротиворечивости истинного знания о мире Божественному Откровению. Вторая важнейшая теоретическая посылка православного фундаментализма – качественная поврежденность мира и человека как принципиальная невозможность рационального познания объективной реальности. Православный фундаментализм при этом полагает человека существом априори религиозным и от того обладающим некоторого рода врожденными идеями, которые, в силу грехопадения, являются ложными.

Одна из таких идей – это идея эволюции. По мысли фундаменталистов, это главная и любимая идея человечества в его нынешнем падшем состоянии.

Поскольку «падшесть» – это в первую очередь смертность, то естественной установкой человеческого мышления является признание неизбежности и онтологической необходимости смерти, что радикально противоречит Откровению, которое говорит об отсутствии смерти в первоначальном, совершенном мире до грехопадения.

В силу качественной поврежденности человеческой природы мир в том его виде, в каком он пребывал до грехопадения, нашему знанию не доступен, как недоступно и само событие грехопадения. Доступно и понятно только нынешнее, падшее, «естественное» состояние, и, следовательно, любая теория эволюции, с точки зрения православного фундаментализма, по сути, является попыткой оправдания и примирения с реальностью «недоброкачественности» и смертности человеческой натуры.

[1] Доклад подготовлен в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №16–33–01186 «Религия, наука и образование в современной России».

Поскольку в состоянии «падшести» человек любые, даже истинные, эмпирические факты практически неизбежно подвергает ложной интерпретации, то тщетно надеяться на создание и существование подлинно научного знания о мире. Любая попытка объяснения будет лишь разной степени заблуждением. В таких условиях единственным оплотом надежности, очевидно, является Откровение, готовая интерпретация всех фактов.

Кажущаяся онтологическая надежность Писания на деле оборачивается лишением смысла поиска новых фактов. Научное знание лишается динамики и развития, ведь Откровение всегда одно и то же, его нельзя ни изменить или опровергнуть, оно не нуждается в фактах, поскольку самодостаточно и статично. Таким образом, православный фундаментализм низводит естественные науки до простого коллекционирования и каталогизации находок. Собирание «научных фактов» производится не для естествознания, а для естественного богословия, которое должно раскрыть божественный замысел и разумное устройство творения.

Карикатурность представлений православного фундаментализма о научном знании проявляется в процедуре зеркальной перестановки аксиологических смыслов в оценке эпохи Средневековья: то, что ранее воспринималось сугубо отрицательно (абсолютная власть Церкви, господство теологии, строгая консервативность мысли), теперь с точки зрения православного фундаментализма предстает безусловным идеалом. Карикатурность основной посылки обусловила соответствующий характер всех теологических и философских построений данного направления мысли.

Современная российская православная фундаменталистская утопия родилась не из давно забытой традиционной культуры, а во многом из школьных представлений о ней, и является исключительно продуктом культурного развития постсоветского пространства, не имея под собой исторического основания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Божественное откровение и современная наука. Альманах: Выпуск 1. Под ред. священника Даниила Сысоева, кандидата богословия. – М.: Изд-во «Паломникъ», 2001. – 272 с.*
2. *Божественное откровение и современная наука. Альманах: Выпуск 2. Под ред. священника Даниила Сысоева, кандидата богословия. – М.: Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2005. – 206 с.*
3. *Буфеев, К. В. Ересь эволюционизма [Электронный ресурс] // URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru /sbornik/rev_kbufeev_eresy.html (дата обращения 02.10.2017)*
4. *Буфеев, К. В. Православное вероучение и теория эволюции: В защиту святоотеч. учения о сотворении міра, жизни и человека / Св. Константин Буфеев. – СПб. : О-во свт. Василия Великого, 2003. – 494 с.*
5. *Виноградов И. Опасность православного фундаментализма [Электронный ресурс] // URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/332/ (дата обращения 02.10.2017).*
6. *Костюк, К. Н. Православный фундаментализм [Электронный ресурс] // URL: http://filling-form.ru/turizm/26070/index.html (дата обращения 02.10.2017).*
7. *Поленый, Д. Г. Основания теологической интерпретации науки с позиций православного фундаментализма (на примере работ свящ. Даниила Сысоева) // Научные исследования. – М., 2016. № 10. С. 68–74.*
8. *Серафим (Роуз) Православный взгляд на эволюцию (Письмо А. Каломиросу) [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/pravoslavnyj-vzgljad-na-ehvoljutsiju (дата обращения 02.10.2017).*
9. *Сысоев, Д. А. "Кто, как Бог?", или Сколько длился день творения / Свящ. Даниил Сысоев. – М. : Изд-во Душепопечит. правосл. центра св. прав. Иоанна Кронштадтского, 2003. – 224 с.*
10. *Сысоев, Д. А. Летопись начала / Свящ. Даниил Сысоев. – М. : Аксиос, 2003. – 301 с.*
11. *Сысоев, Д. А. Теистический эволюционизм как новое арианство [Электронный ресурс] // URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/articles/dsysoev_neoarianstvo.html (дата обращения 02.10.2017).*
12. *Шестоднев против эволюции: В защиту святоотечес. учения о творении : [Сб. ст / Под ред. диак. Даниила Сысоева]. – М : Паломникъ, 2000. – 303 с.*

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХОВНОМ МИРЕ В ИСЛАМЕ

Т. В. Бершицкая
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия
E-Mail: tvpolivanova@yandex.ru

Вера в ангелов является одной из главных вероучительных основ в исламе и представляет собой комплекс верований в духовный мир, который населен ангелами, сотворенными из света и джиннами, сотворенными из огня. Ангелы, будучи безупречными рабами Аллаха, являются связующим звеном между человеком и Аллахом. Джинны, обладающие свободной волей, частью покорились Аллаху, приняв ислам, а частью, во главе с Иблисом, различными способами вводят человека в грех, обнаруживая его непокорность Аллаху.

«Вера в ангелов» в исламском вероучении предполагает веру, связанную не только с миром ангелов, но и с существами иного рода, также населяющими невидимый (сокровенный) мир – джиннами. Сведения как об ангелах, так и о джиннах черпаются из многочисленных аятов Корана и хадисов Сунны.

По исламским представлениям «Ангелы были сотворены из света, а джинны из чистого пламени» (ангел – от араб. «маляк», означает «послание») [1, с. 10].

Ангелы – смертны, но умрут они уже перед самым Судным днем, при первом трубном звуке, когда «все погибнет, кроме лика Аллаха!» (Коран 28:88). Ангелы это безупречные рабы Аллаха всегда покорные его воле, делают только то, что «Он им велит», во всем соблюдают порядок, выстраиваются стройными рядами перед Аллахом, ожидая его повелений. Боясь «своего Господа», «трепещут от страха» перед ним и все свое время без устали проводят в поклонении Аллаху, славят непрестанно его днем и ночью (Коран 16:50; 21:20–28). Ангелам поручено носить Трон Аллаха, следить за небесами и землей, всякое движение в этом мире объясняется следствием их действий.

Считается, что ангелы во время молитвы совершают поклоны, так что с небес слышится скрип. Именно от ангелов Мухаммад воспринял правильное исполнение омовения и молитвы (*намаза*). Ангелы, как и верные мусульмане, совершают хадж к каабе, которая находится на седьмом небе непосредственно над земной, и обходят ее по кругу. От ангела Мухаммад получил Откровение, изложенное в Коране. Ангелы положили начало обычаю похорон. Когда умер Адам, дети его не знали, как поступить с телом, тогда ангелы омыли его и сделали могилу с нишей, где и похоронили Адама.

Ангелам поручено защищать и оберегать человека с утробы матери. На сороковой день после зачатия ангел передает все, что повелел Аллах относительно всей будущей жизни внутриутробному младенцу, после чего вдувает в него дух. Отношение ангелов к верующим в Аллаха и к тем, кто не признает его – различно. Ангелы присутствуют везде, где люди поминают Аллаха и получают знания о нем. Если Аллах полюбит человека (а любит он верующих в него), ангелы вымаливают для него благословение, прощение грехов, помогают им, направляют, выручают из беды, вызывают в окружающих любовь к нему, даже сражаются на стороне верующих и придают им силы. Ангелы записывают все дела людей, благие и плохие. Наиболее угодными делами для Аллаха является восхваление его и правильное поклонение ему, т.е. ритуальная практика, исполнение которой явится противовесом дурных дел в Судный день.

К неверующим людям ангелы относятся враждебно, вступают с ними в борьбу, уничтожают, наказывают, проклинают, следуя словам Корана: «В воздаяние на них падет проклятие Аллаха, а также ангелов и людей» (Коран 3:87).

Каждого человека, охраняют два ангела, но когда к человеку подступает смерть, «ангелы-посланцы умерщвляют его» (Коран 6:61). Души людей неверующих ангелы

вырывают с силой без всякой жалости: «Если бы ты видел несправедливых в агонии, когда ангелы простирают к ним руки: «Отдайте свои души! Сегодня Вы испытаете унизительные мучения в воздаяние за то, что вы… превозносились над Его знамениями!» (Коран 6:93). У верующих в Аллаха ангелы забирают души осторожно и безболезненно. Примечательно, что Мухаммад, несмотря на пламенную веру в Аллаха и прощения ему всех грехов еще при жизни, умирал, испытывая невероятные мучения, и просил избавить его от агонии смерти, но не получил облегчения [3, с. 125, с. 129].

После смерти следуют «могильные мучения» – ангелы задают вопросы о вере в Аллаха и в зависимости от ответа, ангелы либо даруют блаженство верующим, либо истязают неверующих. В Судный день ангелы соберут людей для «расчета» с Аллахом (Коран 6:61–62). Верующих ангелы поведут в Рай, где их встретят приветствиями, а неверующих – в ад, где будут их мучить в огне.

Таким образом, ангелы, это некие служители Аллаха, непрерывно, с великим страхом его прославляющие, и беспрекословно выполняющие его повеления. Всю свою жизнь и даже после смерти, человек, по исламским представлениям, общается непосредственно с ангелами, которые являются некими посредниками в отношениях человека и Аллаха.

Джины и ангелы – существа разного рода, у каждого из которых свои особенности. Джинны созданы из огня, они отличны и от людей, и от ангелов, как и люди, способны думать, размышлять, выбирать между добром и злом. На джиннов возложены определенные религиозные обязанности, они несут ответственность за свои действия.

Джиннов подразделяют на разные виды по способу их проявления в мире. Если джинны строят козни людям, их называют шайтанами. Отделение от джиннов группы шайтанов связано с историей создания человека.

Аллах, решив сотворить человека, поведал об этом ангелам, и велел им пасть ниц перед Адамом. Воля Аллаха была исполнена, все ангелы пали ниц, «а Иблис – нет. Он был одним из джиннов и ослушался своего Господа» (Коран 18:50). Аллах назвал его Иблисом (араб. – «не содержащий ничего хорошего») [2, с. 20] и изгнал из рая. В ответ Иблис поклялся совратить с пути Аллаха как можно больше потомков Адама. Аллах, предрекая ему вечное пребывание в огне, предоставил время до Судного дня для совращения людей: «Обольщай своим голосом кого хочешь, пусти в ход против них свою конницу и пехоту» (Коран 17:64). Иблис, являясь главой всех шайтанов, восседает на троне, окруженном водой, и посылает свои отряды для причинения вреда людям. Считается, что после проповеди Мухаммада часть джиннов приняла ислам. Неверующие джинны войдут в ад, а верующие – в рай. Из всех джиннов, в том числе шайтанов, только Иблис не может принять ислам.

В сотворении Иблиса – источника грехов и зла, усматривают мудрость Аллаха. Он принес зло, но он же со своим воинством побуждает проявлять покорность Аллаху. Аллах сказал: «Мне нравится то, что переносят рабы Мои ради Меня» [2, с. 177]. «Аллах сотворил Адама из горсти земли, которую он взял со всей земли, и среди сынов Адама есть … мягкие, грубые, хорошие и плохие» [2, с. 172]. Пожелание Аллаха заключалось в том, чтобы человек обнаружил свою натуру посредством некой причины, этой причиной явился Иблис, благодаря которому, люди показывают свое истинное «я». Соответственно, благодаря существованию шайтана «творится угодное Аллаху» [2, с. 177].

В исламе хотя и говорится о грехопадении Адама, но речи о первородном грехе не идет. Источником всех бед становится Иблис с воинством шайтанов, которым человек должен противостоять своими слабыми силами. Помощь же – в мире ангелов, посредством которых Аллах осуществляет свою волю. Именно ангелы отслеживают все перипетии человеческого бытия и докладывают Аллаху, чем обеспечивают человеку награду, сберегаемую на Судный день, либо наказание за отступления в вере.

Вера в ангелов в исламе как вероучительная основа связывает человека с духовным миром, который она описывает, обеспечивая связь с этим невидимым миром, посредством которой адепты ислама черпают религиозность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Ашкар, Умар Сулейман. Мир ангелов /пер. с араб Е. Сорокоумовой.– М.:Умма, 2014. – 96с.
2. Аль-Ашкар, Умар Сулейман. Мир джиннов /пер. с араб Е. Сорокоумовой.– М.:Умма, 2014. – 191 с.
3. Ат-Тирмизи Абу Иса Мухаммад б. Иса. Достоинства Мухаммада: Хадисы о пророке /Пер. с араб. – СПб.: Из-во Диля, 2010. – 144 с.
4. Коран. Перевод смыслов и комментарии/ Пер. с араб., комм. Э.Кулиев. – 5-е изд. – М.: Умма, 2008. 816 с.

СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Аношка Сяргей Анатольевіч – магістр тэалогіі, пазаштатны супрацоўнік; аспірант кафедры рэлігіялогіі і міжрэлігійнага дыялогу Тэалагічнага факультэта, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Арпентьева Мариям Равильевна – профессор кафедры психологии развития и образования, Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского; ведущий научный сотрудник кафедры теории и методики физического воспитания Югорский государственный университет; доктор психологических наук.

Архимандрит Сергий (Акимов В.В.) – ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики ОЦАД, доктор богословия, профессор.

Баринова Светлана Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Красноярский государственный аграрный университет».

Баринова София Геннадьевна – специалист по учебно-методической работе ФГБОУ ВО «Красноярский государственный аграрный университет».

Баркоўскі Павел Уладзіміравіч – кандыдат філасофскіх навук, дацэнт кафедра філасофіі культуры Беларускага дзяржаўнага універсітэта.

Барысюк Таццяна Пятроўна – малодшы навуковы супрацоўнік Цэнтра даследаванняў беларусскай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі.

Бершицкая Татьяна Владимировна – старший преподаватель кафедры миссиологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Богданович Андрей Иванович – кандидат исторических наук; доцент факультета технологий управления и гуманитаризации кафедры «История, мировая и отечественная культура» Белорусского национального технического университета.

Боков Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета.

Бубнов Павел, протодиакон – кандидат богословия, преподаватель Минской духовной семинарии.

Булаты Павел Юр'евіч – магістр кіравання, аспірант кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы.

Васенёв Андрей Александрович – главный редактор медиапроекта «Стол» s-t-o-l.com

Веремеев Сергей Федорович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины.

Власенко Эллада Григорьевна – директор Государственного учреждения образования «Средняя школа №66 г. Минска».

Воробьева Светлана Викторовна – кандидат философских наук, доцент, факультет философии и социальных наук, кафедра философии культуры БГУ.

Восович Сергей Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета.

Гайдуков Алексей Викторович – кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Голубев Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор Витебского государственного университета имени П.М. Машерова.

Горанский Андрей Олегович – магистр гуманитарных наук, заведующий отделением катехизаторов Минского духовного училища.

Гориш Ирина Владимировна – старший преподаватель кафедры историко-культурного наследия Полесского государственного университета.

Гребень Наталия Федоровна – старший преподаватель Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка.

Грищенко Ирина Адамовна – старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого.

Гурин Александр, священник **–** штатный священник собора святителя Николая Чудотворца г. Черкесска, секретарь комиссии по канонизации святых Пятигорской и Черкесской епархии (г. Черкесск, Россия).
Гурина Екатерина Петровна – аспирантка филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, старший преподаватель кафедры лингвистики для приборостроительных специальностей Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана.
Даниленко Сергей Николаевич – магистр педагогических наук, учитель истории Могилевского государственного областного лицея № 2, аспирант кафедры педагогики Могилевского государственного университета им. А. А. Кулешова.
Данилов Андрей Владиленович – доктор философии, кандидат богословия, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.
Дождикова Раиса Нуриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философских учений Белорусского национального технического университета**.**
Дороненко Ольга Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского федерального университета, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета, доцент, член-корреспондент РАЕ.
Дудкин Вадим Леонидович – аспирант кафедры международного менеджмента, БГУ.
Емельяненко Анна Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социально–политических и правовых наук Донбасского государственного педагогического университета.
Заздравнов Андрей Анатольевич – доктор медицинских наук, профессор кафедры общей практики – семейной медицины и внутренних болезней Харьковского национального медицинского университета.
Заздравнова Ольга Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, исторических и социальных дисциплин Харьковского национального аграрного университета.
Зайцев Дмитрий Михайлович – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных наук Учреждение образования «Белорусская государственная академия связи» (УО БГАС).
Зимницкая Ирина Петровна – преподаватель начальных классов Государственного учреждения образования «Средняя школа №10 имени В. М. Азина г. Полоцка».
Ипатова Ольга Валерьевна – старший преподаватель УО «Брестский государственный технический университет».
Исаченкова Марина Анатольевна – старший преподаватель кафедры языкознания и страноведения Востока факультета международных отношений Белорусского государственного университета.
Иценко Александр Григорьевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Барановичского государственного университета.
Казмирук Марина Вячеславовна – магистр философских наук, преподаватель Католического теологического колледжа им. св. Иоанна Крестителя.
Калинина Анна Сергеевна – препода-ватель кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.
Кириенко Виктор Васильевич – доктор социологических наук, профессор, проректор по учебной и воспитательной работе Гомельского государственного технического университета им. П. О. Сухого.
Кирпич Сергей Васильевич – кандидат технических наук, доцент экономического факультета Белорусского государственного университета.
Коденев Максим Алексеевич – старший преподаватель кафедры межкультурных коммуникаций Белорусского государственного университета культуры и искусств.

Козлова Кристина Игоревна – магистр философских наук, преподаватель кафедры библеистики и христианского вероучения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.
Козлова Наталья Николаевна – магистр исторических наук, преподаватель Гомельского государственного колледжа искусств им. Н.Ф. Соколовского.
Колацкий Александр, священник – настоятель храма успения Пресвятой Богородицы а/г Коптевка, Гродненская епархия.
Колесник Татьяна Николаевна – учитель высшей категории Государственного учреждения образования «Средняя школа № 1 г. Гомеля».
Колядко Илья Николаевич – аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук.
Костенич Владимир Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Могилёвского государственного университета имени А.А. Кулешова.
Костромин Константин, протоиерей – кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры истории церкви Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
Котко Александра Николаевна – кандидат педагогических наук, доцент Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка.
Лаўрык Юрый Мікалаевіч – вядучы навуковы супрацоўнік Нацыянальнага гістарычнага музея.
Левшун Любовь Викторовна – доктор филологических наук, профессор кафедры английской стилистики Минского государственного лингвистического университета.
Лобанова Анастасия Ярославовна – преподаватель кафедры языкознания и страноведения Востока факультета международных отношений Белорусского государственного университета.
Лойко Александр Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета, г. Минск.
Лойко Лариса Егоровна – кандидат философских наук; доцент кафедры философии и идеологической работы, УО «Академия МВД Республики Беларусь».
Лукьянюк Юлия Николаевна – кандидат филологических наук, доцент института журналистики Белорусского государственного университета.
Макаревич Галина Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры «Гуманитарные дисциплины» Белорусско-Российского университета, г. Могилев.
Малыхина Людмила Юрьевна – доцент УО «Брестский государственный технический университет», кандидат исторических наук.
Мандрик Светлана Владимировна – магистр гуманитарных наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета.
Мащитько Ольга Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры методологии гуманитарных наук, докторант кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусств.
Мельник Людмила Николаевна – кандидат политических наук, доцент Белоцерковского национально аграрного университета, зав. кафедрой общественно-гуманитарных дисциплин.
Митрофанова Анастасия Владимировна – доктор политических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, профессор Православного института Св. Иоанна Богослова.
Мобили Роберт Багратович – старший научный сотрудник Бакинскинского государственного университета.

Можейко Марина Александровна– доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и методологии гуманитарных наук Белорусского государственного университета культуры и искусств.
Мушинский Николай Иосифович – кандидат философских наук, доцент кафедры философских учений Белорусского национального технического университета.
Налётава Наталля Мікалаеўна – магістр філалагічных навук, аспірант кафедры літаратуры УА "Віцебскі дзяржаўны ўніверсітэт імя П. М. Машэрава".
Некрасова Инна Анатольевна – доктор искусствоведения, профессор кафедры зарубежного искусства Российского государственного института сценических искусств.
Никольский Евгений Владимирович – доктор филологических наук, доцент Варшавского университета.
Одиноченко Виктор Александрович – кандидат философских наук, доцент УО «Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины».
Осипов Алексей Иванов – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Института подготовки научных кадров НАН Беларуси.
Павлюченков Николай Николаевич – кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
Пантюк Ирина Викторовна – кандидат биологических наук, доцент, заведующая кафедрой экологии человека факультета социокультурных коммуникаций Белорусского государственного университета.
Пасовец Инга Иосифовна – преподаватель Белорусского национального технического университета.
Пашко Екатерина Викторовна – магистр философских наук.
Пашко Римма Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего кафедрой общенаучных дисциплин УО «Институт предпринимательской деятельности».
Перепелица Елена Васильевна – кандидат юридических наук, научный сотрудник Отдела научно-методического обеспечения правовой информатизации Управления правовой информатизации.
Петрунникова Раиса Владимировна – преподаватель Минского городского педагогического колледжа.
Поленый Денис Григорьевич – аспирант, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской Академии Наук, г. Санкт-Петербург.
Полонейчик Екатерина Витальевна – ведущий методист Национальной библиотеки Беларуси.
Полтавец Михаил Викторович – историк, магистр богословия, Пастор Церкви ХАСД
Попкова Надежда Алексеевна – магистрант, преподаватель-стажер Белорусского национального технического университета.
Праневич Александр Анатольевич – студент Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.
Протоиерей Олег Мумриков – кандидат богословия, доцент кафедры педагогики и методики начального образования Педагогического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, преподаватель Коломенской духовной семинарии, ответственный за экологическую работу в Московской епархии, директор Духовно-просветительского центра им. свщмч. Георгия Извекова при храме Донской иконы Божией Матери г. Мытищи Московской области.
Пыко Маргарита – институт журналистики Белорусского государственного университета.
Редкозубов Андрей Дмитриевич – старший преподаватель ПСТГУ, факультет дополнительного образования.

Рунцо Дмитрий Владимирович – соискатель кафедры международного менеджмента экономического факультета Белорусского государственного университета, репетитор английского и французского языков.
Руснак Денис, священник – магистр теологии, (Польская Православная Церковь)**.**
Рыжко Татьяна Ивановн – преподаватель Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.
Салеев Вадим Алексеевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Белорусской государственной академии искусств, заслуженный деятель культуры Республики Беларусь.
Самосюк Надежда Викторовна – кандидат культурологии, старший преподаватель Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина.
Светличнова Тамара Фёдоровна – индивидуальный предприниматель, г. Самара (Россия)**.**
Синило Галина Вениаминовна, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры культурологии факультета социокультурных коммуникаций Белорусского государственного университета.
Спиридонова Татьяна Александровна – бакалавр, преподаватель Минской духовной семинарии **Андрущенко Наталья Юрьевна –** кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-педагогической работы Витебского государственного университета имени П. М. Машерова**.**
Спото Рада Николаевна – магистр культурологии, культуролог–исследователь, преподаватель ГУО "Минское областное кадетское училище".
Старжинский Валерий Павлович – доктор философских наук, профессор кафедры философских учений Белорусского национального технического университета.
Струкова Татьяна Викторовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы ФГБОУ ВО «Орловский государственный институт культуры».
Сугако Наталья Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники.
Супранкова Татьяна Сергеевна – старший преподаватель кафедры культурологии Белорусского государственного университета**.**
Сушко Виктория Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Брестского технического университета.
Сынкова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, доцент факультета международных отношений Белорусского государственного университета.
Теплова Валентина Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент Белорусского государственного университета, профессор кафедры церковной истории Минской Духовной Академией**.**
Тернов Евгений Валерьевич – кандидат технических наук, заведующий отделом информатизации ЖКХ Государственного научного учреждения «Институт жилищно-коммунального хозяйства НАН Беларуси».
Тульпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета.
Усоский Владимир Николаевич – доктор экономических наук, профессор кафедры экономических наук Минского государственного лингвистического университета.
Харитонов Александр Михайлович – научный сотрудник Тихоокеанского института географии ДВО РАН, г. Владивосток.
Хомич Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета.
Хотеев Алексей, иерей **–** магистр исторических наук, преподаватель Минской духовной семинарии.

Цаллагова Зарифа Борисовна – доктор педагогических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

Чечет Виктор Владимирович – доктор педагогических наук, профессор кафедры менеджмента и образовательных технологий Института повышения квалификации и переподготовки Белорусского государственного педагогического университета им. Максима Танка.

Шасцярнёва Лілія Георгіеўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт кафедры стылістыкі і літаратурнага рэдагавання факультэта журналістыкі Беларускага дзяржаўнага універсітэта.

Юшкевич Сергей Александрович – руководитель направления «Церковь и охрана окружающей среды» Центра экологических решений, заместитель начальника учебно-методического отдела Института теологии Белорусского государственного университета.

Якавенка Наталля Васільеўна – кандыдат філалагічных навук, навуковы супрацоўнік Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі.

Яковюк Лариса Борисовна – менеджер проектов, республиканское социально-экологическое общественное объединение "Живое партнёрство" (РСЭОО "Живое партнёрство").

Cincy Mariyamma Thomas – St.Thomas Orthodox Theological Seminary of Malankara/Indian Orthodox Church Nagpur, MH,India, Faculty of Religion, B.Sc Nursing, Bachelors in Divinity, Gradute in Orthodox Theology Masters in Theology.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ……..3
Протоиерей К. А. Костромин.
К ВОПРОСУ О ПОЯВЛЕНИИ ТУРОВСКОЙ ЕПИСКОПИИ……3
Г. В. Синило
ПСАЛОМ 137/136-й И ЕГО СУДЬБА В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ……7
В. А. Салеев
ДУХОВНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ ……..……...24
М. А. Можейко
ФЕНОМЕН МАЛОЙ РОДИНЫ: АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ……...28
СЕКЦИЯ 1
ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ……33
А. Г. Иценко
ТЕОЛОГИЯ В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ПОЗИЦИЯ ПРОФЕССОРА П. Я. СВЕТЛОВА)……...33
Священник Святослав Рогальский
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МЕЖДУНАРОДНОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ «ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР ИМЕНИ СВЯТЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА» ПО РАЗВИТИЮ СОТРУДНИЧЕСТВА БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С МИНИСТЕРСТВОМ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ……....37
А. Н. Котко
ДУХОВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ СОТРУДНИЧЕСТВА СЕМЬИ, УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ЦЕРКВИ.……..40
Г. Е. Боков
СОВРЕМЕННАЯ НАУКА «СУТЬ МЕЧЬ ОБОЮДООСТРЫЙ». ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ О НАУКЕ И СВЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ.……...…..44
В. П. Старжинский
КУЛЬТУРОТВОРЧЕСТВО И ДУХОВНОСТЬ В ОБРАЗОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА ……..47
З. Б. Цаллагова
ПРАВОСЛАВНОЕ ХРИСТИАНСТВО И НАЧАЛЬНЫЕ ОПЫТЫ РАЗВИТИЯ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В ОСЕТИИ.……...……..51
О. Е. Дороненко
ЕДИНСТВО ОНТОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ И ЭТИКИ В КУРСЕ «РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА» В УНИВЕРСИТЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ В ОСЕТИИ. ….55
И. П. Зимницкая
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ДЕТЕЙ, ПЕДАГОГА И РОДИТЕЛЕЙ...……..59
С. Н. Даниленко
ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВ-НОГО ДУХОВЕНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПЕРИОД ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ РЕФОРМ ЕКАТЕРИНЫ II…….....……..64
Е. В. Полонейчик
ИЗУЧЕНИЕ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО КНИЖНОГО НАСЛЕДИЯ ЧЕРЕЗ ИНТЕРАКТИВНЫЕ ЗАНЯТИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ В МУЗЕЕ

КНИГИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ БЕЛАРУСИ…….…….....……..67
Р. В. Петрунникова
ВОЗРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ...…….69
Н. Ф. Гребень
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ.…….72
Э. Г. Власенко
РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ.……..….76
В. В. Чечет
НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА БЕЛОРУСОВ О ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ В СЕМЬЕ НА ТРАДИЦИЯХ ХРИСТИАНСТВА.……..……...79
Т. П. Лисовская
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СЕМЬИ, УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ В ВОПРОСАХ ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ...……..……...82
С. В. Кирпич
РАЗВИТИЕ РОДИТЕЛЬСКИХ КОМПЕТЕНЦИЙ: СОЦИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ...……..……..……...84
Р. Г. Пашко, Т. Н. Колесник
ФОРМИРОВАНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ (НА ПРИМЕРЕ ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН)…...……...92
Т. И. Рыжко
ВОСКРЕСНАЯ ШКОЛА: ОПЫТ ПРЕПОДАВАНИЯ……...…...……...97
СЕКЦИЯ 2
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ……99
В. А. Теплова
ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯЗЫКА ПРОПОВЕДИ В ПОЛОЦКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ (1839 – ВТОРАЯ ПОЛ. XIX В.)……...….....……...99
С. Ф. Веремеев
ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В БССР И ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 20–30-Е ГГ. XX В. В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННИКОВ…….105
С. М. Восович
РЕШЕНИЯ ВИЛЕНСКОГО СЪЕЗДА ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЗАПАДНОРУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ ПО ВОПРОСУ СОЗДАНИЯ БРАТСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ…….108
Н. В. Самосюк
УЧАСТИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД…….111
И. А. Грищенко
К ИСТОРИИ ЗАКРЫТИЯ ХРАМОВ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ В 1920–1930-Е ГГ.…….115
С. В. Мандрик, А. О. Горанский
ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА «ПО ОТРЫВУ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ ОТ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ» В БССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1950-Х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-Х ГГ……...118
П. Ю. Булаты
АДНОСІНЫ МАГНАТ – ЦАРКВА Ў ТЫТУЛЯРНЫМ МАЁНТКУ Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ (XVI–XVIII *ст.*)……...122

Н. Н. Козлова
ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ (1940–1950-ЫЕ ГГ.)……...126
А. С. Калинина
ПРАКТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В АДМИНИСТРАТИВНОЙ СФЕРЕ (1935–1939 ГГ.)…….....130
Р. Н. Дождикова
О ЦЕННОСТИ КНИЖНОГО ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ …….....137
Ю. Н. Лукьянюк, М. Пыко
ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ АНТОНИМОВ В ТЕРМИНОЛОГИИ ПРАВОСЛАВИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ ПРАВОСЛАВНЫХ ИЗДАНИЙ БЕЛАРУСИ)…….....141
Л. В. Ляўшун
«ЧТО́ ТИ И́МЯ Е́СТЬ?»: ДА ПЫТАННЯ ПРА РОДАВАЕ ІМЯ КНЯЗЯ БАРЫСА УСЯСЛАВІЧА ПОЛАЦКАГА (1128–2018) (ДА 890-ГОДДЗЯ СКОНУ).....145
Н. А. Сугако
ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ В ЖИЗНИ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА…….....149
Священник А. С. Хотеев
СОБЫТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ БЕЛОРУССИИ В ОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ЖУРНАЛОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА..…….....152
Протодиакон Павел Бубнов
ДАТИРОВКА ЯВЛЕНИЙ ЖИРОВИЧСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ И НАЧАЛА ЦЕРКОВНОЙ И МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ В ЖИРОВИЧАХ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XVII – XVIII ВВ..…….....157
Л. Г. Шасцярнёва
СВЯТЫ СЕРАФІМ ЖЫРОВІЦКІ – АХОЎНІК І ЗАСТУПНІК БЕЛАЙ РУСІ.....166
Иерей Д. В. Руснак
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИТОВСКОЙ ПРОВИНЦИИ БАЗИЛИАНСКОГО ОРДЕНА.....169
К. И. Козлова
ПРЕПОДОБНАЯ ЕВФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ И ЕЕ ПРОТОТИП В БЕЛО-РУССКО-ЛИТОВСКИХ ЛЕТОПИСЯХ…….....174
Т. А. Спиридонова
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПРИ СНК (СМ) СССР ПО ВОЗВРАЩЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ХРАМОВ И ОБРАЩЕНИЮ КАТОЛИКОВ В ПРАВОСЛАВИЕ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛОРУССИИ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ..…….....178
Н. Ю. Андрущенко
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ НА БЕЛАРУСИ……..…….....183
Т. П. Барысюк
ЗЯМНОЕ І НЯБЕСНАЕ Ў ПАЭЗІІ МАР’ЯНА ДУКСЫ..…….....186
Е. В. Тернов, Иерей А. Гурин, Т. Ф. Светличнова
СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ РОДА ТЕРНОВЫХ – ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ МОГИЛЁВСКОЙ ГУБЕРНИИ И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА 1-Й ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА..…….....187
Е. В. Никольский
ПРАВОСЛАВНЫЙ СТАЛИНИЗМ КАК НЕОЯЗЫЧЕСТВО: ИСТОКИ И

ПЕРСПЕКТИВЫ..…….192
СЕКЦИЯ 3
БИБЛИЯ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА……...……..203
Архимандрит Сергий (Акимов В.В.)
ГИМН МИМОЛЕТНОЙ УПОРЯДОЧЕННОСТИ: ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ И СОДЕРЖАНИЯ ЕККЛ. 3:2…….203
А. І. Лойка
ТЭАЛАГІЧНА-БІБЛЕЙСКІ ДЫСКУРС АЙЧЫННАЙ ФІЛАСОФІІ..…….215
Т. С. Супранкова
КАШТОЎНАСНЫЯ АСПЕКТЫ КНІГІ ПСАЛТЫР У КАМЕНТАРАХ Ф. СКАРЫНЫ І М. ЛЮТЭРА…….219
Е. П. Гурина
БИБЛЕЙСКИЕ АЛЛЮЗИИ И РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ТОМА СТОППАРДА……...…….223
И. А. Некрасова
ЭВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ДРАМЫ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ XVI – НАЧАЛА XVII В...…...…….226
Н. В. Якавенка
МАСТАЦКАЕ АСЭНСАВАННЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГА СЮЖЭТА ЎЗЫХОДЖАННЯ НА ГАЛГОФУ Ў РАМАНЕ УЛАДЗІМІРА КАРАТКЕВІЧА «ХРЫСТОС ПРЫЗЯМЛІЎСЯ Ў ГАРОДНІ»…….230
И. А. Тульпе
САМСОН ДЖОНА МИЛТОНА: БИБЛИЯ И ЛИТЕРАТУРА.…….233
О. И. Заздравнова, А. А. Заздравнов
БИОЭТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ В БИБЛЕЙСКОМ ТЕКСТЕ.…….236
СЕКЦИЯ 4
БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ……...……...240
А. И. Осипов
ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА….246
М. А. Можейко
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА.....250
В. А. Одиноченко
ИНТЕГРИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ В БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМНЫЙ АСПЕКТ.....253
В. Н. Усоский
ЕСТЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ БЮРГЕРСКОЙ ЭКОНОМИКИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ…….257
Н. И. Мушинский
СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ХРИСТИАНСТВО – ИНТЕГРИРУЮЩИЙ ФАКТОР КУЛЬТУРЫ….262
В. В. Кириенко
СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ: ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗМЕНЕНИЯ……..….266
П. У. Баркоўскі
ПАГРОЗЫ РАЗВІЦЦЮ І ПЕРААДОЛЕННЕ КРЫЗІСУ ЧАЛАВЕЧАГА ІСНАВАННЯ……...….271
Р. Г. Пашко, Е. В. Пашко
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ. К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ ИНТЕГРАЦИИ….……...….274

И. В. Гориш
ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ…….....282
Р. Г. Пашко
ФЕНОМЕН ЛОССКИХ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ XX – НАЧАЛА XXI В..….....286
И. Н. Колядко
ДУХОВНЫЙ КРИЗИС В ДИНАМИКЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ: ПОНЯТИЕ И ФЕНОМЕН..….....290
Н. Н. Павлюченков
ХРИСТИАНСТВО И ЖИЗНЬ С ХРИСТОМ: НЕКОТОРЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА П. А. ФЛОРЕНСКОГО…….....294
Н. М. Налётава
МАСТАЦКАЯ ІНТЭРПРЭТАЦЫЯ АСОБЫ ЕЎФРАСІННІ ПОЛАЦКАЙ У РАМАНЕ “СВЯТЫЯ ГРЭШНІКІ” А. АСІПЕНКІ……..…….....298
Р. Н. Спото
ПАСХАЛЬНЫЙ АРХЕТИП И МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ В РОМАНАХ ДЖОНА СТЕЙНБЕКА……..……..…….....301
А. А. Васенёв
ГОД 100-ЛЕТИЯ РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ. ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ТРАГЕДИИ В ПРОЕКТАХ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ...……..…….....305
Д. В. Рунцо
ИНТЕГРАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ПРОИЗВОДСТВЕН-НЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ...……....…….....310
А. Д. Емельяненко
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ XX – XXI СТ...…….....…….....312
С. Г. Баринова, С. Г. Баринова
ДУХОВНЫЙ ПАТРИОТИЗМ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗМА.....…….....315
Г. А. Макаревич
ХРИСТИАНСКИЕ НРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ.....…….....318
А. М. Харитонов
НЕКОТОРЫЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРЕЩЕНИЯ РУСИ.....322
Е. В. Хомич
ПОНЯТИЕ «МИР» В КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ.....325
Ю. М. Лаўрык
ВЫТОКІ СЛАВЯНСКАГА ПІСЬМЕНСТВА: ПЕРАДУМОВЫ СТВАРЭННЯ АЛФАВІТА.....328
СЕКЦИЯ 5
КУЛЬТУРА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДОБРОСОСЕДСТВА ……...……...338
С. В. Воробьева
ХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В УСЛОВИЯХ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА.....338
В. В. Сушко
ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫХ СТРУКТУР РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ И НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В УСЛОВИЯХ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА В ПЕРИОД 2000-Х ГГ.....342

Р. Б. Мобили
УДИНЫ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ МОДЕЛИ АЗЕРБАЙДЖАНА:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ…….....346
Д. М. Зайцев
ПАЛОМНИЧЕСТВО К ИЕРУСАЛИМСКОМУ ХРАМУ.....352
А. И. Богданович
ПОПЫТКА ПОСТРОИТЬ СВЕТЛОЕ ЗАВТРА…….....356
Л. Е. Лойко
ПРАВОСЛАВИЕ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ
И РОССИИ…….....360
Пастор Михаил Полтавец
ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И МИРОМ. ПОИСК СМЫСЛА…….....364
О. В. Ипатова, Л. Ю. Малыхина
ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВ ВОСТОЧНОЙ
ЕВРОПЫ В ОТНОШЕНИИ ЦЕРКВИ…….....368
Е. В. Перепелица
ЦЕННОСТНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПРАВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ
АКСИОЛОГИИ…….....372
В. Л. Дудкин
ЭВОЛЮЦИЯ ПОДХОДА К СОЦИАЛЬНОЙ ОЦЕНКЕ
В КАТОЛИЧЕСКОМ СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ……...…….....375
C. M. Thomas
THE ORTHODOX CHRISTIANS IN A PLURALISTIC SOCIETY OF INDIA.....378
Т. В. Струкова
ЗАГАДКИ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕМАТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА
НИКОЛАЯ ПЛИССКОГО.……...……..…….....383
М. Р. Арпентьева
ПРОБЛЕМЫ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ И ОКОРМЛЕНИЯ
В СЕТИ ИНТЕРНЕТ……...……...……..…….....387
А. Д. Редкозубов
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛОЖЕНИЯ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ
В ИСЛАМЕ И ИХ ОЦЕНКА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ
О ПРОМЫСЛЕ БОЖЬЕМ…...……..……..…….....391
СЕКЦИЯ 6
ХРИСТИАНСТВО И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ……...394
Н. А. Попкова
РОЛЬ РЕЛИГИИ В ПРЕОДОЛЕНИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА…...…….....394
С. А. Аношка
ЭКАЛАГІЧНАЯ ДУХОЎНАСЦЬ КАТАЛІЦКАГА КАСЦЁЛА: ВАКОЛ
ЭНЦЫКЛІКІ ПАПЫ ФРАНЦІШКА *LAUDATO SI'*...……..…….....398
С. А. Юшкевич
ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ…….....……..…….....402
Л. Б. Яковюк
ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ МЕНЕДЖМЕНТ КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРО-
ВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИ-ОТВЕТСТВЕННОГО ПОВЕДЕНИЯ
В ЦЕРКОВНОМ ПРИХОДЕ……...……....……..…….....406
И. В. Пантюк
РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ «ЭКОЛОГИЯ ДУШИ» В СИСТЕМЕ
СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ…….....……..…….....409

А. В. Гайдуков, А. А. Праневич
ОТНОШЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ЯЗЫЧНИКОВ К ЭКОЛОГИЧЕСКИМ ПРОБЛЕМАМ НА ОСНОВЕ РАБОТ ИДЕОЛОГОВ.……..…….....413
Протоиерей О. А. Мумриков
СОВРЕМЕННЫЕ ПРИРОДООХРАННЫЕ ИНИЦИАТИВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ПРИМЕРЕ СЛУЖЕНИЯ МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТНОЙ ЕПАРХИИ (2015–2017)……..…..…….....416
СЕКЦИЯ 7
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ……...…...421
О. В. Мащитько
ЭТИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ ДЕВАЛЬВАЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ……...……..…..…….....421
В. А. Костенич
РЕЛИГИОЗНЫЕ И ВНЕРЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСКРИПЦИИ НРАВСТВЕННЫХ БЕЗДН И ДУХОВНЫХ ВЕРШИН...……..…..…….....425
С. В. Голубев
РЕЛИГИЯ И НАУКА КАК ФОРМЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ...……..…..…….....429
М. А. Коденев
КАРТЫ ТАРО В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ИСТОРИКО-МИСТИЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ...……..…..…….....433
А. Я. Лобанова
ПРОФАНИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПРИЯТИЕ СНОВ И СНОВИДЕНИЙ В ДАОСИЗМЕ…...…….....436
М. А. Исаченкова
РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЦЮЙ ЮАНЯ…….....439
И. И. Пасовец
РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС И ЕГО ХАРАКТЕРИСТИКИ.…….....443
М. В. Казмирук
КУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС КАТОЛИЧЕСКОГО ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ….…….....446
Священник А. В. Колацкий
ГЛОССОЛАЛИЯ: ИСТОРИЯ ФЕНОМЕНА….…..…….....449
И. А. Сынкова
КАЛЕНДАРНО-АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР…….....452
Л. Н. Мельник
ОБЩИНА ВИССАРИОНА: ОСОБЕННОСТИ ВЕРОУЧЕНИЯ И КУЛЬТА….....457
А. В. Митрофанова
ПОВСЕДНЕВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ – ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ……...…….....461
Д. Г. Поленый
ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ЕГО ПОНИМАНИЕ НАУКИ.....465
Т. В. Бершицкая
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХОВНОМ МИРЕ В ИСЛАМЕ…….....467
СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ…….470

Научное издание

Христианство как интегрирующий фактор мировой культуры.

Сборник докладов XXIV международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Редакторы-составители:
Шатравский Сергей Иосифович,
священник Святослав Рогальский

Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Технические редакторы:
С. А. Юшкевич, А. М. Макаренко, Д. Ю. Лукьянчик,
А. Сердюк, А. Н. Юрашевич

Дизайн и верстка:
А. Р. Капульцевич, В. Ю. Харитончик.

Подписано в печать 25.05.2019.
Формат 60x84, 1/8. Бумага офсетная.
Печать цифровая.
Усл. печ. л. 56,27. Уч. изд. л. 39,62
Тираж 99 экз. Заказ 180.

Международное общественное объединение
«Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла»
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/533 от14.09.2018
пр-т Независимости, 24, ком. 304, 220030, г. Минск

Общество с ограниченной ответственностью «ТаЮра ПРИНТ»
Ул. Притыцкого, 62, 220140, г. Минск