Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви

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

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

Научный альманах
«КАФОЛИКИЯ»

ЗНАЧЕНИЕ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Сборник материалов
по итогам Международной научной конференции,
посвященной 1700-летию Миланского эдикта

Минск
«Ковчег»
2015

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37
З76
Рекомендовано к изданию решением Совета Института теологии БГУ
(Протокол № 4 от 22. 12. 2015г.)

Редактор-составитель М.А. Можейко

Рецензенты:

Заведующий кафедрой философии ГУО «Белорусский государственный экономический университет», доктор философских наук А.С. Лаптенок;

Заведующая кафедрой философии и истории ГУО «Белорусский государственный университет физической культуры», доктор философских наук Т.Н. Буйко.

З76 Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений церкви и государства в современных условиях. Сборник материалов по итогам Международной научной конференции, посвященной 1700-летию Миланского эдикта // Научный альманах «Кафоликия» / редактор-составитель М.А. Можейко. – Минск : «Ковчег», 2015. – 312 с.

ISBN 978-985-7137-01-5.

В издании рассматривается проблема взаимодействия государства и Церкви как в исторической ретроспективе, связанной непосредственно с Миланским эдиктом, так и в современной ее артикуляции. В силу этого первый раздел сборника включает в себя публикации исторического характера, в то время как второй – материалы, связанные с актуальными проблемами взаимодействия государства и Церкви на современном этапе.

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-7137-01-5
© Международное общественное объединение «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета; ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2015
© Оформление. ООО «Ковчег», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ I. ЗНАЧЕНИЕ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации …… 5
Архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий (Апалько). Роль Миланского эдикта в истории древней Христианской Церкви …… 15
Архиепископ Клаудио Гуджеротти. Роль эдикта Константина в теологии земного града …… 22
Стоян Евтич. Юбилей Миланского эдикта в контексте современной культуры Республики Сербия …… 28
В.А.Федосик. Миланский эдикт и христианство в Римской империи в IV веке …….. 31
Протоиерей Владимир Башкиров. Миланский эдикт: Христианство и проблема рабства …… 45
А.В.Данилов. Нумизматическая реконструкция религиозной политики Константина Великого во времена Миланского эдикта …….. 58
В.Н.Усоский. Изменение трактовки природы человека в языческой античности и раннем средневековье …… 76
В.В.Акимов. Библейское понимание веротерпимости ……. 95
В.И.Павлов. Формирование христианской правовой традиции и ее значение в современной государственно-правовой жизни 107
Т.В.Пыка. Миланский эдикт как отправная точка новой эпохи отношений Христианской Церкви и государства и его значение для современных церковно-государственных отношений …….. 142

РАЗДЕЛ II. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Архиепископ Тадеуш Кондрусевич. Взаимоотношение Церкви и государства в свете католического учения …… 155

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим (Белоножко). Церковь и светское образование: опыт взаимодействия (на материале современной белорусской культуры) …… 163
Е.М.Бабосов. От конфронтации науки и Христианства к их диалогу и соработничеству …… 172
В.Г.Шадурский. Государство, народ и Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны …… 181
Яаак Ленсмент. Йозеф Громадка и благочестие в Восточной Европе его времени …… 192
А.А.Горбацкий. Роль религиозной идентичности и конфессиональной безопасности на современном этапе …… 200
М.А.Можейко. Христианские ценности как аксиологические основания современного светского образования и воспитания 219
Протоиерей Сергий Мовсесян. Университетские свободы в перспективе богословского образования …… 223
С.А.Калинин. Государство и Церковь: методологические проблемы поиска оптимальной модели взаимодействия …….. 234
Р.Г.Пашко. Парадигма толерантности в духовно-культурном контексте современности …… 240
Иерей Святослав Рогальский. Свидетельство Церкви в Священном Писании Нового Завета: экклезиологические образы Книги Апокалипсиса …… 246
С.Г.Карасева, С.И.Шатравский. Современные исследования религиозности в Беларуси: новые подходы …… 256
А.А.Торканевский. Русскоязычная историография истории Римской Церкви первых веков …… 267
Ю.А. Яроцкая. Отношения Церкви и государства во время русско-японской войны …… 274
А.С.Калинина. Эволюция положений о свободе религии в конституционном законодательстве СССР в 1917-1937 годы 283
Н.В.Самосюк. Взаимодействие Православной Церкви и Польского государства: этно-культурный аспект (1921-1939 гг.) …… 294
Е.В. Горохова. Антирелигиозная работа В БССР в1926-1928 годы …… 305

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)
доктор богословия,
Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата,
Председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии,
Ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия,
Почетный Доктор Института теологии БГУ

ЗНАЧЕНИЕ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Эдикт, подписанный в Милане в 313 г. по Р.Х. императорами Восточной и Западной частей Римской империи Константином и Лицинием, принято считать сокрушительной победой христианства над агонизировавшим языческим культом. Начиная с придворного историка Церкви Евсевия Кесарийского, воспевавшего этот эдикт в многочисленных панегириках, его называют новой вехой в церковно-государственных отношениях, открывшей перед Церковью совершенно новые перспективы. С другой стороны, было и есть немало историков, считающих эту дату началом «вавилонского пленения» Церкви государственной системой, ее порабощения мирским духом и принятием ей обязательств, несвойственных её природе.

Чтобы понять смысл и значение Миланского эдикта, а также проследить его последующее влияние на развитие европейской цивилизации, необходимо обратиться к его тексту, дошедшему до нас в двух версиях: Евсевия Кесарийского в «Церковной истории» и Лактанция в произведении «О смертях гонителей».

Первое, на чем следует остановить внимание, текст эдикта не предусматривает никакого привилегированного положения христианства (то, что эдикт разрешает христианам владеть недвижимой собственностью для проведения молитвенных собраний, не ставит их в привилегированное положение, так как под защитой римского закона находились, например, иудейские синагоги, которые запрещалось закрывать), но провозглашает свободу религии вообще: «Я, Константин Август, и я, Лициний

Август … решили прежде всего издать постановление …, то есть даровать христианам и всем свободно, по своему собственному желанию выбирать веру, дабы небесное Божество, как бы Его не называли, относилось благосклонно и к нам, и к подданным нашим … никому не запрещается свободно избирать и соблюдать христианскую веру и каждому даруется свобода обратить свою мысль к той вере, которая, по его мнению, ему подходит»[1]. Думается, в силу этого обстоятельства Миланский документ справедливо получил в науке название «эдикта толерантности» или веротерпимости.

В этом смысле Миланский эдикт выдержан в том же духе, что и предшествовавший ему указ императора Галерия 311 года. Прежний указ дозволял христианское богослужение, «если оно не нарушает общественный порядок», но при условии, что христиане будут молиться за императора и римское государство, обещая последнему «дополнительную помощь» своего Бога, Который, разумеется, должен покровительствовать Риму наряду с его традиционными божествами[2].

И все же именно с Миланского эдикта открылась новая эпоха, как для Церкви, так и для (римского) государства, что в итоге привело к изданию в 380 г. указа императора Феодосия I, который провозгласил христианство государственной религией и поставил традиционную языческую религию фактически вне закона. Тем не менее, русский исследователь проф. А.П. Лебедев неожиданно замечает: «Она (Христианская Церковь. – авт.) стала из гонимой господствующею. Это произошло при Константине Великом. Как смотреть на этот факт? Представляет ли он явление совершенно неожиданное, шедшее вразрез со всей политикой римских императоров до времени Константина, исторический скачок? Думать так едва ли можно»[3]. Дело в том,

---

[1] Цит по: Евсевий Памфил. Церковная история, кн. 10, гл. 5. М., 1993, с. 358.

[2] Hans Martin Golz. Die Konstantinische Wende – Eine Betrachtung zu drei Toleranzedikten, GRIN Verlag, 2009, стр. 12.

[3] А.П. Лебедев. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб, 1904, с. 198. Репринт: М, 1994.

что Миланский эдикт был не первым и не вторым в ряду указов разных римских императоров, то ужесточавших, то облегчавших жизнь христианских общин в пределах Империи.

Итак, естественно предположить, что эдикт Галерия, Миланский эдикт, а вслед за ним и указ Феодосия I, знаменуют собой последовательное раскрытие политической логики римского государства. В связи с этим резонно спросить: готова ли была сама Церковь к фактическому вхождению в структуру римского государства, не только заменяя собой уже существовавшие языческие институты, но и создавая принципиально новые? Однозначного ответа на этот вопрос, опираясь на достоверные письменные источники той эпохи, мы не находим. С одной стороны, вокруг Константина Великого почти сразу же образовался круг придворных епископов, в который вошли упоминавшийся нами Евсевий Кесарийский и Евсевий Никомидийский, крестивший императора перед смертью. Первый из них даже считается некоторыми историками Церкви ответственным «за принятие христианами эллинистической политической мысли»[4]. Впрочем, как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, «Евсевий не вводил ничего нового, а лишь выражал в своем придворном панегирике подход, для многих сам собой разумевшийся»[5].

Однако такой подход вряд ли можно считать обычным для Церкви тех времен. Христиане, хотя и молились «о властех и воинстве» Римской империи, все же ощущали себя гражданами Отечества Небесного, помня завет апостола Павла: *«Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего»* (Евр. 13, 14). Более того, в течение двух веков они жили в государстве, преследовавшем их единоверцев, в котором их вера была religio illicita – «недозволенной религией». Одним из обвинений, постоянно звучавшим в адрес христиан, был упрек в аполитичности и социальной бесполезности. Отчасти это

---

[4] Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background. II, Washington, 1966, p. 616. Цит. по: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000, с. 34.

[5] Там же.

соответствует действительности. «Ничто нам так не чуждо, как общественные дела»[6], – писал Тертуллиан. Ориген утверждал, что в каком бы городе христиане ни жили, у них «другой строй подданства»[7]. Как отмечает прот. Г. Флоровский, «в этом смысле христиане находились «вне общества», были добровольными изгнанниками и отверженными – людьми вне социального порядка мира сего»[8].

Более того, между империей и Церковью существовал особого рода антагонизм, который отнюдь нельзя считать просто конфликтом по причине взаимного непризнания. «Ведь Христианская Церковь больше, чем просто «церковь» … Христиане также народ, «особый народ» – Народ Божий, tertium genus {третий народ}, ни эллины, ни иудеи. Церковь не просто «собрание людей» или добровольное объединение, занятое одними лишь религиозными делами. Она провозглашала себя и в действительности являлась особым независимым обществом, отдельным государством. В то же время и Римская Империя провозглашала себя и в действительности являлась чем-то большим, чем просто государство»[9], – пишет отец Георгий Флоровский. Римский общественный строй претендовал на полное подчинение себе своих граждан во всех измерениях их жизни, приписывая себе божественное происхождение. Это ярче всего выражалось в культе «гения императора» – особого рода божества, сопутствующего кесарю. Отказ от почитания этого божества карался смертной казнью как государственное преступление, ибо римская языческая религия была неотъемлемой частью политического устройства.

И вот эта империя – антагонист и соперник молодого христианства, протягивает ему руку, гарантируя свободу вероисповедания, имущественные права, защиту и покровительство своего закона. Не будет преувеличением

---

[6] Apologeticum, 38, 3. Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М, 1998. Империя и пустыня, с. 258.

[7] Contr. Cels. VIII, 75. Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Цит. соч., с. 258.

[8] Там же, с. 259.

[9] Там же.

полагать, что Церковь оказалась в основном не готовой к такому повороту событий, – настолько немыслимым это ей представлялось еще недавно. Пройдут века, прежде чем в Церкви установится учение о симфонии Церкви и государства, а Римский император начнет считаться «живой иконой Бога-Царя». Гораздо позже созреет византийская теократическая идея: Один Бог, один император, одна империя.

И Церковь сделала для себя этот непростой выбор. Она постепенно включилась в жизнь империи, взяла на себя заботы о вдовах, сиротах, девицах, увечных и болящих, стала принимать участие в общественных делах, казавшихся Тертуллиану столь чуждыми ей по природе. Духовенство получило узаконенное государством право «печалования» о несправедливо осужденных. Началось влияние Церкви на законотворчество, выразившееся в его последовательной, хотя и частичной, гуманизации. Неоспоримо воздействие христианской веры на изменение отношения общества к институту семьи и брака, на постепенную социализацию государственной политики, ставшей более внимательной к нуждам народа.

Константинова эпоха, последовавшая за изданием Миланского эдикта, не только открыла новую страницу в жизни Римской империи: она предопределила парадигму развития церковно-государственных отношений в странах, возникших позднее на ее обломках, либо под ее культурным влиянием. Вопреки расхожему мнению, христианство не стало просто заменой обветшавшего язычества в Римской империи, оно вошло в ее жизнь и структуру как принципиально новое начало. Оно не подчинилось диктату светской власти, оно воздействовало на саму власть, порой вступая с ней в неравные по силам конфликты. Попытки отдельных императоров на Востоке навязать Церкви еретические учения встречали сопротивление ее лучшей части и ведомых ею народных масс, несмотря на то, что весьма значительная часть епископата и клира иной раз проявляла послушание кесарю в ущерб церковной истине.

На Западе, уже после Великой схизмы, сопротивление светской власти выразилось в усилении роли римского епископа, усвоившего себе право короновать и низлагать

светских монархов, а в случае нарушения ими нравственных норм – отлучать их от Церкви. Достаточно вспомнить в связи с этим отлучение английского короля Генриха VIII за развод с Екатериной Арагонской в XVI веке.

Иными словами, Церковь, войдя в структуру государственной власти, не слилась с ней. Напротив, Церковь, сохраняя независимость, по-прежнему, как и в доконстантиновскую эпоху, понимая себя Градом Божиим, по выражению бл. Августина, стала шаг за шагом оказывать на государство благотворное воздействие в духе Евангелия Христова. И хотя это положительное влияние ощущалось не сразу, в течение веков оно неуклонно возрастало.

Историческое значение Миланского эдикта состоит в том, что он стал поворотным пунктом в истории Римской империи. Так, по словам отца Иоанна Мейендорфа, «появилось новое общество, принявшее христианство как свою религиозную (а потому и моральную, культурную и политическую) норму»[10]. Это общество просуществовало в Европе вплоть до начала Нового времени, когда во многих странах Церковь решили отделить от государства.

Вместе с тем нельзя не отметить некоторые опасности, которые таил в себе «брак» государства с Церковью. Протопресвитер Александр Шмеман, отвергавший теократическую идею, называвший ее «страшной, неизбывной ложью Византии», писал: «В свете этого теократического самосознания Константина, в котором государство мыслится "носителем" религии, потому что оно непосредственно отражает и воплощает в человеческом обществе божественную волю о мире, только и можно правильно истолковать свободу Миланского эдикта. Это свобода культа — то есть внешних форм богопочитания; государство не связывает себя больше ни с одной из них исключительно, но не потому что оно становится религиозно "нейтральным"… Теократическая природа государства остается неприкосновенной; религия есть дело государства по преимуществу, потому что само государство есть божественное установление, божественная "форма"

[10] Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Цит. соч., с. 19.

человеческого общества. И свобода даруется для того "чтобы находящееся на небесах божество могло быть милостиво и благосклонно к нам и ко всем, находящимся под нашей властью"[11].

Увы, с этим утверждением нельзя не согласиться, зная историю Церкви всех последующих веков вплоть до наших дней. Попытки церковных иерархов обличать государей нередко оканчивались для них ссылкой, низложением, а иногда тюрьмой и казнью. Достаточно вспомнить жития святителей Иоанна Златоуста, Филиппа Московского, Арсения Ростовского (Мацеевича). Государства, унаследовавшее от Рима его языческое самопонимание в духе абсолютизма, пусть даже «просвещенного», вольно или невольно становились продолжателями его политики в духе «разделяй и властвуй». Не отсюда ли берет свое начало известное выражение французского короля Людовика XIV «государство – это я»? И государственная машина, построенная по римским образцам, не щадила тех, кто осмеливался ей наперекор возвышать свой голос, обличая ее неправды.

Сюда же по праву можно отнести спор патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем, вспомнив известную формулу Никона: «священство выше царства». Еще раньше ее, правда, на латинском языке, употребляли Папы в своих прениях с непокорными светскими государями Европы. Такой претензии Церкви они снести не могли, и совсем не потому, что Церковь хотела лишить их власти: в соответствии с римской государственной логикой, им невыносим был любой институт, осмеливающийся подвергать критике их деяния, пусть даже считающийся божественным. В этом они видели попытку ослабления и ограничения своей власти, а в конечном итоге, и всей rei publicae – «общего дела», государства, «Вечного города».

Думается, это обстоятельство и стало основной причиной секуляризации, то есть насильственного удаления Церкви от

---

[11] Протопресвитер Александр Шмеман. Исторический путь Православия. Pehttp://www.golubinski.ru/history/istoria.htm#_Toc100171898

государства, а затем и от жизни народа. Не в этом ли была основная причина Реформации, – в Англии, в немецких княжествах? Не стояло ли за ней желание светских государей подчинить себе Церковь, сделать ее послушным орудием для утверждения своей власти? Отделяясь от Рима, европейские монархи в процессе Реформации сами желали сделать себя Римом. Не отсюда ли берет начало послушное поведение руководства крупнейших протестантских церквей Европы по отношению к любой политике своих государств? Сегодня, к примеру, оно уже дошло до пересмотра традиционных, богооткровенных норм христианской нравственности, только лишь на том основании, что государство и общество посчитали себя ими более не связанными.

Сначала секуляризация была чисто экономическим явлением и означала отбор у Церкви имущества, главным образом землевладений, в пользу государства. Если Константин Великий, примиряясь с Церковью, подарил ей в знак своего благоволения знаменитый Латеранский дворец, то европейские монархи, выражая свое недовольство Церковью, отбирали у нее земли и богатства. В Англии, например, попытку секуляризации церковных земель предпринял еще Иоанн Безземельный, ссорившийся с Папой Иннокентием III, а полностью завершил Генрих VIII, порвавший с Римом. Последний великий магистр Тевтонского ордена Альбрехт Гогенцоллерн, принявший Реформацию Лютера, забрал себе земли ордена, и, выйдя из послушания Папе, провозгласил себя герцогом Пруссии. Решительная секуляризация церковных землевладений прошла в годы Французской революции, параллельно ее предприняла в России Екатерина II, отобравшая у Церкви часть землевладений и упразднившая множество монастырей. Немного позднее секуляризацию настойчиво проводил Наполеон, причем не только во Франции, но и в завоеванных им странах Европы. Всем нам хорошо известна тотальная секуляризация, причем не только экономическая, которую в России провели большевики. Для них религия уже не была даже частным делом, как для якобинцев конца XVII века, – они намеревались уничтожить ее полностью.

При внимательном изучении тенденций развития современного общества приходится констатировать, что и сегодня государство, даже называющее себя демократическим, недалеко ушло от осознания своей самодостаточности. Так понимая себя, современное государство устанавливает принцип светскости, то есть независимости от какого-либо внешнего авторитета, имеющего право указывать ему на нарушения морали или права. Единственным источником власти в демократическом государстве объявляется народ, который должен осуществлять эту власть посредством свободного волеизъявления граждан, участвующих в выборах и референдумах. Считается, что адекватным выражением свободного волеизъявления народа является также общественное мнение. Однако именно оно постоянно становится объектом откровенных манипуляций. Общественным мнением легко можно управлять, выдавая его изменения за свободное волеизъявление народа. Кроме того, народ здесь также признается самодостаточным и суверенным в своем нравственном выборе, якобы не нуждаясь в нравственном авторитете Церкви.

Стремление вытеснить религию из общественной жизни, лишить Церковь голоса в общественном пространстве, ввести запрет на преподавание религии в школах и университетах, легализация однополых союзов, запрет на ношение религиозных символов, – всё это звенья одной цепи. При этом свободное волеизъявление граждан является условной, а не абсолютной характеристикой демократического государства. Например, в недавнее время два европейских государства – Великобритания и Франция, – узаконили однополые союзы. За сравнительно недолгое время, прошедшее после одобрения этого закона парламентом, Франция, стала ареной миллионных демонстраций протеста. Однако государство сознательно и демонстративно игнорирует требования народа, разгоняя демонстрантов слезоточивым газом.

Секуляризация под видом демократизации в действительности высвободила в европейском государстве, являющемся культурным наследником Римской империи, колоссальную энергию властного подчинения. Эта кипучая

энергия сегодня стремится окончательно порвать с христианством, сдерживавшим ее тоталитарные импульсы в течение семнадцати веков. В результате она бессознательно стремится к установлению абсолютной диктатуры, которой потребуется установление полного контроля над каждым членом общества. Не к этому ли мы идем, «в целях безопасности» соглашаясь на обязательное введение электронных паспортов, всеобщей дактилоскопии и повсеместное насаждение фотокамер? Ведь всё это можно легко использовать и в других целях, которые также можно приписать «усилению мер безопасности».

Государство, как его понимал Гегель, есть высшее проявление объективного духа, совершенное воплощение разума в жизни человечества. Как осуществление свободы каждого в единстве всех, государство есть абсолютная самоцель. Недаром Гегель так восторгался Римской империей. Не таким ли было самопонимание римского языческого государства?

То, что происходит сегодня, является постепенным воссозданием Pax Romana, глобально-интернационального господства. Вместе с тем, если римская власть в определенные периоды индифферентно относилась к безнравственности, то сегодня ее стремятся возвести в норму. Современное демократическое государство некоторые даже представляют в роли гаранта легального статуса безнравственности, ибо оно защищает граждан от посягательств «религиозного ханжества». Роль религии, так же, как и в Риме, видится исключительно в утилитарном свете – она должна быть служанкой государства, не претендующей на истину, «частным делом каждого». Тем не менее, от нее все же требуется безусловное признание государства и послушание его законам, в том числе тем, которые подрывают её основы.

Тем не менее, христианство по самой своей сути не может отказаться от претензии на истину – такова его эсхатологическая природа, «взыскующая Града грядущего». Современному секулярному государству проповедуемое Церковью Царство Божие внушает страх, кажется угрозой не терпящему конкурентов царству человеческому. Как и в

доконстантиновские времена, христианство остается единственной силой в мире, которую не может поглотить гигантский механизм нового деспотического государства[12]. Не случайно, поэтому, в пророчествах Апокалипсиса используются образы тоталитарной империи, которая воюет против святых, употребляя для этого всю свою колоссальную мощь и средства контроля.

По-видимому, величайшая историческая заслуга императора Константина состоит в осмысленной попытке синтеза новой государственности, основанной на евангельских нормах. Наверное, этот эксперимент вряд ли мог завершиться успешно, ибо *«никто не вливает вина молодого в мехи ветхие»* (Мк. 2, 22). Языческая государственность Рима с присущим ей стремлением к абсолютному контролю так и не была изжита в христианских государствах, пришедших ему на смену. И все же старые мехи римского государства позволили Церкви в полноте раскрыть себя в своем служении тысячам поколений, реализовать свои благодатные дары в истории, оказать влияние на формирование многих культур и традиций. Наследие христианства воспринимается нами преимущественно в свете его исторической эволюции в период, последующий Миланскому эдикту. «Брак» Церкви и государства, хотя и оказался в силу разнородности «партнеров» не вечным, тем не менее, задал европейской истории такой вектор развития, отклонение от которого будет означать цивилизационную смерть нашего континента.

Архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий (Апалько)
кандидат богословия,
ректор Минской Духовной Семинарии

РОЛЬ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

В истории Христианской Церкви существует немного событий, которые можно было бы сопоставить с тем, что

[12] Протоиерей Георгий Флоровский. Цит. соч., с. 261.

произошло 1700 лет тому назад, когда императоры Константин и Лициний подписали эдикт, вошедший в историю под именем Миланского эдикта. Для христиан, живших в последующие столетия, да и для современных христиан, этот эдикт стал четкой границей, разделившей две эпохи. Можно сказать, что после 313 года изменился и облик Христианской Церкви, и облик всей Римской империи, так что плодами Миланского эдикта мы питаемся и по сей день. Эдикт оказал немалое влияние на формирование европейской цивилизации, на формирование христианской цивилизации в целом. Но в этом докладе хочется обратить внимание на ту роль, которую Миланский эдикт сыграл в истории Церкви, на те изменения в церковной жизни, которые стали следствием его принятия.

Когда современный христианин слышит о Миланском эдикте, он в первую очередь вспоминает о прекращении гонений на христиан. Действительно, в течение первых трех веков своего существования Церковь практически пребывала вне закона, и все последователи Христа являлись потенциальными мучениками. Насильственную смерть по несправедливому приговору претерпел Сам Божественный Основатель христианства, насильственной смертью завершили свой путь практически все прямые ученики Иисуса Христа. В условиях существования императорского культа христиане были преступниками и по отношению к римской власти, и по отношению к римской языческой религии. Преступниками делало их и исполнение одного из главных заветов Иисуса Христа – проповедовать Евангелие всем народам [Мф. 28: 18-20]. В Римской империи прозелитизм был вне закона, поэтому то, что для христиан являлось Божественной заповедью, для римской администрации было прямым призывом к нарушению закона. В этих обстоятельствах история Церкви первых трех веков становилась историей мучеников[13].

Начало легализации христианства было положено еще ранее, в 311 году, когда император Галерий, поняв бесперспективность преследования христиан, издал эдикт, в

[13] См.: Акимов, В. В. История христианской Церкви в доникейский период / В. В. Акимов. Минск: Ковчег, 2012. С. 38-57.

котором говорилось: «Мы постановили, чтобы вновь свободно жили христиане, и пусть устраивают свои собрания, но так, чтобы никто из них не нарушал порядка»[14]. Этот указ фактически отменял преследование за само имя христианина, но не предусматривал разрешения на переход в христианство из других религий. Историки Церкви полагают, что в 312 году императоры издали еще один эдикт, ограничивающий возможность перехода в христианство[15]. Поэтому в полной мере преследования христиан могли прекратиться только после Миланского эдикта 313 года.

Однако Миланский эдикт не просто положил конец гонениям на Церковь. Он провозгласил принцип религиозной свободы. Слова эдикта о свободе выбора веры звучат очень современно: «Мы даровали христианам и всем возможность свободно следовать той религии, какую бы кто не пожелал … мы постановили, что необходимо узаконить то, что полагали необходимым всегда, а именно, что вообще не следует никому отказывать в выборе, если кто-то предал мысли свои богопочитанию христианскому или той религии, какую счел для себя наиболее подходящей; чтобы всевышняя божественность, святости чей мы следовали бы по доброй воле, могла проявлять во всем свое благоговение и милость» (Лактанций. *О смертях преследователей*, 48:2-3)[16]. Эта религиозная свобода открывала законный путь для дела христианской миссии, которая даст значительные плоды уже к концу четвертого столетия.

Симпатии императорской власти к Церкви, выраженные в Миланском эдикте, и усиление миссионерской деятельности

---

[14] Лактанций, Фирмиан Луций Цецилий. К исповеднику Донату о смертях преследователей / Фирмиан Луций Цецилий Лактанций // Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с латинского языка, вступительная статья, комментарии, указатель и библиографический список В. М. Тюленева. СПб.: Алетейя, 1998. С. 212.

[15] Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого / В. В. Болотов. М., 1994. С. 162-163.

[16] Лактанций, Фирмиан Луций Цецилий. К исповеднику Донату о смертях преследователей. С. 245-246.

привели к массовому обращению в христианство. Переход в новую веру для некоторых был данью моде или был продиктован корыстными соображениями. Нам, пережившим крушение атеистической идеологии и возрождение Церкви в странах бывшего Советского Союза, несложно представить себе картину массового прихода в Церковь, который имел порой формальный характер. Массовые обращения имели также некоторые негативные последствия, проявлявшиеся в частичном разрушении общинной жизни христиан и падении общего нравственного уровня. Но широкое распространение евангельского учения оказалось весьма благотворным для общества в целом, способствовало смягчению общественных нравов и гуманизации общественной жизни[17]. Христианское представление о высоком достоинстве человека повлияло на отмену в 315 году клеймления преступников, официальную отмену крестной казни и принятие запрета на выбрасывание детей, что у римлян являлось обычной практикой. В 325 году были отменены кровавые зрелища – гладиаторские сражения, которые были очень любимы жителями многих регионов империи. Постепенно менялось отношение и к институту рабства.

Миланский эдикт провозглашал свободу религиозного выбора. И у современного его читателя возникает желание соотнести свободу, о которой говорит древний указ, с той свободой религии, о которой говорят современные политики. Однако современное понимание свободы религии граничит с религиозным безразличием, оно не связано ни со стремлением к истине, ни со стремлением обрести Божественное благоволение. Не таков был по своему духу Миланскиий эдикт. В нем не было безразличия. Эдикт издавался в интересах христиан и был зна́ком расположения ко христианству. В контексте всего эдикта, составленного в пользу христиан, слова о свободе выбора веры подразумевают в первую очередь возможность свободного выбора христианской веры. Можно сказать, что уже

[17] См.: Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3: История Церкви в период Вселенских соборов / В. В. Болотов. М., 1994. С. 137.

в 313 году святой равноапостольный Константин был на пути к христианству. Во всяком случае, уже в 312 году он созерцал видение Креста и с помощью христианского символа одержал победу над превосходящими силами своего противника Максенция. Религиозная свобода провозглашалась, таким образом, в пользу христианства и при этом вполне соответствовала евангельскому учению о любви.

В эпоху, которая началась в 313 году, государство в лице императора начало принимать активное участие в делах Церкви, в том числе ограничивать права христианских еретиков и раскольников. К сожалению, силовые методы, применявшиеся императорами, зачастую противоречили евангельскому духу, и Церковь начинали использовать в достижении политических целей. Но то, что невозможно искоренить инакомыслие силой, понимал уже святой Константин, который в итоге проявил снисходительность и к раскольникам донатистам, и к еретикам арианам, вернув их из ссылки. Последующий отход от идеи веротерпимости и борьба с церковными разделениями были продиктованы не только политическими мотивами, но и глубокой убежденностью в истинности Православия и стремлением видеть весь мир в христианском единомыслии. Об этом говорят письма того же святого Константина, обращенные к Арию и Александру Александрийскому до Никейского собора и к Арию, когда тот находился в ссылке после собора. Эти письма пропитаны подлинным духом христианской любви и жаждой христианского единства.

Благожелательное и покровительственное отношение к Церкви, засвидетельствованное в Миланском эдикте, а также симпатия к Церкви со стороны императорской власти впоследствии переросли в то, что христианство стало государственной религией. Церковь стала приобретать целый ряд прав и привилегий, которые, если быть справедливым, порой становились источником соблазна для клириков. Дав Церкви особые права и привилегии, императорская власть не оставляла попыток вмешательства в церковные дела. Но при всей близости Церкви и государства христианская религия, в отличие от древнего римского язычества, не превратилась в функцию государственной власти, сохранив свою автономию.

Эта автономия осознавалась уже первым христианским императором, автором Миланского эдикта. Когда донатисты обратились к императору с просьбой выступить судьей при рассмотрении их дела, святой Константин ответил: «Какое безумие требовать суда у человека, который сам ожидает суда Христова! На суд священников следует смотреть как на суд Самого Бога!»[18]. Такого же образа мысли придерживался этот император и после Никейского собора, когда писал в «Послании к епископам, не присутствовавшим на соборе»: «Все, что ни делается на святых соборах епископов, должно быть отнесено к воле Божией»[19]. И позднее, в конце IV века святитель Амвросий Медиоланский не позволил перейти границы Церкви даже тому императору, при котором христианство стало государственной религией – Феодосию Первому. В ответ на попытку императора вмешаться в церковные дела святитель Амвросий писал: «Что может быть почетнее для императора как не то, что его называют сыном Церкви? Но император в Церкви, а не выше Церкви»[20]. В истории взаимоотношений Церкви и православного государства первого тысячелетия не было идеальных периодов, возможно, не была идеальной и сама модель этих взаимоотношений, но именно эта модель, заданная Миланским эдиктом, была воспринята вместе с самим христианством и на Руси.

Миланский эдикт завершил эпоху открытых гонений на христианство. У христиан после этого почти не осталось возможности быть мучениками, быть подражателями смерти Иисуса Христа, пройти путем Христа – до несправедливой насильственной смерти. В этой связи в Церкви получило особое развитие аскетическое движение, которое мы называем монашеством. Уже основателем египетского отшельничества преподобным Антонием Великим монашество воспринималось

---

[18] Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого. С. 404.

[19] Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина / Евсевий Памфил. М., 1998. С. 112. (Книга 3. Глава 20).

[20] См.: Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 3: История Церкви в период Вселенских соборов. С. 76.

как аналог мученичества, как добровольное мученичество. Святитель Афанасий Великий так пишет в «Житии преподобного Антония»: «Ему /преподобному Антонию/ желательно было стать мучеником. И сам он, казалось, печалился о том, что не сподобился мученичества. /…/ А когда гонение уже прекратилось, /…/ тогда Антоний оставил Александрию и уединился в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей и подвизался в подвигах веры»[21]. Таким образом, в определенной мере развитие монашества также можно считать одним из следствий Миланского эдикта.

После 313 года Церковь столкнулась с обстоятельствами, с которыми ей прежде не приходилось иметь дело. Церковь никогда не имела такого покровительства, которое ей стало оказывать государство. Перед Церковью и епископами благоговели императоры, некоторые из которых все еще носили языческий титул верховного жреца. Но теперь за отказ участвовать в императорском культе не казнили, более того, сам император склонял главу перед Христом. В сознании некоторых христиан появился соблазн увидеть в этой необыкновенной перемене наступление Христова царства на земле. В плену этого соблазна оказался и знаменитый первый церковный историк, Евсевий Кесарийский[22]. Средство против этого соблазна родилось в недрах самой Церкви, когда лучшие из христиан побежали из мнимого Небесного царства на земле в пустыню. Самые искренние последователи Христа не смогли реализовать христианский идеал в условиях христианского государства. На фоне внешнего торжества Церкви, строительства больших храмов, на фоне всех привилегий, которые получала Церковь, они служили тихим напоминанием о том, что подлинное христианство созидается внутри человека, в его душе, а успех

---

[21] Святитель Афанасий Великий. Творения / святитель Афанасий Великий. М., 1994. Т. 3. С. 217.

[22] См.: Акимов, В. В. Трансформация раннехристианских эсхатологических воззрений в церковно-исторических сочинениях Евсевия Кесарийского / В. В. Акимов // Труды Минской Духовной Академии. № 3. Жировичи, 2005. С. 66-70.

христианства не определяется внешним расцветом. Монашество стало великим духовным плодом великого свершения 313 года.

Однако нельзя отрицать, что даже те внешние плоды, которые принес Миланский эдикт 313 года, не могут не восхищать взор. Политика покровительства дала импульс развитию всех видов церковного искусства. Тот невиданный расцвет церковной архитектуры, живописи, скульптуры, прикладного искусства, церковной поэзии, музыки, литературы, который стал возможен благодаря эдикту, до сих пор изумляет все цивилизованное человечество.

Ученые могут много спорить о самом Миланском эдикте, о том, где он был издан и кем, о степени его авторитетности в момент его опубликования, но бесспорно то, что он сыграл величайшую роль в истории человечества. Основываясь на уважении к человеку и его свободе, опираясь на представление о высоком достоинстве человека, эдикт прекратил почти трехсотлетний период жестоких гонений, он открыл путь самой широкой христианской миссии, вызвал расцвет христианской материальной и духовной культуры, укрепив в сознании многих людей и в общественном сознании важнейшие христианские идеалы, идеалы любви, добра и справедливости, все то, что лежит в основе современной европейской цивилизации.

Архиепископ Клаудио Гуджеротти
Апостольский нунций в Республике Беларусь

РОЛЬ ЭДИКТА КОНСТАНТИНА В ТЕОЛОГИИ ЗЕМНОГО ГРАДА

В этом докладе мы рассмотрим Миланский эдикт не с исторической точки зрения, а представим его теологическую интерпретацию, а если точнее, займёмся теологией истории. В этом смысле в отношения между религией и политической властью входит ряд божественных вмешательств, которые, согласно традиции, обращают исторические судьбы в пользу христианской веры: наиболее значительное из них это явление креста Константину, предварившее его победу над Максенцием,

что, как принято считать, и привело к появлению Миланского эдикта 313 года.

В неразрывной связи с этим аспектом, ключевым моментом в рассмотрении отношений между христианской верой и земным градом является дилемма, возникшая с прекращением преследований и мученичества христиан. Во-первых, речь идёт о христианском культе, который, выйдя из подполья, перестаёт быть мишенью для враждебных нападок, и становится знаком обращения власти ко Христу, что символически проявилось в строительстве новых храмов, зачастую возводимых на руинах тех, что были посвящены прежнему языческому культу. Здесь достаточно привести слова Евсевия Кесарийского, который в своей «Церковной истории» (*Historia Ecclesiastica*) вторит Лактанцию, автору «О смертях гонителей» (*De mortibus persecutorum*): «Божия радость была несказанная; каждое место, ещё недавно опустошённое нечестием тиранов, дышало дивным ликованием, словно оживая после длительной смертельной заразы; мы видели, как от основания поднимались церкви, возносясь на недосягаемую высоту в красоте большей, чем у церквей, разрушенных прежде. Между тем верховные правители издавали одно за другим постановления, расширявшие и укреплявшие великие дары Божии. Епископы лично получали от императора послания, почести, деньги» (X-2, 1–2).

У других авторов, в противовес ликованию Евсевия, мы встречаем более осторожную позицию по отношению к человеческой власти, как, например, в монашеской среде. Да будет мне позволено привести здесь обширную цитату из Илария Пиктавийского (315–367 гг.), в которой он призывает остерегаться обольщений земной власти. Контекст изложен в четвёртом разделе книги *Liber in Constantium imperatorem*[23]. Иларий как бы желает жить во времена Нерона и Деция: «Мы искренне и самоотверженно сражались бы с перебежчиками, мучителями, притеснителями, а Твои народы, осознав, что речь идёт о преследовании со стороны государства, последовали бы

[23] Иларий Пиктавийский. Liber in Constantium imperatorem (PL). – IV.

за нами как за своими вождями вплоть до мученичества»[24].

«Сейчас же мы сражаемся с преследователем, вводящим в заблуждение, врагом-обольстителем, антихристом Констанцием: он не наносит ударов в спину, а ласкает живот, не забирает у нас благ жизни, а обогащает смертью, не гонит нас через тюрьмы к свободе, а должностями при своём дворе обращает нас в рабство, не связывет наших бёдер, а овладевает сердцем, не срубает голову мечом, а убивает душу золотом, не угрожает принародным сожжением, а возжигает личную геенну. Не сражается, чтобы не быть побеждённым, а обольщает, чтобы властвовать, исповедует Христа, чтобы Его отвергнуть, способствует единству, чтобы разрушить мир, борется с ересями, чтобы поработить христиан, воздаёт почести священникам, чтобы не было больше епископов, возводит церкви, чтобы разрушить веру. Без конца превозносит Тебя на словах, устами, но всё это с тем, чтобы не верили в то, что Ты — Бог, как и Отец».

Нельзя забывать о свидетельстве монашеской жизни как радикально воспринятого крещения, а также как «бескровного мученичества», когда прекратилось преследование христиан. Более того, зачастую на христианскую империю, заменяющую собой языческое владычество, монахи смотрят с подозрительностью и недоверием как раз ради того, чтобы оградить свою духовную жизнь от искушения властью, даже и освящённой в христсианском понимании. Достаточно упомянуть апофегму № 31, приписываемую Антонию Великому: «Однажды авва Антоний получил письмо от императора Константина, который приглашал его в Константинополь. Он задумался, что ему делать. Наконец он спросил авву Павла, своего ученика: „Стоит поехать?“ Тот ответил: „Если поедешь, тебя будут звать Антоний, а если нет — авва Антоний“».

Особый аспект открывает духовность мученичества. *Acta Martyrum* и различные *Passiones* показывают присущее ей видение жизни и земного града, оспаривающее сакральные притязания государственной власти, которая стремится

[24] Там же, с. 47–48.

подменить собой Бога. Образец такого отношения повторится в будущих реформаторских движениях, как системных, так и схизматических, внутри той же самой Церкви. Этот же контекст имеют и ярко выраженные в литургии ссылки на радикальную и всецелую принадлежность Христу — единственному Господу.

Говоря о мучениках, надлежит вспомнить и тех святых, которые, хотя и не были замучены именно за своё подражание Христу, фактически повторили Его жертву и таким образом уподобились Ему: от святых Невинных Младенцев Вифлеемских до первых славянских святых — «страстотерпцев» Бориса и Глеба, убитых своим братом-узурпатором.

В общем, как объяснить этот недостаток связи, по крайней мере, очевидной, человеческого града с литургией? Полагаю, что причины этого можно было бы сформулировать следующим образом:

а). Преобладание эсхатологического подхода. Христианин, как свидетельствует Послание к Диогнету, отличается не своими обычаями или внешним видом, а тем, что является странником на пути к небесной отчизне, стремясь избегать зла и жить так, чтобы сохранить верность посланничеству, полученному от своего Господа. Таким образом, град человека неразрывно связан с его историей и внутренним миром: это место борьбы до тех пор, пока не явится полнота освобождения, завоёванного Христом, и где всё ещё приходится жить среди мук рождения, в вере и надежде. Но его неизменная цель — небесный град Иерусалим.

б). Град человека предстаёт перед нами в своей автономности, пусть и ограниченной, где христианин считается добрым гражданином, когда соблюдает законы общества, если они не противоречат тому, что возвещал Христос: верность законной власти — это тема, восходящая ещё к евангельской и апостольской проповеди, как итог того очевидного исключения из общины, будь то религиозной или гражданской, знаком чего является смерть её Основателя. Долг перед градом рассматривается как верность своим гражданским обязанностям и является частью этической картины, имеющей законническую тенденцию.

в). После преследований христианскую общину будут охватывать различные веяния в связи с её отношением ко граду человека. Хоть монахи и будут проявлять собственное желание держаться на расстоянии от государственной власти, но епископов вскоре станут избирать именно из числа монахов, а государственная структура распространится также и на церковную, что будет проявляться в одеяниях, обрядах, привилегиях и в самой терминологии. Императоры, как на Востоке, так и на Западе, примут на себя выраженную ответственность за Церковь и предложат считать себя *defensores imperii Christianorum* — защитниками христианской империи. Церкви же, всё более отождествляемые с народом, который к ним принадлежит, постепенно станут основной составляющей частью самого национального самосознания, и не преминут выражать свою поддержку монарху, которого Бог поставил во главе народа. За них будут молиться на литургии, будут благословлять их знамёна и войска. Тем не менее, правдой остаётся то, что среди такой слаженной симфонии всегда будут диссонансом раздаваться несогласные голоса, которые смогут даже довольно весомо влиять на жизнь Церкви. В то же время монарх, в свою очередь, окружит почестями Церковь и её руководителей, станет карающей рукой для несогласных с нею и будет её защищать взамен за её молитву. Любое другое развитие ситуации, которое, с одной стороны, напоминало бы об автономии сферы религии от государственной сферы, если не об их неизбежном противоборстве, или же вело бы к маргинализации факта религии, его сведению до частного выбора в пространстве, «ином» по отношению к общественной сфере человеческого града, — это явление относительно недавнее и не выходящее за пределы строго ограниченных территорий на нашей планете, хоть об этом не всегда в достаточной степени упоминается.

Во втором тысячелетии внимание к миру и к мирской жизни в христианской перспективе колоссально возросло по сравнению с первым тысячелетием. Это отчасти можно объяснить тем фактом, что христианство не только обрело полное гражданское признание, но на Западе, а, по меньшей мере, в разных регионах и в различные периоды также и на

Востоке, стало стандартом *imperium*, что не преминуло взять титул *christianum* как таковой, развивая подлинную концепцию отношений между религией и господствующей государственной властью, приходя к различным решениям, но в конце концов с одинаковым воодушевлением в различных частях христианского мира.

Кроме того, появилась также и литература (на мысль, просто ради примера, приходят несколько названий, таких, как «Город Солнца» Кампанеллы, «Утопия» Томаса Мора, и даже «Путешествия Гулливера» и другие произведения Джонатана Свифта, которые следует читать, конечно, не просто как плод бурной фантазии лишь с целью возбуждения детского интереса), которая не принимала существующей модели отношений между верой и политикой и которая, во имя всё тех же религиозных принципов, отвергала *regnum*, стремясь лишить его внешних атрибутов собственных притязаний на то, чтобы быть идеальной интерпретацией евангельского послания.

В заключение следует отметить, что отвержение христианином политического измерения привело бы к половинчатости жизни во Христе, рождённой в таинстве, а также к опасному разделению между внутренней жизнью Христа и Его космическим измерением: двух неотделимых друг от друга аспектов воплощения.

В то же время, любая абсолютизация какого-то политического выбора, а значит, и всякая политическая ангажированность лишила бы суть Евхаристии той эсхатологической устремлённости, которая присуща динамике таинства, и, нивелируя интегрирующую силу Христова Тела в целом Христе, стала бы не просто идолопоклонством, а разрушением бытия во Христе, и следовательно, уничтожением самой человеческой природы, которая лишилась бы динамизма, всегда направленного вовне её самой.

Стоян Евтич
Чрезвычайный и Полномочный Посол Республики Сербия в Республике Беларусь

ЮБИЛЕЙ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СЕРБСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Миланский эдикт, 1700-летие которого отмечается в 2013 году, является одним из важнейших событий в истории Европы.

На территории современной Сербии находится город Ниш, в котором – в бытность его в составе Римской империи – родился император Константин, имеющий непосредственное отношение к появлению Миланского эдикта, который во многом определил ход развития европейской цивилизации.

В Республике Сербия празднование исторического юбилея этого значимого документа проходит почти весь год. Кроме города Ниш, праздничные мероприятия происходят на территории и других бывших римских городов, так как на территории современной Сербии родились 17 римских императоров.

Организационный комитет празднования этого славного юбилея возглавляют Президент Республики Сербия Томислав Николич и Его Святейшество Патриарх сербский Ириней. В Организационный комитет также вошли многие культурные и общественные деятели, а также Архиепископ римско-католической церкви в Белграде – Его Преосвященство Станислав Хочевар.

Правительство Республики Сербия и Организационный комитет приняли Программу, которая предполагала проведение десяти крупных мероприятий, посвященных 1700-летнему юбилею Миланского эдикта:

1. Празднование началось 17 января в городе Ниш праздничным концертом духовной музыки в исполнении хора Сретенского монастыря из Российской Федерации. Открывая год Миланского эдикта, выступили Президент Республики Сербия Томислав Николич и Его Святейшество Патриарх

сербский Ириней. Хозяином вечера был Посол Российской Федерации в Белграде.

2. 27 февраля 2013 года состоялась премьера спектакля «Константин» в исполнении Народного театра города Ниш. Спектакль поставлен в сотрудничестве с Народным театром Белграда по сценарию Деяна Стоильковича. Режиссер – Юг Радивоевич. В качестве гостей приглашены известнейшие сербские артисты. Хозяином вечера был Министр культуры и информирования республики Сербия.

3. 4 марта 2013 года имела место Белградская премьера спектакля «Константин» по сценарию Деяна Стоильковича в постановке Юга Радивоевича. В торжестве приняли участие Президент Республики Сербия Томислав Николич, Премьер-министр Республики Сербия, Его Святейшество Патриарх сербский Ириней, дипломатический корпус.

4. 18 мая 2013 года откроется выставка «Константин и его эпоха», которая организована Народным музеем в Белграде. Место проведения – археологические раскопки Виминациум, Римская вилла. Будет представлено 128 уникальных артефактов IV века нашей эры. Выставку откроет Президент Республики Сербия Томислав Николич; будет присутствовать Премьер-министр Республики Сербия.

5. В тот же день, 18 мая 2013 года, состоится опера «Аида» Джузеппе Верди в исполнении коллектива Белградской оперы. Место проведения – Виминациум, на Римской арене. Ожидается участие мировых оперных звезд. Будут присутствовать Президент Республики Сербия Томислав Николич, Премьер-министр Республики Сербия, дипломатический корпус.

6. 3 июня 2013 года состоится концерт неоклассической музыки «Константинус Магнус» в исполнении музыкального коллектива Александра Сани Илича – мультимедийный спектакль с участием оркестра и хора Белградской оперы, белградского балета и исполнителей этнического вокального фольклора; с использованием традиционных балканских музыкальных инструментов, 3D- изображений и фейерверка. Место проведения – Нишская крепость. Будут присутствовать Президент Республики Сербия Томислав Николич, Премьер-министр Республики Сербия, руководство города Ниш,

дипломатический корпус. Хозяином концерта будет Министр культуры и туризма Республики Турция.

7. 15 июня 2013 года состоится концерт Белградского филармонического оркестра под руководством дирижера Мухе Танга. Будет исполнена 9-я симфония Бетховена. Место проведения – Нишская крепость. Предполагается присутствие Президента Республики Сербия Томислава Николича, Премьер-министра Республики Сербия, дипломатического корпуса.

8. 28 июня 2013 года в исполнении коллектива Белградского оперного театра и при участии звезд мировой оперной сцены будет дана опера «Трубадур» Джузеппе Верди. Будут присутствовать Президент Республики Сербия Томислав Николич, Премьер-министра Республики Сербия, дипломатический корпус. Хозяин вечера – Посол Итальянской Республики в Белграде

9. 14 сентября 2013 года состоится концерт византийской музыки Слободана Тркульи «Музыка города Константина». Место проведения – Нишская крепость. Будут присутствовать Президент Республики Сербия Томислав Николич, Премьер-министр Республики Сербия, дипломатический корпус.

10. Последнее, заключительное, торжество запланировано на 8 октября, оно состоится в столице Республики Сербия – Белграде. Наряду с многочисленными гостями и сановниками их Православного мира, ожидается прибытие на это торжество и посланники Ватикана.

Посольство Республики Сербия предложило Министерство культуры Республики Беларусь, чтобы один спектакль из Программы празднования 1700-летия юбилея Миланского эдикта (музыкальный мультимедийный спектакль под названием «Константинус Магнус»), который будет исполнен в Сербии, Италии (в городе Триесте), Турции (в городе Измире), а также в Мексике, был показан и в Беларуси – с участием симфонического оркестра, хора и оперных певцов из Вашей страны.

Это стало бы исключительным вкладом двух наших стран в празднование великого исторического события – 1700-летия Миланского эдикта.

В.А.Федосик
доктор исторических наук, профессор
заведующий кафедрой древнего мира и средних веков
Белорусского государственного университета

МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ И ХРИСТИАНСТВО В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В IV ВЕКЕ

IV век был веком кардинальных перемен в положении христианства в Римской империи – мировой державе, равной которой до тех времен не было в истории человечества. Начался он с самого масштабного и жестокого гонения на христиан, прозванным «великим», а в последнем его десятилетии законами императора Феодосия I язычество было фактически запрещено, и отныне единственной официальной религией империи стало христианство. Ключевое событие этого переломного столетия – Миланский эдикт 313 г. Кажется поразительным то, что великое гонение началось в 303 г., репрессии против христиан набирали оборот, но всего через несколько лет они были прекращены и, более того, почти тотчас христиане получили свободу своего исповедания в империи. Неудивительно, что такая кардинальная перемена породила среди исследователей термин «Константинова революция», впрочем, сразу же вызвавший полемику[25]. Дискуссия вокруг этого термина представляется спором, скорее, терминологического порядка, главное, чтобы она не создавала иллюзию, что сразу после Миланского эдикта с язычеством в Римской империи было покончено. Величайшая роль Константина в судьбах христианства неоспорима, христианство

[25] Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxford, 1948. P. V; Dawson C. Formowanie się chreścijaństwa. Warszawa, 1969. S. 109–110; Frend W.H.C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford, 1965. P. IX; MacMullen R. Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400). New Haven, 1984. P. 44; Markus R.A. Christianity in the Roman World. London, 1974. P. 87; Mattingly H. Roman Imperial Civilization. London, 1959. P. 244; Parker T.M. Christianity and the State in the Light of History. London, 1955. P. 43.

он начал впитывать с молоком своей матери Елены, однако цезарю, сыну августа, императору, августу (такова хронология его официальных титулов) Константину еще до того, как встретиться в Милане с августом Лициниeм, довелось пережить жестокую борьбу за власть, место в которой после официально запланированного отречения августов Диоклетиана и Максимиана в 305 г. ему отведено не было. Свое единовластие Константин установил лишь в 324 г., победив своего последнего соперника – того же Лициния.

Историки-антиковеды выделяют Константина не только, как человека, чья деятельность сыграла важнейшую роль в становлении христианства как религии мировой, а и как правителя-реформатора, сумевшего сохранить единство и благополучие Римской империи после десятилетий т. наз. «кризиса III века», поставившего под угрозу само существование Римской державы. Обычно в этой реформаторской деятельности имя Константина соединяется с именем Диоклетиана, чьими эдиктами и было развязано «великое гонение» (или гонение Диоклетиана) на христиан. Многие реформы Константина (административная, военная, налоговая и др.) считаются продолжением или развитием реформ Диоклетиана, а их обоих характеризуют как создателей системы домината в Римской империи (обычно: Диоклетиан – основатель, Константин – оформитель)[26]. Разумеется, при этом подчеркивается совершенно отличный характер законодательной деятельности Диоклетиана и Константина в отношении христианства.

Доминат по своей сути являлся открытой формой монархического правления императора. «Dominus», – это

---

[26] Джонс А.Х. Гибель античного мира. Ростов-на-Дону, 1997. С. 43–74; История древнего Рима. М., 2001. С. 324–331; Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. Смоленск, 2002. С. 114–119; Корсунский А.Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств. М., 1984. С. 9–18; Федосик В.А. Церковь и государство. Мн., 1988. С. 174–175; Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. Grand Rapids, 1993. P. 39.

ставшее нормой обращение к императору-монарху, которое категорически отвергал еще Октавиан Август и с давних пор употреблявшееся в Риме только в обращениях рабов к их хозяевам, выражало не только изменение формы правления, а и свершившиеся глубокие перемены в отношениях между людьми в Римской империи. Такое обращение к гражданину римской цивитас служило своего маркером, что обращающийся – это не гражданин, а раб или варвар (перс, египтянин, скиф и т.д.), не представляющий иных отношений в обществе людей, кроме привычных ему господства – подчинения. В римском государстве граждане постепенно превращались в подданных императоров в условиях политической и социальной системы принципата, созданной еще Октавианом Августом. При принципате перестали созываться народные собрания, римские граждане лишились права принимать законы и избирать представителей власти. Выборы и принятие законов происходили в сенате, где право первого голоса было у императора-принцепса. Наряду с выборными консулами, преторами, эдилами и т.д. появились и императорские чиновники, никем не избиравшиеся. Провинции были разделены на сенатские и императорские (к последним относилась и Иудея). Появилась особая казна императора – фиск. Это была монархическая форма правления, с использованием республиканских учреждений. Она была довольно эффективной почти до середины III в., особенно в «золотом» II веке, когда императоры успешно сотрудничали с сенатом и перешли во внешней политике к сохранению завоеванного.

Но в середине III в. империя подверглась небывалому натиску извне. Франки, например, вторгались тогда не только в галльские, но и в испанские провинции, алеманны опустошали Северную Италию и Галлию, огнем и мечом прошли по побережью Малой Азии готы (это они уничтожили второй храм Артемиды Эфесской), другая их часть перешла через дунайские рубежи, а на востоке вместо развалившейся Парфии у Рима появился намного более грозный соперник – Сасанидский

Иран[27]. В боях с готами гибнет император Деций – первый император, погибший от рук варваров, он же и инициатор первого общеимперского (т.е. в масштабах всех империи) гонения на христиан. Через несколько лет инициатор второго общеимперского гонения на христиан Валериан становится первым римским императором, попавшим в плен к варварам-иранцам. В этих условиях от неспособного дать защиту Рима отделялись огромные территории запада (Галльская империя), востока (держава Одената и Зенобии). Императорский престол стал игрушкой в борьбе военачальников, преторианцев, знати. Рушились основы официальной идеологии принципата: Рим – владыка мира и непобедим, ибо его ведут по пути побед боги; правление каждого императора – “золотой век”; Рим и его императоры обеспечивают всему населению державы мир и безопасность. Кто мог всерьез во все это верить, когда все вокруг рушилось и, казалось, что вот-вот и Рим окончательно рухнет? А ведь еще в начальные десятилетия принципата апостолПавел предупреждал в одном из своих посланий: “Ибо, когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба” (1 Фес. 5,3). Империи с огромным трудом удалось выстоять, благо не было еще и гуннов за спиной варваров-разорителей, и тем было куда возвращаться из своих походов.

Восстановить империю смог еще Аврелиан, но он тут же был убит. И задачей подлинного восстановителя Диоклетиана и его продолжателя Константина было не просто территориальное воссоединение империи, а создание такого государственного механизма, который позволил бы ей устоять при новых вызовах. На это и была расчитана система домината. Диоклетиан навсегда отбросил республиканскую ширму, сенат стал городским советом Рима, а высшие государственные дела вершились при дворе императора. Император управлял государством, опираясь на армию и огромный штат императорских чиновников, выстраиваемый по вертикальным связям (а не горизонтальным как республиканские

[27] Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. New Jersey, 1975. P. 58–60; Федосик В.А. Церковь и государство. С. 134–136.

магистратуры). Империя получила новое административное деление, была выстроена четкая налоговая система, вводился рекрутский набор в армию (что привело и к увеличению в ее рядах христиан).

Новая система требовала от императорской власти и новой религиозной политики, ибо бурные события III века подорвали веру в постулаты официальной римской идеологии, основанной на римской языческой религии. Само римское язычество (может быть, точнее будет – "греко-римское") выросло и крепко вросло своими корнями в полисную структуру общества. Ведь даже большинство жреческих должностей у греков и римлян были выборными (например, для Юлия Цезаря своего рода "трамплином" в высшие сферы политической борьбы в Риме стала победа на выборах на должность великого понтифика). Попытка создать при принципате некую иерархическую структуру жрецов культа императора имела ту же полисную (пусть и квазиполисную) основу: фламинами или архиереями провинций могли стать лишь те, кто прошел всю "лестницу" (снизу доверху) муниципальных должностей, тот же принцип действовал и в отношении жрецов отдельных городов[28]. При принципате дивинация умершего императора производилась решением сената (и, например, Калигула, Нерон ее не получили), а при доминате сенат уже был лишен прежней роли в государстве. Должность же великого понтифика еще при принципате стала частью властных полномочий императора. Язычество было во всех смыслах этих слов государственной религией Римской империи. Неограниченная власть императора-доминуса требовала соответствующего обоснования. Важнейшим нововведением Диоклетиана в этой сфере явился новый принцип обожествления императора и всего его рода. Он берет имя-титул Иовий (т.е., происходящий от самого Юпитера), а своему соправителю Максимиану дает имя

---

[28] Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии // Культура древнего Рима. Т. II. М., 1989. С. 182; Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 198; Kotula T. Kryzys III wieku a kult cesarski // Kryzysy państwa Rzymskiego: republica i cesarstwo. Wrocław, 1995. S. 148.

Геркулий как происходящему от героя, а не бога.

Кто бы ни был инициатором великого гонения (сам Диоклетиан либо его цезарь Галерий), содержание четырех антихристианских эдиктов 303 – 304 гг. показывает, что три из них по сути повторяли прежние эдикты Валериана и Деция. Это эдикты об аресте христианских клириков и принуждении их к жертвам римским богам, об амнистии к тем арестованным, кто все же принесет жертву, а также о всеобщем жертвоприношении всеми жителями империи (в отличие от эдикта Деция этот четвертый эдикт имел изначально антихристианский смысл, ибо давно было хорошо известно, кто отказывается приносить жертвы идолам). Но первый эдикт не имел аналогов и был самым жестоким, требуя разрушения церковных зданий, сожжение священных книг, изгнание христиан с административных постов. Следует отметить, что прологом к гонению послужила “чистка” армии и дворцовой гвардии от христиан, отказывавшихся приносить жертвы языческим богам[29]. Использование всех предыдущих антихристианских императорских эдиктов свидетельствует о тщательной подготовке великого гонения, которое отнюдь не было результатом какого-то спонтанного импульса отдельной личности. Христианство явно представлялось несоответствующим основам нового режима в империи как несовместимое с государственным язычеством.

Гонение охватило почти все провинции империи, кроме ряда западных, подвластных цезарю Констанцию Хлору, отцу Константина. Погибли многие и многие тысячи христиан, по свидетельству Евсевия, особенно много было убитых в североафриканских провинциях, Палестине. Пассионы и акты мучеников дают сведения по дунайским, малоазийским провинциям, Македонии, Сирии, Сицилии и т.д. Это была кровавая волна репрессий, когда, по свидетельствам очевидцев, уничтожались целые поселения вместе с жителями-христианами. Христиане составляли тогда примерно 10% населения империи, причем, наиболее христианизированы были

---

[29] См.: Euseb., Hist. Eccl., VIII, 1, 2, 6; Euseb., Mart. Palest., praefat., 3; Lactan., De mor. pers., 10, 13

малоазийские и североафриканские провинции, Сирия, Греция, центр и юг Италии, но, в основном, восточные регионы империи[30], которые и пострадали более всего от гонения. В Британии же, подконтрольной Констанцию Хлору, известен только один мученик – св. Альбан, правда, подлинность этого мученичества подвергается сомнению, ибо предание о нем восходит к средневековью[31]. Наиболее интенсивная фаза гонения пришлась на 303 – 305 гг., ибо затем отречение Диоклетиана и Максимиана и передача власти своим преемникам привели не к стабилизации, а к ожесточенным войнам за власть. Сражались пять (а одно время и шесть) претендентов, вступая в союзы, оказывавшиеся кратковременными. Разумеется, симпатии христиан были на стороне тех, кто не исполнял антихристианские эдикты Диоклетиана, – Констанция Хлора (вскоре скончавшегося) и его сына Константина. А христиан было много именно в тех провинциях, где властвовали противники Константина. Ошеломляющее возвращение гражданских войн, с которыми, казалось, было покончено (даже в преамбуле эдикта Диоклетиана о ценах снова говорилось об установлении мира и безопасности), кровавые и массовые репрессии против христиан, «виновных» только из-за своей веры, но отнюдь не участвовавших в борьбе за власть и мятежах, – все это накалило ситуацию до крайности. И подобно тому, как в апогей кризиса III века император Галлиен (наследник попавшего в плен к варварам Валериана), вынужденный искать компромиссы для удержания власти и сохранения государства и гасить ненужные очаги конфликтов, отменил антихристианские эдикты, так и

---

[30] Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. С. 113; Goodenough E.R. The Church in the Roman Empire. New York, 1931. P. 41; Harnack A. The Expansion of Christianity in the First Three Centuries. New York, 1972. P. 456 – 464; Keller J. Wczesny Kościół i jego organizacja // Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa. Warszawa, 1969. S. 167; Kłoczowski J. Wspólnoty chrześcijańskie. Kraków, 1964. S. 24.

[31] Harnack A. The Expansion of Christianity in the First Three Centuries. P. 410.

старший август Галерий 30 апреля 311 г. издал эдикт о прекращении репрессий против христиан.

Этот эдикт вызвал множество различных оценок исследователей, но, на мой взгляд, следует избегать крайностей в его оценке. Например, называть «революционным» (как А. Альфёльди), провозглашать его «первостепенное значение» для судеб христианства (как Б. Кумор) либо заявлять, что эдикт Галерия дал условную свободу одной религии (т.е., христианству), а Миланский – безусловную свободу всем религиям (как Б. Дж. Кидд)[32]. Не следует и сводить смысл эдикта Галерия к выяснению, в пользу какого из преемников он был издан умирающим правителем, чтобы свести борьбу за власть в империи к розыгрышу так называемой «христианской карты». В эдикте говорилось о причинах гонения: христиане перестали следовать «древним обычаям», стали создавать собственные законы и общества в разных местах империи, и следовало вернуть их к «установлениям предков»[33]. Далее констатировалась безуспешность репрессий и их негативный результат: многие подверглись смертельной опасности, много погибших, а многие не поклоняются вообще никаким божествам. В эдикте даровалось императорское «прощение» христианам в виде разрешения им оставаться христианами, проводить свои собрания и строить для этого дома. Но при этом эдикт обязывал христиан «молиться своему Богу о благоденствии нашем, всего государства и своем собственном». О возвращении же христианам конфискованного имущества в эдикте не говорилось ничего, в отличие, кстати, от эдикта Галлиена от 260 г.

После смерти Галерия в Римской империи оставались четыре правителя. Наибольшие территории (восточные провинции) контролировал Максимин Даза, дунайские провинции – Лициний, Италию и североафриканские провинции – Максенций, а Константин – Галлию с Британией. Но это уже

---

[32] Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. P. 9; Kumor B. Historia Kościóła. Cz. 1. Lublin, 1973. S. 62; Kidd B.J. A History of the Church to A. D. 461. V.1. Oxford, 1922. p. 529.

[33] См. Euseb., Hist. Eccl., VIII, 17; Lactan., De mor. pers., 34.

не была система тетрархии, созданная Диоклетианом, ее фактически отменил еще Галерий, признав равные титулы правителей («императоры») взамен иерархии «августы – цезари»[34]. В борьбе за власть заключили между собой союзы Константин с Лицинием и Максенций с Максимином Дазой. В 311 г. разгорелась война между Константином и Максенцием, жаждавшим мести за разгром Константином его отца Максимиана, попытавшегося вернуться во власть после отречения. В решающей битве у Рима 28 октября 312 г. Максенций погиб на построенном им же мосту-ловушке неподалеку от Мульвиевого моста через Тибр. Победивший Константин стал владыкой всей западной части империи. По сообщению Лактанция, «Константин ближе к зиме удалился в Медиолан. Туда же прибыл и Лициний, чтобы встретить жену»[35]. Союз двух императоров должен был укрепиться женитьбой Лициния на сестре Константина Констанции. Встреча двух императоров в Милане состоялась зимой 313 г., вероятно, в феврале[36]. Воспользовавшись отъездом Лициния, Максимин Даза взял Византий и двинулся далее во владения соперника. Лициний с промедлением выступил с небольшой армией, но в решающем бою весной 313 г. разгромил Максимина и вторгся в его владения[37].

В Никомедии, столице Максимина, по сообщению Лактанция, Лициний 13 июня 313 г. («в июньские иды, в третье консульство свое и Константина») приказал обнародовать «litteras» о восстановлении церкви. Многозначный латинский термин litterae, использованный Лактанцием, можно перевести как «распоряжения», «послания», даже «эдикты». В соответствующем месте греческого текста Евсевия (с его переводом документа с латинского)[38] термин не менее

---

[34] Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. С. 133.
[35] См. De mor. pers., 45
[36] Baus K. The Great Church of Early Christian Times (ca 180 – 324 c. e.) // The Early Church. The Abridgement of History of the Church. V. 1. New York, 1993. P. 153.
[37] См.: Lactan., De mor. pers., 45 – 48
[38] См.: Euseb., Hist. Eccl., X, 5.

неопределенный – διάταξις («распоряжение», «приказание» и т.п.)[39]. А в этих документах излагается сущность новой религиозной политики, выработанной на встрече Константина и Лициния в Милане. И нет их определения именно как эдикта, как это, например, точно терминологически обозначено Лактанцием относительно эдикта Галерия 311 г. В значительной степени эта терминологическая неопределенность главных источников (т.е., трудов Лактанция и Евсевия) является причиной дискуссии о самом существовании Миланского эдикта. К этому следует добавить и неизбежную неопределенность в эволюции административной документации в период замены тетрархии еще не сложившейся новой формой правления. Основной смысл дискуссии сводится к выяснению того, являются ли тексты императорских постановлений, приводимых Евсевием и Лактанцием, копиями Миланского эдикта или же рескриптов Константина и Лициния (или только Лициния), причем для советской атеистической литературы было характерно горячее желание приписать авторство этих документов только Лицинию, но никак не Константину[40]. Из текста Лактанция[41] следует, что приводимое им распоряжение Лициния (но от имени Константина и Лициния) было оглашено не сразу после встречи императоров в Милане, а уже после разгрома Максимина Дазы с тем, чтобы распространить уже

---

[39] Латинский и греческий тексты Лактанция и Евсевия см.: http://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml;http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0640%3Abook%3D10%3Achapter%3D5%3Asection%3D1

[40] Голубцова Н.И. У истоков христианской церкви. М., 1967. С. 38 – 39; Ранович А.Б. О раннем христианстве. М., 1959. С. 445, 447; Baus K. The Great Church of Early Christian Times (ca 180 – 324 c. e.). P. 153 – 154; Elliott-Binns L.E. The Beginnings of the Western Christendom. Greenwich, 1957. P. 390; Franzen A. Kleine Kirchengescichte. Freiburg, 1975. S. 66; Frend W.H.C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 518, 535; Jonson P.A. A History of Christianity. London. 1976. P. 67; Keller J. Wczesny Kościół i jego organizacja. S. 169; Walker W. A History of the Christian Church. New Jork, 1970. P.101.

[41] См. De mor. pers., 48.

действовавшие на западе империи нормы новой религиозной политики на восточные провинции. У Евсевия нет такой четкой хронологической привязки к его переводу распоряжения Константина и Лициния[42], но зато ранее, описав победу Константина над Лицинием, Евсевий говорит об издании Константином и Лицинием закона «для христиан совершенно превосходного»[43], который был послан и Максимину, еще правившему на востоке. Так что, Миланский эдикт, несомненно, существовал. Тексты Евсевия и Лактанция почти одинаковы (с учетом перевода Евсевия), в обоих повествуется вначале о встрече Константина и Лициния в Милане, а изложенные основы и меры новой религиозной политики представлены как результат их соглашения. То есть, в любом случае в текстах Евсевия и Лактанция содержится изложение императорами своей новой религиозной политики, сформулированной в Миланском эдикте.

Прежде всего, там провозглашается свобода любого вероисповедания, причем, в обоих тестах это подчеркивается дважды. Так, у Евсевия: «Мы издали повеление как всем другим, так и христианам хранить свою веру и свое богопочитание». У Лактанция: «мы даруем и христианам, и всем прочим возможность свободно следовать той религии, какую кто пожелает, с тем, чтобы божественность, какая б то ни была на небесном престоле, могла бы пребывать в благосклонности и милости к нам и всем тем, кто находится под нашей властью». В отличие от эдикта Галерия здесь нет никаких слов о «прощении» христиан, нет требования к ним молиться за благополучие императоров, предостережения ничего не предпринимать против порядка. В Миланском эдикте особенно подчеркивалась свобода исповедания христианства: «никому не запрещается свободно избирать и соблюдать христианскую веру и каждому даруется свобода обратить свою мысль к той вере, которая, по его мнению, ему подходит»[44]. Отменялись все прежние антихристианские императорские постановления, и что

---

[42] См.:Hist. Eccl., X, 5.
[43] См.: Hist. Eccl., IX, 9.
[44] См.: Euseb., Hist. Eccl., X, 5.

чрезвычайно важно (в отличие от того же эдикта Галерия 311 г.) гарантировалось безвозмездное возвращение христианам конфискованных у них мест для отправления культа независимо от того оказались ли они в распоряжении казны либо в собственности частных лиц.

Победа Лициния над Максимином привела к распространению мер Миланского эдикта на всю империю. Однако в ходе вспыхнувшего затем конфликта между Константином и Лицинием последний прибег к антихристианским мерам, в частности, провел чистку придворных и армии от христиан, закрывал и уничтожал церкви[45]. В 324 г. Лициний был разгромлен Константином. Последний гонитель христиан в Римской империи лишился жизни, а Константин установил единовластие.

Миланский эдикт принес христианству свободу исповедания, но римское язычество отнюдь не утратило своего государственного статуса. Достаточно указать, что все императоры до 383 г. (в том числе, и Константин и другие правители-христиане) являлись великими понтификами, и только Грациан отказался от этого. Эту дату (383 г.) и следует считать временем утраты язычеством своего государственного статуса в Римской империи[46]. Обретенная свобода исповедания христианством еще не означала уравнивания его в правах с римским язычеством. Государственный статус язычества давал массу привилегий жречеству, храмам, культу. Новая религиозная политика была направлена на установление религиозного мира в империи после бурных потрясений, но заслуга Константина в том, что он приступил к уравниванию в правах христианства с язычеством. Его усилиями были созданы основы для конкуренции язычества и христианства в равных условиях, и всего через несколько десятилетий христианство взяло верх над своим соперником. При этом победа христианству отнюдь не была гарантирована императорской властью, ибо хотя после Константина все императоры вступали

---

[45] См.: Euseb., Hist. Eccl., X, 8.

[46] Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. С. 191 -- 192.

на престол христианами, религиозная политика многих из них была противоречивой либо просто несостоятельной, а то и проязыческой. Людей привлекала сама христианская вера, христианизация Римской империи в IV в. не имела ничего общего с христианизацией варваров в Раннем средневековье, когда крещение принимал король, а затем новая вера насаждалась сверху. Римская империя представляло собой совсем иное общество, сложную структуру социума со своими глубокими культурными традициями. Одна только катастрофа под Адрианополем в 378 г., когда отчаявшиеся готы, спасавшиеся от гуннов, наголову разгромили римскую армию, окончательно похоронила во многих умах остатки веры в то, что отеческие боги Рима вели и ведут его по пути побед и владычества над миром.

Константин предоставил христианским храмам право убежища (им обладали языческие храмы), христианские клирики получили те же иммунитеты, что и языческие жрецы, разрешил делать завещания в пользу церкви, освободил от налогов церковные здания, церкви и духовенство получили часть сбора с податной земли каждого города и т.д.[47] Это были меры, уравнивавшие в правах христианскую церковь с языческими структурами. После 320 г., как отмечают исследователи, Константин стал более энергично поддерживать церковь и установил ряд ограничений для языческих практик[48]. Воскресенье было объявлено праздничным днем, были запрещены гадания и обращения к оракулам (что, в общем-то, вписывалось в борьбу с суевериями), отменялись обязательные

---

[47] Там же. С. 149-150; Kumor B. Historia Kościóła. Cz. 1. S. 131; Walker W. A History of the Christian Church. P. 105.

[48] Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. P. 30, 82 – 85.

[48] Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. С. 159 – 160; Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. P. 83 – 85.

жертвоприношения чиновников перед началом службы и т.д.[49] Благодаря Константину и его матери Елене христиане получили свои святыни в Палестине, да и сам Иерусалим вновь обрел свое исконное имя (после Элии Капитолины).

Из последующих императоров IV в. наиболее непоследовательной и в результате несостоятельной была религиозная политика непосредственного преемника Константина Констанция II (337 – 361 гг.), который своими эдиктами запретил язычество, введя даже смертную казнь за жертвоприношения. Однако совершение им же самим языческих обрядов в качестве великого понтифика во время визита в Рим начисто перечеркивало жесткий тон его эдиктов. А его поддержка арианства и расправы с ортодоксальным епископатом, вмешательство в дела клира нанесли серьезный ущерб единству церкви[50]. Итогом стала попытка реставрации язычества Юлианом II (361 – 363). После него императоры Иовиан и Валентиниан I, отменив меры против христиан, придерживались политики равновесия, невмешательства во внутрицерковные дела. Например, отняв у языческих храмов имущество, отданное им Юлианом, Валентиниан отдал его в казну, а не церкви, он же ограничил право убежища церквей, ввел налоги на торговлю клириков[51]. Перелом произошел после Адрианопольской катастрофы, когда после некоторых колебаний император Грациан отказался от должности великого понтифика, а назначенный им августом на востоке Феодосий I своим эдиктом в 380 г. разрешил исповедание только ортодоксального христианства и, издав затем ряд эдиктов в 392 г., окончательно поставил вне закона язычество во всех его

---

[49] Казаков М.М. Христианизация Римской империи в IV веке. С. 159 – 160; Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. P. 83 – 85.

[50] Ивонин Ю.Е., Казаков М.М., Керов В.Л., Курбатов Г.Л., Федосик В.А. Очерки истории христианской церкви в Европе. Смоленск, 1999. С. 30 – 31; Kumor B. Historia Kościoła. Cz. 1. S. 135.

[51] Ивонин Ю.Е., Казаков М.М., Керов В.Л., Курбатов Г.Л., Федосик В.А. Очерки истории христианской церкви в Европе. С. 34.

проявлениях и ереси в христианстве. Подчинив себе и западную часть Римской империи в 394 г., он распространил и на нее действие изданных им законов. Эти даты и следует считать утверждением христианства в качестве единственной официальной религии Римской империи. Термин «государственная религия» в применении к новому статусу христианства в данном случае выглядит неточным из-за многовекового языческого понимания такого статуса религии в Риме, а император никогда не играл в христианстве роль, подобную великому понтифику в римском язычестве, равно как и духовенство формировалось совсем по-иному, чем жречество. После смерти Феодосия I Римская империя в 395 г. окончательно разделилась на Западную и Восточную. Западная через несколько десятилетий погибла под натиском варваров, многие из которых были арианами, и судьбы христианства там были сложными. Восточная же просуществовала еще тысячелетие, просто надо не забывать, что Византия – это не некое новое государство средневековья, а восточная часть христианской Римской империи.

Протоиерей Владимир Башкиров
доктор богословия,
заведующий кафедрой богословия
ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,
профессор Минской Духовной Академии

МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ: ХРИСТИАНСТВО И ПРОБЛЕМА РАБСТВА

«Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный, равно и призванный свободным есть раб Христов»

[1 Кор. 7, 22]

1.1. Миланским эдиктом 313 г. заканчивается история христианства в качестве недозволенной религии *(religio illicita)*

и трагический период трехсотлетнего гонения на христиан[52]. Евсевий Памфил, еп. Кесарийский (+ок. 340) с восторгом восклицал в своей «Церковной Истории»: «Константин и с ним Лициний, еще не впавший в безумие, впоследствии им овладевшее, почитая Бога дарователем всех ниспосланных им благ, единодушно издали закон, для христиан совершенно превосходнейший»[53]. Эдикт, как известно, представлял собой рескрипт или руководство к действию для чиновников в провинциях. Он гарантировал христианам полную свободу *(liberam potestatem)* следовать своей религии, предписывал возвращение конфискованных во времена гонений зданий и земельных владений христианскому обществу *(corpus christianorum)*, в лице христианских общин, которые становились, таким образом, институтом общественного права. Прекращалась многовековая связь римской империи исключительно с языческим культом, наступала новая эра религиозной политики государства[54].

Начиная с Константина Великого(+337), христианская Церковь постепенно получает право приобретать имущество, освобождается от податей, повинностей (*munera personalia*) и имущественных обязанностей (*munera patrimoniorum*), так называемый иммунитет от личных обязанностей. Ей даруются льготы для клириков при занятии торговлей, судебные привилегии, право ходатайства и убежища. В 321 г. выходит эдикт, подписанный самим Константином, о соблюдении святости воскресного дня. Церкви добивается для себя позволения отпускать рабов, причем раб, освобожденный перед епископом посредством объявления в храме *(manumission in*

---

[52] См.: О гонениях на христиан см. подробнее: Болотов В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 44-169 // Лебедев А. Эпоха гонений на христиан. М. 1994. -498 С. // Павлович А. Христианская Церковь в Римской империи в первые два века. К вопросу о гонениях на христиан. С П б., 1894. – 100 С.

[53] Евсевий Памфил. Церковная история. Книга 9 (9, 12). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 334.

[54] См.:Bihlmeyer K. Kirchengeschichte. B. 1. Paderborn : Verlag Ferdinand Schoeningh, 1962. S. 97.

ecclesia), становился полноправным гражданином. Под влиянием Церкви в деятельность государства проникают христианские начала. В 315 г., благодаря стараниям клира, государство отменило клеймение преступников и казнь через распятие на кресте, запретило выбрасывать детей и выделило средства на их воспитание явно бедным родителям, а в 325 г. были запрещены гладиаторские бои[55].

Тогда же начинается многовековая борьба Церкви против рабства, как наиболее ужасающего социального института древнего общества, которая заканчивается его ликвидацией в Европе только к XVII веку[56].

1.2. Имеет смысл, однако, кратко вспомнить, два типа рабства в древнем мире – у римлян и у древних евреев.

В глубокой древности раб стоял близко к своему хозяину, был его домочадцем, а иногда советником и другом. Невольницы, прявшие, ткавшие и моловшие зерно около госпожи, делили с ней свои занятия. Между хозяевами и подчиненными не было бездны. «Рабство появилось с развитием сельского хозяйства приблизительно 10.000 лет тому назад. Люди стали использовать пленников на сельскохозяйственных работах и заставляли их работать на себя. В ранних цивилизациях пленные долго оставались главным источником рабства. Другим источником являлись преступники или люди, которые не могли заплатить свих долгов.

О рабах, как низшем классе, впервые (3500 лет назад) упоминают письменные памятники Шумерской цивилизации и Месопотамии. Рабство существовало в Ассирии, Вавилонии, Египте и древних обществах Среднего Востока. Оно практиковалось в Китае и Индии, а также среди жителей Африки и индейцев в Америке.

Рост промышленности и торговли способствовал еще более интенсивному распространению рабства. Возник спрос на рабочую силу, которая могла бы производить товары на

---

[55] См. : Болотов В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 3. М., 1994. С. 104-138.

[56] См. подробнее о борьбе христианства с рабством : Janowski P, Niewolnictwo. Encyklopedia Katolicka. S. 1262-1267.

экспорт. И потому рабство достигло пика своего развития в греческих государствах и Римской империи. Рабы выполняли здесь основные работы. Большинство из них трудилось в рудниках, ремесленном производстве или в земледелии. Другие использовались в домашнем хозяйстве в качестве слуг, а иногда врачей или поэтов. Около 400 года до Р. Хр. рабы составляли треть населения Афин. В Риме рабство распространилось так широко, что даже простые люди имели рабов. В древнем мире рабство воспринималось как естественный закон жизни, который существовал всегда. И лишь немногие писатели и влиятельные люди видели в нем зло и несправедливость»[57].

Но со временем порядки изменились. Римское право стало считать рабов не лицами *(personae)*, а вещами *(res)*[58]. Хозяева превратились в господ, невольники стали домашними животными. «Положение рабов, лично мало известных господину, часто почти не отличалось от положения домашних животных или, может быть, было худшим. Однако условия рабства не застывают в известных рамках, а постепенно, путем очень долгой эволюции, изменяются к лучшему. Разумный взгляд на собственную хозяйственную выгоду вынуждал господ к бережливому отношению к рабам и смягчению их участи; это вызывалось также и политическим благоразумием, когда рабы в количественном отношении превосходили свободные классы населения. То же самое влияние оказывали часто религия и обычай. Наконец, закон берет раба под свое покровительство,

---

[57] The World Book Encyclopedia. London-Sydney-Chicago, 1994. P. 480-481. См. подробнее большую статью «Рабство» в издании: Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 51. Терра, 1992. С. 35-51.

[58] Покровский И. А. История Римского права. Петроград, 1918. С. 218, 219, 220 // Кареев Н.И. Учебная книга древней истории. М., 1997. С. 265. «По учению древнеримского права раб не считался лицом (человеком). Рабство удаляло человека из круга правомочных существ, делало его вещью, наподобие животного, предметом собственности и произвольного распоряжения его господина» (Никодим, епископ Далматинско-Истрицкий. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. СПб.: Репринт, 1912. С. 423).

которым, впрочем, еще раньше пользовались домашние животные…» [59].

Вот как выглядел типичный дом римского аристократа.

Хозяйку дома – матрону – окружала целая ватага прислужниц. Иногда в доме было до 200 рабынь, каждая из которых несла свою особую службу. Одна несла за барыней веер *(flabelliferae)*, другая шла за ней по пятам *(pedissquae)*, третья впереди *(anteambulatrices)*. Были особые рабыни для вздувания углей *(ciniflones)*, одевания *(ornatrices)*, ношения зонтика за госпожой *(umbelliferae)*, хранения обуви и гардероба *(vestiplices)*.

В доме были также пряхи *(quasilliriae)*, швеи *(sarcinatrices)*, ткачихи *(textrices)*, кормилицы *(nutrices)*, няньки, акушерки *(obstetrices)*. Немало было и мужской челяди. По дому сновали лакеи *(cursores)*, кучера *(rhedarii)*, носильщики паланки**н**ов *(lectarii)*, карлики, карлицы *(nani, nanae)*, дурачки и дурочки *(moriones, fatui, fatuae)*. Обязательно был домашний философ, как правило, грек *(Graeculus)*, с которым болтали для упражнения в греческом языке. Снаружи ворота караулил *остиарий,* двери – *янитор.* Его приковывали цепью к лачуге у входа, напротив цепной собаки. Но его положение считалось вполне приличным по сравнению с *викарием*. Этот во время пьяной оргии господ подтирал их рвотные извержения.

Рабу нельзя было жениться, он мог иметь только сожительницу *(contubernium) «для приплода».* Раб не имел родительских прав. Дети были собственностью владельца.

Беглого раба *(fugitivus)* бросали в пищу хищным рыбам, вешали или распинали[60].

На фоне такого ужасающего положения рабов странным может показаться традиция богатых людей в древнем обществе держать при себе кучу нахлебников, которых называли паразитами. «Паразит – греческое слово; так назывались в древности лица, распоряжавшиеся в Афинах общественным столом; впоследствии этим именем пятнали всякого

---

[59] Брокгауз Ф. А., Ефрон. И. А Указ. соч. С. 36, 43-44.

[60] См.:Андреев В. Классический мир – Греция и Рим. Исторические очерки. Киев, 1877. С. 279-286.

питавшегося за чужой счет; лучшие писатели Рима, как Плавт, Гораций, Ювенал и др. боролись с этим осадком деморализации древнего общества; но в их произведениях паразит служит еще только предметом осмеяния. *Сидоний (выходец одной из самых знатных фамилий Галлии, префект Рима, а затем епископ в гор. Клермоне. Скончался в 488 г. – В.Б.)* старался внушить омерзение к людям, которые… незадолго перед тем временем пользовались еще большим почетом в римском обществе»[61].

Лицемерие было самой характерной чертой этих приживал: «…Сотрапезники, вообще, назывались «паразитами», но в этом слове сначала не было ничего укоризненного, как впоследствии. После паразитами стали называться дармоеды, шуты, приживальщики, приходившие к богатым обедать иногда без зова, сделавшие искусством житье за чужой счет. Паразиты приноравливались к нравам и привычкам своих патронов. Паразит Филиппа Македонского завязывал свой здоровый глаз, выходя с царем, у которого был завязан потерянный глаз; хромал, когда Филипп хромал, – он был ранен в ногу. Паразит Александра Македонского не упустил заметить на жалобы Александра, что ему надоедают мухи: «Муха, напившаяся твоей крови, победит прочих мух»… Паразит был жалкое создание в доме богача. За ним присматривал распорядитель стола – амфитрион, наблюдал, достаточно ли он лестью платит за съедаемые кушанья, заслуживает ли он быть приглашенным после. Иногда над таким паразитом шутили, трунили, делали его посмешищем всех, иногда били, и … кормили в награду за оскорбление»[62].

Древние евреи не отказывались от рабства, но их законы отличались необыкновенной для древнего мира мягкостью и гуманностью. Нельзя было обременять рабов тяжелой работой, за них несли ответственность в суде. По субботам и другим

---

[61] Стасюлевич М. История средних веков в ея писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 1. СПб., 1863. С. 123-124; 121.

[62] Андреев В. Классический мир – Греция и Рим. Указ. соч. С. 104, 286

праздничным дням их совсем освобождали от работы [Исх. 20, 10; Втор. 5. 14.][63].

По большей части в Израиле в рабство попадали люди, захваченные в военных действиях [Втор. 20, 10-18]… Если в рабство по особой нужде продавался израильтянин [Исх. 21, 4, 6], то после 6 лет он выходил на волю [Исх. 21, 2] с выплатой положенной мзды [Втор. 15, 13], но только в случае, если он не желал добровольно остаться в семействе, которому принадлежал. Закон защищал и рабынь [Исх. 21, 7-11; Лев. 19, 20-22]. Иногда происходили нарушения закона об освобождении рабов [Иер. 34, 8], известны случаи выкупа рабов во время плена [Неем. 5,8]. В качестве домочадцев рабы могли принимать участие в религиозных праздниках [Втор. 12, 18], и через обрезание [Быт. 17, 12] принимались в общину[64].

1.3. Христианство само, естественно, не могло отменить рабства, которое глубоко укоренилось в общественном сознании. Новый Завет отражает современные ему воззрения на рабство, например, в притчах [Мф. 18, 23-35; 25, 14-30; Лк. 12, 35-48] и нормах поведения [Лк. 17, 7-10]. Терминами, заимствованными из рабовладения и захвата пленных, ап. Павел описывает необходимость избавления человека от греха и домостроительство спасения [напр., Рим. 6, 15-23]. Одновременно он уравнивает состояние свободного человека и раба: через крещение оба становятся одно во Христе [Гал. 3, 28]. Ожидая близкое пришествие Спасителя (парусию), апостол призывает новообращенных из рабов оставаться в своем звании и подчиняться своим господам теперь уже по религиозным мотивам, господ обязывает относиться к рабам умеренно и по-братски [1. Кор. 7, 20-24]. Таким образом, он стремится не преодолеть рабство, а сделать его более гуманным[65].

---

[63]Никифор, архимандрит. Библейская энциклопедия. М., 1990. Репринт, 1891. С. 592-593.

[64]Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Auflage 3. Band 6. Tuebingen, 1986. S. 101

[65] Lexikon fuer Theologie und Kirche. Band 9. Freiburg – Basel – Rom – Wien, 2000. S. 656-657.

Ап. Павел прямо говорит: *«Рабы, повинуйтесь господам вашим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу»* [Еф. 6, 6].

Свят. Феофан Затворник (+1894) толкует этот стих так: *«Рабство в древнем мире было широко распространено. Св. Павел не перестраивал гражданский быт, а изменял людские нравы. И потому он берет гражданские порядки, как они есть, и влагает в них новый дух жизни. Внешнее он оставляет всё, как оно установилось, а обращается к внутреннему, и ему дает новый строй. Преобразование внешнего шло изнутри, как следствие свободного развития духовной жизни. Переделай внутреннее, и внешнее, если оно нелепо, само собою отпадет»*[66].

1.4. Эти идеи активно развивали последующие христианские богословы и писатели. В древней Церкви уже Климент Александрийский (+215) под влиянием идей стоиков о всеобщем равенстве полагал, что по своим добродетелям и внешнему виду рабы ничем не отличаются от своих господ. Отсюда он делал вывод, что христиане должны сокращать число своих рабов и некоторые работы выполнять сами. Лактанций (+320), сформулировавший тезис о равенстве всех людей, требовал от христианских общин признания брака среди рабов. А римский епископ Каллист Первый (+222), сам вышедший из сословия несвободных людей, признавал даже отношения между высокопоставленными женщинами – христианками и рабами, вольноотпущенниками и свободнорожденными в качестве полноценных браков. В христианской среде уже со времен первенствующей Церкви практиковалось освобождение рабов, как это явствует из увещевания Игнатия Антиохийского (+107) христианам не злоупотреблять свободой ради недостойных целей.

Однако правовые и социальные основы разделения на свободных и рабов остаются незыблемыми. Не нарушает их и

---

[66] Феофан, еп. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесянам. М., 1893. С. 444-445.

Константин Великий (+337), хотя и издает ряд законов, облегчающих участь рабов.

В IV веке проблема неволи активно обсуждается среди христианских богословов. Реально достижимой целью им казалась только гуманизация положения рабов. Так, каппадокийцы – Василий, архиепископ Кесарии (+379), Григорий Назианзин (+389) и Иоанн Златоуст (+407), опираясь на Библию, а может быть, и на учение стоиков о естественном праве, высказывают мнение о райской реальности, где царило равенство, которое вследствие грехопадения Адама сменилось различными формами человеческой зависимости. И хотя эти епископы много делали для того, чтобы в повседневной жизни облегчить участь рабов, они энергично выступали против всеобщей ликвидации рабства, которое было важно для экономического и общественного строя империи.

Феодорит Кирский (+466) доказывал даже, что рабы имеют более гарантированное бытие, чем отец семейства, который обременен заботами о семье, челяди и имуществе. И только Григорий Нисский (+395) выступает против любой формы закрепощения человека, поскольку оно не только попирает естественную свободу всех людей, но и игнорирует спасительное дело Сына Божия…

На Западе, под влиянием Аристотеля, епископ Медиоланский Амвросий (+397), оправдывает легитимное рабство, подчеркивая интеллектуальное превосходство господ, и советует тем, кто в результате войны или случая несправедливо попал в рабство, использовать свое положение для проверки добродетели и веры в Бога.

Августин (+430) тоже был далек от мысли оспаривать легитимность рабовладения, ибо Бог не освобождает рабов, а делает «худых» рабов «добрыми». Библейское и богословское обоснование своих взглядов он видит в личном грехе Хама против своего отца Ноя, из-за чего на рабство осуждено всё человечество, но это наказание является одновременно и целебным средством. При этом Августин ссылается еще и на учение апостола Павла о грехе, которому подвержены все. В 19-й книге своего трактата «О граде Божием» он рисует идеальный образ человеческого общежития в семье и государстве, где

рабство занимает свое место и соответствует замыслу Божия творения, земного порядка и естественному различию между людьми[67].

1. 5. Но если раб был бесправным и безгласным рабочим скотом (8), то почему в Восточном христианстве, все-таки, утвердился термин *раб Божий*, хотя у греческого слова *«doulos»* три значения: *раб, слуга, подданный* [68]. В греческом языке Нового Завета использовалось еще одно слово для обозначения раба – «oiketes» [Фил. 10-18], еще более многозначное, чем «doulos». Это – *раб, домочадец, слуга, работник*[69]. Для славян небезынтересно происхождение латинского слова «*sclavus»,* от которого – нем. «*Sklave»,* англ. «*Slave»,* фр. «*Esclave».* Оно возникло из племенного названия славян (этнонима), и употреблялось затем в латинском языке для обозначения рабов или невольников[70].

Это особенно парадоксально на фоне того, что во многих европейских языках при переводе Нового Завета последовательно использовалось именно второе, более мягкое значение – «**слуга».** Например, «*Servant»* по-английски, «*Knecht»* или «*Magd»* по-немецки, «*Sł`uga»* по-польски.

Для сравнения приведем несколько примеров[71]:

«Даниил, раб Бога живого!» [Дан. 6, 20].

---

[67] Theologische Realenzyklopaedie. Band 31. Berlin – New-York, 2000. S. 379-380.

[68] A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe. Oxford University Press, 1989. P. 385. Langscheidts Taschenwoerterbuch Altgrieschisch. Berlin–Muenchen–Zuerich, 1976. S. 119.

[69] Никодим, епископ Далматинско-Истрицкий. Указ. соч. С. 165-167.

[70] Lexikon fuer Theologie und Kirche. Указ. соч. С. 656.

[71] Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1989. С. 1286, 1801, 1694,1575. The Holy Bible containing the Old and New Testament. (King James version). New York, б.г. P. 2166, (New Test.) 631, 586, 162. Die Bibel. Einheitsuebersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart, 1999. S. 1004, 1142, 1352, 1334. Pismo Swięte Starego i Nowego Testamentu. Poznań – Warszawa, 1987. S. 1041, 1372, 1356, 1181.

«O Daniel, servant of the living God!» [Dan. 6, 20] // *Servant* – слуга, служитель, прислуга[72].

«Daniel, du Diener des lebendigen Gottes» [Dan. 6. 21] // *Diener* – слуга, служитель[73].

«Danielu, sługo żyjącego Boga!»(Dn. 6, 21) // *Sługa* – (книжн.) слуга // *Sługa Boży* – раб Божий[74].

*«Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа» [*Иак. 1, 1].

«James, a servant of God and of the Lord Jesus Christ» [Jas. 1, 1].

«Jakobus, Knecht Gottes und Jesu Christi, des Herrn»(Jak. 1, 1) // *Knecht* – слуга, работник // *Knecht Gottes* –раб Божий, слуга Божий [75].

«Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa» [Jk. 1, 1]

«Павел раб Божий, Апостол же Иисуса Христа» [Тит. 1, 1].

«Paul, a servant of God, and an apostle of Jesus Christ» [Tit. 1, 1].

«Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi» [Tit. 1, 1]).

«Paweł, sługa Boga i apostoł Jezusa Chrystusa» [Tt. 1, 1].

Или известный стих из Евангелия о Благовещения Девы Марии:

«Тогда Мария сказала: се раба Господня» [Лк. 1, 38].

«And Mary said, behold the handmaid of the Lord» [Lk. 1, 38] // *Handmaid* – (уст.) служанка[76].

«Da sagte Maria: Ich bin die Magd des Herrn» [Lk. 1, 38]).

«Na to rzekła Maryja: «Oto ja służebnica Pańska» [Łk. 1, 38]. *Służebnica* – прислуга, служанка[77].

---

[72] См.: Мюллер В. Англо-Русский Словарь. М., 1971. С. 687.

[73] См.: Langenscheidts Grosswoerterbuch. Deutsch-Russisch. Band1. Berlin – Muenchen, 1997. S. 40.

[74] См.: Гессен Д., Стыпула Р. Большой польско-русский словарь. Москва – Варшава, 1967. С. 978.

[75] См.: Langenscheidts Grosswoerterbuch/ Указ. соч. С. 1009.

[76] См.: Мюллер В. Указ. соч. С. 352.

Отметим, что в Большом Конкордансе к Библии Лютера слово «*Sklave»* (раб) употребляется около 60 раз, «*Skavin»* (рабыня) – около 10 раз, между тем, как «*Knecht»* (слуга) – выступает в разных значениях и формах единственного и множественного числа – около 500 раз, а «*Magd»* (служанка) – около 150 раз[78].

В Симфонии на Ветхий и Новый Завет на русском языке, в которой словарные статьи разработаны не так подробно, как в Конкордансе, слово «*раб»* в различных формах отмечено приблизительно в 400 случаях, а слова «*раба», «рабыня»* – более 50 раз. Слова «*Слуга»* и *«служитель»* в разных падежных формах и числах (единств. и множеств.) – около 120 раз, «*служанка», «служанки»* – около 40 раз [79].

Безымянные славянские переводчики предпочли более острый вариант – «*раб»*, от праславянского корня *orb*, родственного санскритскому *arbha – пахать*, *работать в чужом доме*. Отсюда - *раб, работник*[80].

Их мотивы понятны. Христианский Восток очень любил образ Страдающего Христа. О Нем говорил уже апостол Павел: *«Он (Христос), будучи образом Божиим, уничижил Себя Самого, приняв образ раба (morfe doulou), сделавшись подобным человекам и по виду став как человек»* [Флп. 2, 6-8].

Это значит, что Сын Божий оставил пребывание во славе, приняв на Себя позор, бесчестие и проклятие. Он подчинил Себя условиям нашей смертности и сокрыл Свою славу в страданиях и смерти. И в Своей собственной плоти показал,

---

[77] Гессен Д., Стыпула Р. Указ. соч. С. 978.

[78] Grosse Konkordanz zur Lutherbibel. Stuttgart, 1979. S. 841-844; 975-976; 1301.

[79] Симфония. Ветхий и Новый Завет. Харвест, 2001. С. 638-641, 642, 643, 729, 730, 731.

[80] Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1910-1914. С. 169-170 // Исконно русская форма **«роб»** означает *слуга, раб*, соответственно **роба** – *служанка, рабыня* (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 487.)

насколько человек, которого Он создал по образу Своей совершенной красоты, обезобразил себя грехопадением[81].

Вот типичное рассуждение о примере Божественного Страдальца для нас: «Мы не можем уже, конечно, приготовить ароматов для умащения тела Спасителя, как это сделали благочестивые жены. Но в нашей власти – с нежной любовью предать Ему и тело, и свою душу. Мы можем жить и служить Ему с той любовью, которой Он служил и ради которой отдал жизнь Свою. Мы можем ту любовь, которую оказал нам Он, ради Него оказывать братьям нашим. Вот драгоценные ароматы, которые мы можем приготовить нашему Спасителю. Вот ценная и приятная Ему жертва благодарения, которую мы можем принести Ему»[82].

Отсюда – естественное желание верующего сердца подражать Ему, стать рабом Божиим в благодарность за то, что Он ради нас стал называться рабом[83].

«Все рабы Божии по природе, – поучает свт. Феофан Затворник, - *ибо и нечестивый Навуходоносор Божий раб, а вот Авраам, Давид, Павел и подобные им – рабы по любви к Богу».*

По его мнению, рабы Божии – люди богобоязненные, богоугодные. Они живут по воле Божией, любят истину, презирают ложь, и потому на них можно во всем положиться[84].

А первым так себя назвал, скорее всего, апостол Павел в послании к римлянам: «Павел – раб Иисус Христов» [Рим. 1, 1].

Какое благословенное рабство!

---

[81] Лосский В. Догматическое богословие. Богословские труды. № 8. М., 1972. С. 172-173.

[82] Страсти Христовы. Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа. С П б., 1902. С. 345.

[83] Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. Книга 3. Глава 21. О неведении и рабстве. Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: Репринт, 1913. С. 287.

[84] Феофан, еп. Толкование пастырских посланий св. апостола Павла. М.: Репринт, 1894. С. 435, 29.

А.В.Данилов
кандидат богословия, доктор философии Регенсбургского университета,
заведующий кафедрой религиоведения
ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

НУМИЗМАТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО ВО ВРЕМЕНА МИЛАНСКОГО ЭДИКТА

Когда речь заходит о религиозности императора Константина Великого в начале IV в., возникает вопрос: можно ли говорить о его новом Боге, в чью веру он обратился, о христианском Боге? По собственному убеждению Константина он не сменил веру в Бога. Между своим божеством, которого он признавал как римский император, и Богом христиан он видел сходство.

Его имперским богом был бог Сол. *Sol* – на латинском языке означает солнце. Это имя существительное мужского рода, в то время как *luna* – женского рода. Сол – это мужское божество, бог-победитель, *Sol invictus (*лат. непобедимое солнце*)*, который никогда не был побежден, как и император, избравший себе этого бога. Крест и солнце – вот символика, которую Константин использует в 312 г. Символическая комбинация знака солярного божества с крестом христианского Бога свидетельствует об их отождествлении Константином.

Для римлян бог Сол происходил из Сирии. Они привозили с собой из завоеванных стран богов, произведших на них впечатление. В биографии Константина господство солнечного бога Сола закрепилось уже давно, еще со времен его отца. Сол был, так сказать, семейным богом. Итак, династия, императорский род, из которого происходил Константин, сплачивалась и идеологически обосновывалась божественным

Soli invicto. Кон. III в.

именем Сол.

Культ Сола удачно сочетался с философско-политическими идеями того времени, согласно которым существует не один только Бог, а много богов, но для императора Константина присутствует только тот, которого он выбирает, единый бог Сол. Это – форма государственного генотеизма, соответствовавшего структуре религиозности, структуре образов богов римского императора в эпоху поздней античности IV в., политической философии и теологии. Итак, имперская ситуация удачно совпадала с религиоисторической формацией солнечного бога. Философия неоплатонизма представляла собой одну из популярнейших форм религиозного благочестия. Неоплатонизм, как и римское язычество, говорил, что существует много богов, среди которых император находит для себя своего единственного. Звезды – это воплощения богов, солнце так же. Оно не просто один из символов, ведь Константин повелевает изображать себя со своим богом.

Вполне логично, что бог Сол стал высшим божеством, ведь солнце для человеческих глаз несравнимо больше звезд. Люди идентифицировали императора Константина с солнечным богом, который отныне именовался *Sol invictus Imperator*. И сам император олицетворяет собой *Sol invictus Imperator*. Император – это земное воплощение непобедимого солнечного бога. Речь идет о функциональной идентификации Константина с божеством, что отразилось в государственной чеканке монет того времени. В «Codex Encyclius», 33 император титулуется как «*auriga mundi et princeps totius orbis qui sub sole consistit*» (лат. возничий мира и владыка всего света, который расположен под солнцем)[85]. О популярности идеи, что император как возничий вселенной получает поводья Гелиоса сообщает Х.-Г. Опиц: «Бог как возничий вселенной держит поводья мира, также и император. Не случайно, а потому многозначительно, что на императорских монетах даже в более поздние времена все еще изображается Гелиос как возничий или Гелиос с кнутом. Не требуется никаких улик касательно языческих воззрений

[85] См.: Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, R. Riedinger, 1984

монетариев (чеканщиков монет) или непреодоленного язычества Константина, ведь сам Евсевий, христианский богослов, использует этот образ, чтобы в христианском смысле изобразить Константина как *ἡνίοχος (*греч. *Возничий*; латинский эквивалент = *auriga)*»[86]. Монархия Константина – это отображение монархии Бога по всему миру.

В чеканке монет императоров воспроизводится их самопонимание. Там распознается их политическая идеология и их религиозная ориентация. На монетах Константина Великого доминирует фигура солнечного бога. На большинстве монет эпохи правления Константина запечатлен образ Сола зачастую с тиснением текста «*Soli invicto comiti*» (лат. *Солнцу, непобедимому провожатому*), т.е. посвящается исключительно

Soli invicto comiti. 317 г.

солнечному богу. «*Comes*» – это провожатый, сопровождающий. Значит, Сол является сопровождающим Константина богом, постоянно простирающим над ним свою длань, а Константин является его орудием (другие надписи: «только непобедимому соратнику» или «непобедимому солнечному богу и соратнику»). Кто заявляет об этом? Естественно, сам Константин, и это можно проследить на его монетах.

Чаще всего Сол изображается стоящим, т.е. в клятвенной позе (позе установления завета). «*Status erectus*» (лат. *прямая, гордая поза*) или прямая стойка с гордым подъемом головы означала для античных людей чрезвычайно важный, убедительный атрибут божества. Итак, Сол в основном

---

[86] См.: *H.-G. Opitz,* Eusebius von Caesarea als Theologe// Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, № 34, Berlin 1935, – S. 15.

изображался стоящим. Иногда он стоит в квадриге, которую лихо несут четыре коня. Иногда изображается только его бюст.

С 308 г. Константин начинает активно строить свою политическую карьеру, и к 324 г. он становится неограниченным властелином. Во все эти годы на подвластных ему территориях встречаются изображения, популяризирующие его благочестие. Из указанного периода почти непрерывной цепочкой до нас дошли подтверждающие свидетельства монет. Вокруг изображения на монетах стоит надпись «*Soli comiti Augustorum*» (лат. *солнцу, провожатому императоров*) или просто «*Soli invicto*» (лат. солнцу непобедимому). Другой вид надписи: «*Soli invicto domini nostri*» (лат. *солнцу непобедимому владыке нашему*). Очевидно такая надпись уже более соотносится с народом. Император – их владыка, их господин, который своим провожатым богом имеет непобедимого Сола. Солнце Сол, бог-провожатый императоров (*Augustorum*). Итак, налицо типы монет, посвященные солнечному богу.

Сол на квадриге. Кон. III в.

С каким образом Бога проводил свою религиозную политику Константин Великий? Сначала обратимся к имеющемуся археологическому материалу. Поразительным образом, монеты отчасти можно точно датировать. Их находили в мусоре, строительных обломках. Когда римляне сносили дома, монеты сохранялись под спудом вплоть до раскопок XIX и XX вв. Для нашего контекста одна найденная при раскопках монета заслуживает особого внимания, потому что она показывает личное отношение императора

Sol invictus et Constantinus invictus. Не позднее 317 г.

Константина к солнечному богу. Это золотая монета, отчеканенная между 305 и 311 гг. На ней изображен бюст Сола с нимбом в виде лучезарного венца вокруг головы бога и рядом с ним бюст Константина с лавровым венком. На монете оба выглядят чрезвычайно похоже. Константин хочет быть идентичен Солу. Народ тоже желает видеть его идентичным с божеством. Оба друг около друга с текстом «*comes Constantini Augusti*» (лат. *провожатый императора Константина*). Рядом с Константином бог-провожатый, бог-хранитель. Оба вместе: божественный провожатый Сол и император Константин. В начале IV столетия культ Сола был столь массово распространен в Средиземноморье, что в связи с генотеистическим характером образа этого солярного божества его культ можно назвать серьезнейшим соперником христианства. Константин воспринимает Сола генотеистически, как одного бога среди многих, такого, кому принадлежит он, единого для него. Христиане отбрасывают слова «среди многих». Остаются слова «единый Бог». Звучит сходно и для христиан, и для язычников.

Нам известна христианская полемика того времени против солнечного культа. Некто Арнобий Африканский (*Arnobius Afer*) в конце III – начале IV столетия написал полемическое сочинение «*Disputationum adversus gentes*», в самом конце которого он повторяет: «*neque sol deus sit*» (лат. *и солнце никакой не бог*)[87]. Для ранних христиан солнце являлось символом Христа (Христос – «солнце правды»), но они, естественно, не могли присоединиться к солнечному культу, которому следовал Константин. Здесь мы сталкиваемся с полемикой. Позднее она уже не была нужна. И другой христианин того времени, Лактанций в книге «*Divinarum institutionum*» атаковал из Африки культ солнечного бога[88], потому что видел в этом почитание творения, а не Творца.

---

[87] См.:*Arnobius Afer*, Disputationum adversus gentes libri septem// Patrologia Latina, Tomus V, Accurante J.-P. Migne, Paris 1844. – P. 0791B, 0988A.

[88] См.: *Lactantius*, Divinarum institutionum, II, V// Patrologia Latina, Tomus VI, Accurante J.-P. Migne, Paris 1844. – P. 0280C.

Еще один результат нумизматических исследований: изображения «*Deus Sol invictus*» (лат. *Бог Сол непобедимый*) на монетах после 324 г. начинают исчезать. Итак, теперь Сол уже не встречается столь часто на монетах, которые восходят к монетному двору Константина. Однако он позволяет их чеканить и после 324 г. Этот год является базисным годом. Константин становится самодержцем и может религиополитически говорить то, что считает правильным. Это год решительной битвы с Лицинием, с которым он долго состоял в пакте, с последним соперником, которого Константин устранил со своего пути. Константин мог более не опасаться оспаривания своей власти. С 324 г. он открытее и недвусмысленнее использует христианское имя Бога и христианскую символику, а монеты с этого времени становятся сдержаннее относительно языческих образов.

С этого времени на монетах звучат более абстрактные, более отвлеченные, более безобидные для всех граждан империи понятия. Раз христиане не могут признать имя Сола, то Константин идет им навстречу и постановляет писать на монетах «*providentia Augusti*» (лат. *провидение императора*), «*spes*» (лат. *надежда, упование*) или «*salus*» (лат. *благополучие, спасение*) вместо «*Sol*». «*Salus*» – это очень важное римское выражение. Оно подразумевает в общественно-политическом смысле благополучие императора, а тем самым и народа, империи или империи вместе с императором. «*Salus*» является философско-политическим понятием спасительного блага, с ним связаны термины «*securitas*» (лат. *безопасность*) и «*tranquillitas res publicae*» (лат. *покой для государства*). Мир, история, общественное благо, Церковь и государство воспринимаются через понятие единого Бога. Бог

На реверсе надпись: «securitas perpetuae» (безопасность вечной). После 324 г.

споспешествует римскому императору, чтобы весь род человеческий стал причастен Его *providentia (*лат. *провидение)***.** Исходя из этой точки зрения, выглядит естественным, что государю приписываются функции, которые свойственны Церкви. Столь тесна взаимосвязь между религией, верой, Церковью и мирской сферой, что и мирской порядок понимается в первую очередь в перспективе религии (т.е. в контексте Бога при посредничестве императора), а Церковь воспринимается как историческая конкретизация этой всеохватывающей сакральности. Император находится на вершине пирамиды, под которой располагается род человеческий и Церковь. Один Бог, одна религия, один император, одна Церковь!

Слова, озвученные на монетах, могли без задней мысли произносить как язычники, так и христиане. Они не звучали предосудительно ни для одной из сторон. Тенденция толерантности наблюдалась у Константина и раньше. Константин действует осмотрительно и осторожно. Он не торопится, не поступает опрометчиво. Он не поступает бесцеремонно ни с языческими обитателями империи, ни с христианами. У него достаточно времени. Его преемники вели себя в религиозной политике жестче, сначала его сыновья, а затем и Феодосий Великий, издавший без предшествовавшего синода или соучастия епископов как представителей Церкви свой знаменитый акт императорского законодательства по вопросу никейской веры от 28 февраля 380 года, где резко ограничил права инакомыслящих под угрозой сурового наказания[89].

---

[89] См.: *Pharr Cl.,* The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions. Princeton 1952. – P. 401. Здесь в английском переводе цитируется Кодекс Феодосия XVI, 1, 2: «Мы постановляем, чтобы те лица, которые следуют этим путем, назывались кафолическими христианами. Остальные же, которых мы признаем слабоумными и безумными, тем не менее, продолжают придерживкаться подлости еретических догматов; места их сборищ не именуются церквями, и они должны быть наказаны, во-первых, божественным отмщением

Константин, говоря о Боге, подразумевает то же божество, которое он почитал прежде, но понимает и именует его все чаще по-христиански. Это происходит довольно медленно, но по нарастающей. Вместо бога Сола он подразумевает теперь Бога Творца, Который Творец и солнца. И когда он говорит «солнце», то наполняет это слово уже христианским смыслом. Так становление Константина христианином протекало плавно и постепенно. Римский культ Сола и его параллели в неоплатоническом благочестии того времени явственно повлияли на предрасположенность Константина к принятию христианского культа, что он считал делом оправданным и политически перспективным. С этим образом Бога Константин произвел политически желаемое впечатление на обитателей и граждан империи и осуществил свои планы. Часть языческой религиозной традиции и идеологии неоплатонизма просочилась в константиновскую имперскую церковь, что понимали лишь немногие богословы[90]. Сакральная концепция мира и империи связала в единое целое мирской и церковный порядок. Миропорядок воспринимался с точки зрения неоплатонизма. Поэтому логично, что император

Иисус Христос в образе Sol invictus. Мозаичное изображение Христа времен императора Константина Великого. Христос представлен здесь подобно солнечному богу Солу с его атрибутами: скачущие кони небесной колесницы, развевающийся плащ и нимб из солнечных лучей. Ватиканский некрополь, (Tomb M).

а, во-вторых, возмездием по нашей собственной инициативе, которую мы будем проявлять согласуясь с божественным судом».

[90] СМ.:*H. Rahner,* Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München 1961. – S. 13-15; *Pilati G.,* Chiesa e Stato nei primi quindici secoli. Rome, Paris, Tournai, New York 1961. – P. 31-43.

рассматривался как божественная эманация (излияние) и как носитель божественной власти.

«Императоры – это не только *εκλογή τής τριάδος* (греч. *избранники Троицы)*, но и *πρόβλημα τής τριάδος, θεοπρόβλητοι (*греч. *Оплот, защита Троицы, предстоятели пред Богом)*. Император живет и правит как излияние Божие»[91]. Владевшая Константином идея империи и универсального единства переплеталась с образом христианства. Письмо Константина к Александру и Арию[92] показывает его внутреннюю заинтересованность в религиозных вопросах. Он в ужасе от того, что их спор «касательно маловажных и весьма незначительных предметов»[93] грозит разрушить страстно желаемое им единство. Поэтому он заклинает клириков: «Итак, возвратите мне мирные дни и спокойные ночи, чтобы и я, наконец, нашел утешение в чистом свете и отраду в безмятежной жизни… Доколе Божьи люди, говорю о моих сослужителях, взаимно разделяются столь несправедливой и гибельной распрей, могу ли я быть спокоен в душе своей?... Отворите же, наконец, мне врата на восток посредством вашего единомыслия, врата которые вы заперли своими прениями. Позвольте мне скорее увидеть вас и вместе насладиться радостью всех других народов, а потом, за общее единомыслие и свободу, в хвалебных речах вознести должное благодарение Всеблагому!»[94]. Не видя смысла в догматических спорах, Константин считал христианскую религию совершенным единством, на основании которого строилось единство империи. Принцип организации Церкви для Константина выглядел так: благополучие власти императора требовало религиозного единства. Он открыл перспективу формирования государственной церкви, объединивший интересы императора и

---

[91] См.: *Treitinger O.,* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Bad Homburg 1969. – S. 38.

[92] См.: *Евсевий Памфил*. Жизнь блаженного василевса Константина, II, 69-73. М., 1998.

[93] Там же, II, 71.

[94] Там же, II, 72. Константин считает конфликт епископов более губительным для империи, чем войну: там же, III, 12.

епископского большинства. Но такой религиополитический подход подразумевал и возможность обратной перспективы, когда интересы императора в плане государственного строительства могут совпасть с интересами епископского меньшинства, ярким примером чему служит «Энкиклион» императора Василиска.

Вмешательства императора в вопросы вероучения подразумевали, что единством веры гарантируется единство и благополучие империи. Константин и его преемники ожидали от христианских епископов помощь государству в преодолении внутренних опасностей. Константин резонно считал, что раздоры в вере могут привести к уничтожению «вселенской» идеи. Идея союза между вселенски мыслящей императорской властью и Вселенской Церковью висела на волоске[95]. Константин тяготился противостоянием богословских идей в христианстве при отсутствии четких формулировок. Высказывания о взаимоотношениях государства и Церкви как со стороны императорской администрации, так и со стороны правящего епископата испытывают значительные колебания[96]. Налицо попытки создания теории о взаимоотношении государства и Церкви, однако однозначная формулировка не удается. Речь идет об их взаимной поддержке. Правовые прецеденты их взаимоотношений с помощью римского права постепенно формируют религиозную политику государства.

Христограмма или «монограмма Константина». Ватиканский некрополь.

---

[95] См.: *Vogelstein M.,* Kaiseridee, Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin. Breslau 1930. – S. 72-73.

[96] См. материалы в: *Kissiing W.,* Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. Paderborn 1920. Ср. *Vogelstein M.,* там же, – S. 94.

Константин видел целью своей религиозной политики в отношении христианства интегрирование церковной общности в универсальную общность Римской империи и, в свою очередь, превращение империи в Церковь. Поэтому «богословские, литургические и ритуальные функции соответствуют *ordo clericorum* (лат. *священническое сословие),* епископам, а верховный надзор (*επισκοπή*) над *populus christianus (*лат. *христианский народ),* который идентифицировался с государством) вверялся императору, который правил на земле как наместник Божий, *vicarius Dei* (лат. *наместник Бога*), и *κοινοσ επίσκοπος (*греч. *социальный (в отличие от религиозного), государственный епископ*)»[97]. Евсевий Памфил приводит слова Константина, которые он лично слышал в присутствии многих епископов: «только вы – епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних»[98].

Анализ этого религиозно-политического высказывания Константина предлагают Виттингхоф и Штрауб[99]. Виттингхоф выводит «τῶν ἐκτός» от «τὰ ἐκτός (πραγμάτων)».

Штрауб выступает против выведения от «οἱ ἐκτός», но согласен с интерпретацией Виттингхофа, который пишет: «Задача Константина как „ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός”16 относится к государственно-политической сфере, внутри которой императорский ‘епископ’ проводит в жизнь заповеди и воззрения христианской веры. Потому что епископам и Церкви недостает здесь правовых и властных средств, чтобы христиански преобразить эту сферу. Итак, император является

---

[97] См.: *Opitz H.-G.,* Euseb von Caesarea als Theologe// Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, № 34. Berlin 1935. – S. 15.

[98] Цит. по: *Евсевий Памфил*. Жизнь блаженного василевса Константина, IV, 24. М., 1998. В греческом оригинале стоит: «*ἀλλ΄ ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίασ, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοποσ ὢν εἴην*».

[99] См.: *Vittinghoff F.,* Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini”// Rheinisches Museum für Philologie, № 96. Köln 1953. – S. 365-370; *Straub J.,* Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός// Studia Patristica, № 1. Berlin, 1957. – S. 578-695.

‘епископом’ не только для тех обитателей империи, которые стоят вне Церкви, но и для тех других, которые как члены Церкви одновременно являются также гражданами римского государства и подданными императора и, будучи христианами,

После 315 г. Аверс – Константин с крестом, реверс – христограмма на лабаруме.

337 г. Аверс – профиль Константина, реверс – христограмма на лабаруме.

подчиняются государственному правопорядку и законам»[100]. Последующую интерпретацию «Жизни Константина» IV, 24 предпринимают Масай и Санстер[101]. Они за перевод «τῶν ἐκτός» (греч. *внешних*) в мужском роде.

Данная работа не ставит перед собой задачу углубления в проблему интерпретации приведенного выше самообозначения

---

[100] *Vittinghoff F.,* Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini”// Rheinisches Museum für Philologie, № 96. Köln 1953. – S. 368.

[101] *De Decker, D., Dupuis-Masay, G.* L' „épiscopat” de l'empereur Constantin // Byzantion, Vol. 50. Bruxelles 1980. – P. 118-157; *Sansterre J.-M.,* Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „Césaropapiste“// Byzantion, Vol. 42. Bruxelles 1972. – P. 131-195.

Константина. Однако требуется отметить, что в «*Codex Encyclius*» греческий текст Евсевия интерпретируется в среднем роде. «Extranearum rerum provisor» (лат. внешних дел управляющий) – это перевод «τῶν ἐκτός πραγμάτων ἐπίσκοπος» (греч. внешних дел епископ). Виттингхоф19 внимание на название IV главы в «Жизни Константина», восходящее к некоему византийцу и использовавшееся уже в ранних манускриптах: ὅτι τῶν ἔξω πραγμάτων ὥσπερ ἐπίσκοπον ἑαυτὸν εἶπεν εἶναι» (греч. сам сказал, что как бы епископ внешних дел). Приведенный из Евсевия текст уточняется в «Codex Encyclius» противопоставлением «extranearum rerum...» (лат. внешних дел) и «sanctarum dei ecclesiarum pacem» (лат. святым церквям Божиим мир). «Res extraneae» (лат. внешние дела) входили в сферу государственно-политических задач и касались как христиан, так и язычников. За них был ответственен император. Император, регулируя «внешние дела», реализует на государственно-политическом уровне христианские принципы, а за «внутренние дела» Церкви отвечает епископат, сохраняя мир и согласие в вере. В последующее время императоры стремятся взять на себя и определенную часть «внутренней» функции.

Итак, Константин именует себя епископом язычников. Это относится к тому времени, когда он еще полностью доверял христианским епископам как уполномоченным за христиан. Но с ноября-декабря 325 г. в споре по поводу Никейского собора Константин дал почувствовать епископам, что он является также и оплотом соборных постановлений[102]. В русле сакрализации императора следует понимать и его титулование как *sacerdos* (лат. *жрец*) или *pontifex* (лат. *первосвященник*), хотя императоры Грациан и Феодосий Великий в последующем демонстративно сложили с себя титул *Pontifex Maximus* (лат. *верховный первосвященник*).

Письменные источники, в которых император Константин Великий свидетельствует о себе как христианине, безусловно, заслуживают значительного доверия. С другой стороны, снова

---

[102] См.: *Grillmeier A.,* Mit ihm und in ihm, Freiburg i. Br. 1978. – S. 400-401.

и снова выявляется, особенно при анализе законодательства Константина, что следует быть весьма осмотрительным, изображая Константина последовательным христианином. Историкам Церкви это хорошо известно. Самопонимание Константина представляется в зеркале источников много комплекснее, чем можно было бы заранее предположить, исходя из схемы альтернативы: или Константин был христианином, или он не был христианином.

В IV веке жизнь протекала синкретично. Наблюдалось смешение мыслей, идей и убеждений, так что и по поводу Константина нельзя запросто сказать или-или. Христианство мирно уживалось в нем с его прежней языческой римской верой. В то же время отголоски древней языческой веры в солнечного бога Сола просачивались в культ и иконографию христиан. Такое мировоззренческое наложение у Константина, которое нельзя расценивать как непоследовательность, политическую тактику или вынужденный компромисс, документируется государственной чеканкой монет, свидетельствующей о самопонимании Константина.

Что нам может подсказать нумизматика об эпохальном перевороте времени Миланского эдикта? На древних монетах мы находим изображения и надписи, дающие нам информацию о государстве и религии. Сразу отметим, что в период Римской империи монеты чеканились очень активно, и их жизнь была довольно скоротечной. Так монета, несущая на себе информацию в виде изображений и букв, зачастую быстро теряла свою государственную актуальность. Правда, она все еще продолжала служить платежным средством. На нее еще можно было покупать, но политически она устаревала. Итак, монеты, содержащие сведения о происходящих политических событиях, весьма недолговечны из-за того, что на них должна быстро отражаться новая актуальная информация. В переломную эпоху они как звенья составляют довольно насыщенную информационную цепочку. Напротив, если император оставался императором полвека, то монеты мало что сообщат нам, разве что он все еще пребывает у кормила власти. Но когда речь идет о времени Константина, бросается в глаза, как коротко жили те люди, которые приходили к власти.

Константин прожил насыщенную переломными историческими событиями жизнь и умер своей смертью, в отличие от многих своих предшественников, продержавшись на престоле 31 год.

Итак, монеты были тогда недолговечны. Они служили возвеличению императора, фиксируя его победы в битвах, особые праздники, юбилеи, имевшие политический и религиозный фон. Монетами император информировал о себе. Монеты не только наглядно показывают события и идеи, но также и интерпретируют их. Монеты показывают вещи в том свете, как их хотел бы видеть император. Поэтому они предоставляют относительно актуальную идеологическую информацию. Этот аспект нумизматики нужно подчеркнуть для дальнейшего анализа.

Историкам удалось уверенно идентифицировать, что за константинову чеканку золотых монет долгое время отвечал один и тот же резчик матриц, т.е. монеты долгое время производились в одном и том же цеху, потому что мастер изготавливал матрицу в том же месте, где плавился и разливался материал для монет. Естественно, это вид искусства. Историки могут отследить почерк резчика матриц, где появляется другой, а где остается тот же самый. С 313 г., т.е. с года издания Миланского эдикта о свободе вероисповедания и год спустя после битвы на Мульвийском мосту, и до 327 г. можно документально доказать существование этого одного резчика матриц для Константина. Итак, в решающей фазе жизни Константина фиксируется фискальное единообразие его государственной политики. И благодаря тому, что сохранившиеся монеты того времени можно упорядочить без лакун, были достигнуты важные результаты в исследовании истории Константина.

Из истории Церкви нам известна часто использовавшаяся ранними христианами христограмма из перекрещивающихся греческих букв «χ» и «ρ», более известной как «монограмма Константина». Ее увидел император Константин Великий перед решающей битвой с Максенцием за Рим. Церковный историк Евсевий Кесарийский передает слова императора так: «Однажды в полуденные часы дня, когда солнце уже начало склоняться к западу,… я собственными очами видел

составившееся из света и лежавшее выше солнца знамение креста; с надписью "Сим побеждай"»[103]. Константин повелел начертать увиденный знак на круглых щитах. «Монограмма Константина» – это крест в солнечном круге – совмещение символик Христа и Сола (крест как спицы солнечного обода совмещение символик Христа и Сола.

Христограмма была изображена на штандарте (*labarum*) Константина. Евсевий Кесарийский в книге «Жизнь Константина» дает описание христограммы: «Две буквы показывали имя Христа, обозначавшееся первыми чертами, из середины которых выходило "Р". Эти буквы василевс впоследствии имел обычай носить и на шлеме»[104]. Знак христограммы, который мы знаем из его истории, Константин закрепил справа на височной пластине гребня своего шлема. Так же Константин носит надо лбом драгоценный камень, ограненный в виде христограммы, которую многие христиане в империи должны воспринимать как свой знак. Прежде император носил на этом месте гемму с орлом как надлобную драгоценность в лавровом венке. Теперь же Константин, продолжающий носить лавровый венок как император, меняет на нем символ.

Найдена монета, которая датируется 313 г., с изображение христограммы. Она находится в Государственном нумизматическом собрании в Мюнхене. Итак, Константин стал использовать христограмму на монетах в год издания Миланского эдикта! Столь активное применение этого знака отражало его религиополитические намерения касательно христианства, и это подтверждается тем, что он предоставил христограмму на публичное обозрение посредством государственной фискальной политики. Тем самым монета 313 г. является важным археологическим документом, подтверждающим событие «обращения» Константина (он сам употреблял глагол «*converti*»).

---

[103] *Евсевий Памфил*. Жизнь блаженнейшего василевса Константина, I, 28. М., 1998.

[104] Там же, I, 31.

Раньше появление римских монет с христианской символикой датировалось историками более поздним временем. Теперь нумизматика дает новую датировку. Это решающее изменение образа Константина как императора было бы немыслимо, если бы Константин не авторизировал изображение христограммы. Для чеканки монет требовалось непосредственное поручение императора, и оно было дано очень рано, уже в год Миланского эдикта. В этом отношении данная монета является косвенным самосвидетельством Константина. В более позднее время такая фискальная государственная политика была бы довольно легко представима, но не столь рано, не в 313 г.! Ведь Константин тогда не был самодержцем и вынужден был согласовывать Миланский эдикт с Лицинием. Итак, историкам в этом случае приходится довериться нумизматике и скорректировать мнение о религиозности императора Константина Великого в самой начальной фазе его государственной деятельности.

Константин и Сол. 325/326 г.
Христианская символика отсутствует.

С помощью того же исследования монет была неожиданно выявлена параллельная государственно-рели-гиозная политика Константина, ориенти-рованная в ином направлении. Даже в 325 г., т.е. год спустя после победы над Лицинием и в год Никейского Вселенского собора, когда Константин Великий уже стал единовластным правителем империи, когда он без проблем мог высказывать и реализовывать свои идеи, в Антиохии, столице провинции Сирия, чеканились золотые монеты, на реверсе которых изображался солнечный бог Сол, протягивающий Константину знак победы. Следовательно, в

государственной фискальной политике опять появляется образ языческого бога, венчающего на монете Константина Великого как победителя.

Итак, в государственном обращении в ту переломную эпоху находились монеты как с христианской, так и с солярной языческой символикой. Язычество и христианство накладываются друг на друга в государственной идеологии. Для Константина языческий бог Сол и христианская вера не взаимоисключаются. У Константина нет проблем с монетарной политикой, когда на государственных платежных средствах изображаются то христианские, то языческие знаки. Ведь Константин чувствовал себя дома и внутри христианских, и внутри римско-языческих представлений. Постепенно, короткими шагами двигался он в сторону христианства.

Император Константин и бог Сол. 313/314 г.
На реверсе изображен также крест.

А.Н.Усоский
доктор экономических наук, профессор
профессор ГУО «Белорусский государственный лингвистический университет»

ИЗМЕНЕНИЕ ТРАКТОВКИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ЯЗЫЧЕСКОЙ АНТИЧНОСТИ И РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Поведенческие допущения, в институциональных рамках которых действует человек как представитель национальной, социальной и религиозной общности, в значительной мере определяются мировоззренческими установками народности, ее исходными интуициями. В этой связи чрезвычайно интересной является проблема влияния мировоззренческих установок народности на формирование специфики экономического поведения греков и римлян, создавших античную средиземноморскую цивилизацию на территории Европы, Азии и Африки. Классический период расцвета Греции и Рима постепенно трансформировался во II-I в. до. н.э. в период интенсивного «разжижения» и распада ценностей античного политеизма. Этот процесс затянулся на многие столетия. Параллельно в Иудее происходило разложение Ветхозаветной религии иудаизма и становление христианского мировоззрения, провозгласившего словами апостола Павла Богооткровенную Истину: «Мы верим в Христа распятого. Иудеям искушение. Эллинам безумие». Христианство несло принципиально новое по сравнению с язычеством и Ветхозаветной религией иудаизма понимание природы человека, его высокого предназначения. Богодухновенное видение мироздания «глазами» христианина позволяло создать новое общество и религиозно-хозяйственный уклад жизни христианских народов. Эволюция античной греко-римской цивилизации в христианскую цивилизацию было исполнено глубокого трагизма. Ее содержанием стал процесс христианизации старых народностей Античности и новых варварских народов, врывавшихся в пределы Римской империи. В статье будут рассмотрены языческие греко-римские мировоззренческие установки на содержание деятельности

индивида в экономике, а также основы религиозно-хозяйственного уклада античной жизни в процессе эволюции цивилизации (VIII в. до н.э. – V в. н.э.) по сравнению с христианским обществом и его религиозно-хозяйственным укладом.

1.Природа индивида классического античного полиса

Любое общество обладает ценностными корнями своей внутренней идентификации, которые выражаются в совокупности институтов народности (нации), воплощенных в ее языке, религии, морали, культуре, праве, идеологии и системе государственного устройства. Система государственного устройства народности (нации) обладает и своей внешней символикой (флаг, гимн и т.д.). Культурная идентификация народности (нации) формируется внутренне присущими ей идентификационными признаками, а также институтами государства и цивилизации, которые этнос создает. Целью функционирования экономики, построенной на ценностях исторически определенного общества, и потому органично интегрированных друг в друга, является формирование достойного гражданина своего Отечества. Достижение этой высокой цели отражает иерархическую соподчиненность общества и экономики как областей земного мира с высшими смыслозадающими ценностями горнего мира. Органичность взаимной связи общества и экономики достигалось посредством этических ценностей, на чем строились и реализовывались идеалы классических эпох языческой античности и христианства.

В древние времена религия греков и римлян стала основой античной культуры и цивилизации, связывая этнос таинственной священной цепью с трансцендентной сущностью Абсолюта, который определял глубинный сакральный смысл народности, его идею и предназначение в анналах истории. Глубинная идея античного Рима вплоть до его трагической гибели состояла в абсолютном сакрализованном трансцендентном начале государства, как принципе верховной власти и могущества гражданской общины, которой были подчинены интересы всех ее членов. Трансцендентные начала

государства создают абсолютные ценности для всех членов общества, которые являются центрирующим императивом их жизненного уклада. Юлиус Эвола писал: «Так, области священного по сути своей принадлежит древнеримское понятие imperium, которое не просто описывает систему территориального наднационального владычества, но, главным образом, имеет особенное значение чистого права повелевать, почти мистической силы и auctoritas, присущих тому, кто исполняет функцию и обладает достоинством Государя: в религиозной и военной области, на уровне патрицианской семьи – gens – и, на высшей ступени, на уровне государства, respublica. В глубоко реалистичном римском мире … подобное понимание власти, являющейся одновременно auctoritas, всегда сохраняло внутренне присущий ей характер горней светоносной силы и священного могущества»[105].

Экономические знания, возникшие в период глубокой древности, были связаны с появлением государств, которые стали основой формирования рабовладельческих обществ на континентах Азии и Европы. Например, в античном обществе греков и римлян предмет экономического знания был сфокусирован на проблемах рационального управления «домашним хозяйством» рабовладельческой семьи, которую возглавлял отец (патер) семейства (рода). Полис состоял из отеческих родов, связанных друг с другом отношениями кровного родства, его религиозная организация базировалась на «обычае предков» (mos maiorum), придававших бытию индивида как члена родовой организации фундаментальный смысл своего земного существования.

Гражданин античного полиса обладал личной свободой, носил оружие и являлся собственником земли, принимал политические решения, реализуя свои политические права путем голосования в народном собрании. Римляне выстроили политическую организацию народа (comitia centuriata), воплощенную в форме народного собрания, которая фактически

---

[105] Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – С. 19.

была тождественна военной организации римлян. Римляне назвали полисную организацию граждан respublica («общее дело»), понимая под ним общее дело патрициев и плебеев. Римляне создали республиканские институты, которые долгое время были аристократическими. Только после последней сецессии (исхода плебеев из Рима в 287 г. до н.э.) были созданы демократические институты как система сдержек и противовесов, служившие сложным и противоречивым инструментом урегулирования конфликтов между свободными сословиями Рима - патрициями и плебеями. Демократия предполагала главенство единых целей римской общины, где как индивидуум, так и сословия были подчинены обществу. Политическая власть граждан, их собственность на землю и служба в армии являлись различными функциями, которые воплощались в лице гражданина. «Армия, разбитая на центурии, являлась главным законодательным органом государства»[106].

Аристотель видел в экономике полиса отрасль «политии», т.е. науку о достижении этического идеала и общего блага. Античная мысль концентрировалась именно на этом объекте анализа. Как далеко это от этической нейтральности экономической науки, зародившейся в Новое время XVII-XVIII вв., когда ее предмет был сужен до так называемой «чистой экономики»! Аграрная экономика Рима, имевшая преимущественно растениеводческую ориентацию, представляла собой составную часть публичной жизни римских граждан. Крестьянин как земледелец-собственник верный родному участку своей земли – это тот образ, который воплощает в себе хозяйственный тип римлянина. «Люди, закаленные стоическим воспитанием и жестокими зрелищами и привыкшие к презрительной фамильярности со смертью, добились побед, которые привели к покорению Италии, затем Карфагена и Греции, и наконец, всего Средиземноморья»[107].

Рим был построен на идее сословной иерархии, когда индивид подчинен этносу, обществу, государству через сакральный принцип imperium. «По своему происхождению

---

[106] Дюрант В. Цезарь и Христос. – М.: Крон-Пресс, 1995. – С. 43.
[107] Дюрант В. Цезарь и Христос. – М.: Крон-Пресс, 1995. – С. 44.

слово «иерархия» не означает ничего иного как «власть священного» (hieros)»[108]. Жертвовать собой ради воплощения Вечной Идеи Великого Рима – базовая интуиция римлянина, это его священный долг, воспитываемый с детства. Римлянин был неотъемлемой частью органически связанного иерархического целого, римской патриархальной земледельческой общины (полиса). В ней граждане, если использовать терминологию философии Демокрита, были отдельными атомами, движением которых управляли олимпийские боги, за спиной которых все вершила безличная Судьба. Человек – это атом в античном универсуме, который действует исходя из **анагогического принципа**, предполагающего, что член гражданской общины мужественно и жертвенно действует во имя и блага гражданской общины, превосходящей его простую индивидуальность, отдавая за полис свою жизнь[109].

Сакрализованный этатизм являлся базовой интуицией римлянина, бывшего в своей глубинной сущности человеком государственным от мозга до костей. Историки справедливо окрестили созданное римлянами общество как «социальную машину», а «древнеримскую цивилизацию называли также цивилизацией безымянных героев»[110]. В основании гражданской общины Рима лежал глубоко почитаемый культ предков, гражданская общинная солидарность, культ семьи, верность гражданскому долгу и полису. «Mos maiorum – обычай предков – оставался до конца существования языческого Рима образцом нравственности и источником права»[111]. Римская традиция культивировала идеалы чести и превосходства над другими народами. «Религия разделяла вместе с семьей почет и ответственность за формирование железного характера, в

---

[108] Эвола Ю.. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – С. 122.

[109] См.: Эвола Юлиус. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ «Хранитель», 2007. – С. 49.

[110] Эвола Юлиус. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ «Хранитель», 2007. – С. 211.

[111] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 41.

котором и заключалась тайна римского мирового могущества»[112].

Иерархия высших трансцендентных ценностей определяла идею Вечного Рима, от которой была производна сущность его экономической системы, смысл хозяйственной деятельности римлян и способы их экономического поведения, что предопределяло генетическую эволюцию форм римской экономической жизни в их более чем тысячелетней истории. Юлиус Эвола восклицает: «… какой силой в древности обладал органичный идеал […] единство носило не просто политический, но скорее духовный – а зачастую прямо религиозный – характер, сама область политики в узком смысле формировалась и держалась единой идеей, общей концепцией, что находило свое отражение также в мышлении, в праве, искусстве, обычаях, культе и способе хозяйствования»[113].

Экономика античных полисов Рима и Греции была построена на натуральных отношениях, ориентированных на производство потребительских стоимостей для целей потребления их гражданами общины. В этом состоял глубинный смысл античной ойкономос (экономики), как в прочем и экономики более позднего христианского феодального общества, имеющего ту же хозяйственную основу. Древние считали, что главным являются ценности личности, которая имела определенный уровень естественных потребностей и формировала общественное призвание свободного человека, гражданина античного полиса. Мудрость классического мира выработала гармоничное правило: «воздержание и умеренность». О том же говорит дельфийское изречение «Ничего чересчур». Этический принцип жизни древних греков и римлян воплощался в фундаментальной идее традиционного патриархального автаркического земледельческого хозяйства – «ойкономос» (экономика), которая рассматривалась античным, а впоследствии и христианским мировоззрением, как единственно разумная и рациональная форма бытия земледельческого

---

[112] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 78.

[113] Эвола Юлиус. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ «Хранитель», 2007. – С. 57-58.

общества. Автаркическая земледельческая «ойкономос» (экономика) была по мировоззренческим основаниям принципиально несовместима с дурной бесконечностью «хрематистики», под которой понималась система «чистого» финансового посредничества, где посредники с помощью денег в сфере товарно-денежного обращения стремились «создать» новые деньги. Оборот денег в форме торгово-купеческого капитала (Д-Т-Д´(Д+Δд)) и ростовщического капитала (Д-Д´(Д+Δд)) были мировоззренчески не понятны и принципиально не приемлемы античному сознанию римлян и греков.

Базовые интуиции античного сознания римлянина и грека исключали утилитаризм как принцип построения экономики рыночного типа. Античным римлянам и грекам как носителям языческого мировоззрения был внутренне присущ синкретический характер мышления, т.е. одновременно рациональный (аполлонийский) и мистический (дионисийский). Утилитарное поведение рыночного типа, стремящееся к максимизации рыночной пользы, было мировоззренчески не понятно ни римлянину, ни греку. Хрематистика как принцип экономической жизни, когда деньги порождают новые деньги (Д-Т-Д´(Д+Δд); (Д-Д´(Д+Δд)), а посредник ставит своей целью получение максимальной прибыли ради самой прибыли, лежала в самой основе античного общества. Аристотель считал, что хрематистика была порочна по своей сущности, т.к. посредник, преследуя цель самовозрастания первоначально вложенной суммы денег (капитала), совершал движение в порочном круге «дурной бесконечности». Аристотель сравнивал ростовщиков с содержателями домов терпимости.

В фундаменте классической эпохи языческой Античности лежал гармонический канон отношений между свободными гражданами полиса, за которым стояло глубокое чувство опасности эгоистической деструкции гражданской общины. При этом необходимо отметить, что именно построение античной цивилизации на рабском труде являлось основой построения гармонического канона, соединявшего свободных граждан полиса в «союз вооруженных мужчин». Греческий и римский полис, созданный общностью свободных вооруженных мужчин войной, воспроизводился для целей постоянного ведения войны,

а не мира. По этой причине полис возник как воинский союз мужчин спаянных жесткой общинно-родовой солидарностью. В основании полиса лежала военно-политическая монополия организованных воинов, лишивших оружия покоренные народы, превратив их рабов, и подчинив их своей абсолютной власти. Римлянин античной эпохи – это человек политический (полисный, общинный, общественный). Гражданин – это обладающий личной свободой собственник земли, вооруженный за собственный счет воин. Он реализует свои гражданские права, голосуя в народном собрании, принимая политические решения, от которых зависит судьба общины. В римской общине существовала органическая связь человека с выполняемыми им земледельческими, политическими, военными и другими гражданскими функциями. По этой причине отношения собственности и богатства, как экономические отношения органично включались в иерархию ценностей римской гражданской общины лишь в той форме, в которой они не нарушали сложившегося сакрального порядка вещей и иерархии высших религиозных ценностей. Частная собственность римлянина на движимое и недвижимое имущество как неотъемлемый атрибут гражданских прав имела высшее сакральное узаконение. Условия использования частной собственности санкционировались базовыми принципами гражданской общины и государством как ее высшей сакральной формой. Частная собственность на движимое и недвижимое имущество, где фундаментом стала собственность на землю, была включена в социально-политическую систему общества и являлась производной от гражданских функций, выполняемых римлянином.

Богатство и деньги для римлянина служили инструментом для реализации высших целей и ценностей Вечного города (Великого Рима). Духовные метафизические ценности римской общины исключают ценности утилитаризма рыночного мышления, в основе которого лежит автономия индивидуума, утилитарные ценности которого противопоставлялись ценностям коллектива солидаристской общины и государства. Римлянин уважал личные заслуги граждан своей общины, благоговейно и с пиететом относился к римским социальным,

политическим и правовым порядкам, т.к. считал их естественными, рациональными и неизменными. Римлянин и грек были существами политическими, гражданами военной гражданской общины (полиса), где государство и полис были высшими ценностями. Армия для римлян и греков была организацией вооруженного народа античного полиса (города-государства).

2.Базовые хозяйственные интуиции этнической личности

В связи с фундаментальными принципами построения гражданской общины Рима экономика представляет собой одну из множества подсистем общества (политии), которая не является доминантной подсистемой, как это представляла концепция материалистического рационализма эпохи Просвещения XVII-XVIII вв. Экономическая система определяется фундаментальной иерархией целей и средств их реализации, порождаясь системной совокупностью общественных институтов. Экономика взаимодействует с подсистемами культурных, религиозных, политических, социальных, идеологических и других институтов. В этой связи хотелось бы подчеркнуть, что нравственные ценности общества не просто дополняют работу экономики и рынка, а **предопределяют** сущность их функционирования и генетически определяют действие их закономерностей. Институты, представляя собой традиции, привычки, нормы и стандарты поведения этнического типа личности, создают систему запретов и разрешений, налагаемых на индивидуальное поведение людей. Институты определяют среду формальных и неформальных ограничений поведения этноса, направленность и «окно возможностей» его функционирования, создают ограничения на избираемые индивидуумами альтернативы поведения. Вместе с тем существует неразложимое ядро личностных характеристик индивида, его внутренняя природа, которое проявляется в относительно самостоятельном поведении человека, включенном в рамки иерархии целей этнической общности и имманентных законов ее жизни. Индивидуальные качества членов общества создают им «окно

свободы», определяют динамику напряженности в историческом развитии этноса, расширяют индивидуальные возможности в формировании тенденции к отклоняющемуся (в том числе и деструктивному) поведению противоположному доминантным общественным нормам.

Религия, культура, идеология формируют глубинный смысл деятельность человека в обществе и экономике, интерпретируя ее на доступном ему языке эпохи, одновременно давая человеку санкцию на совершение либо запрещение тех или иных действий. Тем самым поведение человека направляется на достижение определенных целей в обществе и экономике. Реакцией на ту или иную интерпретацию деятельности человека культурой, религией, идеологией будут изменения прежних представлений человека о своем месте и роли в обществе и в экономике, что трансформирует глубинный смысл, направленность и характер его поведения. Это является основой эволюции общественных и экономических форм, в том числе их радикальной трансформации, что на поворотах истории ведет к слому отживающих форм жизни и формированию новых. Мировоззренческие установки этноса, преломляясь посредством институтов культуры, религии и идеологии, формируют поведенческие допущения на экономическую деятельность людей. Формирование базовых хозяйственных интуиций этнического типа личности проистекает из мировоззренческих установок этноса.

3.*Природа римского индивида в период девальвации полисных ценностей*

Военное дело в Риме выступало специфической отраслью экономики, которая в период территориального расширения Рима позволяла привлекать значительные ресурсы для экстенсивной экспансии рабовладельческой экономики. Одной из важнейших подсистем в экономике является ресурсная подсистема, выполнявшая функцию поставки ресурсов для производства продукции. Военное дело было важнейшей отраслью экономики Рима. Армия и флот Рима вели борьбу за контроль над экономическими ресурсами с соседними народами. Римские войска захватывали и поставляли для

экономики Рима рабов, материальные богатства, завоевывали земли и их недра с полезными ископаемыми, лесами, водными артериями, стратегическими пунктами, используемые завоевателями для контроля территории, морских и сухопутных коммуникаций.

После трех Пунических войн (264-241; 219-201; 150-146 до н.э.) и разгрома Македонии в трех македонских войнах (214-205 г.; 200-197; 171-168 г. до н.э.) Рим стал господином Западного Средиземноморья. Рим, захватив многочисленные провинции, ресурсы и накопленные богатства побежденных народов, вступил на тяжкий путь испытания богатством. Очень скоро стало очевидно, что богатство активно разлагает прежнюю крепость вековых традиций семьи и религии, социальные и этические ценности, собственность и государственные институты победоносного Рима. Для преуспеяния Римской Республики одного богатства было слишком мало, т.к. сложившаяся в патриархальный период гармония общественных институтов подверглась деформации и разложению.

Деньги оказались двуликим Янусом. Увеличивая благосостояние богачей, и, приучая плебеев к даровым подачкам, источником которых было ограбление покоренных стран, деньги объективно деформировали социально-экономическую систему патриархального полиса. Способ получения доходов Римом в период его территориальной экспансии носил военно-политический характер и осуществлялся военной отраслью экономики, поэтому Вебер М. назвал этот специфический доминирующий уклад в экономике «политически ориентированным капитализмом»[114]. «Этим объясняется то свойственное античности обстоятельство, что стремление к обогащению осуществлялось главным образом военной добычей, а также другими преимуществами, извлекаемыми из политики. Гражданину противопоставляется

[114] Вебер М. История хозяйства. Город. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – С.475.

всякий, занимающийся мирным заработком в современном смысле слова»[115].

В этих условиях деньги объективно не могли быть использованы как рычаг повышения эффективности производства, т.к. отсутствовали базовые основы утилитарно-рационального денежного хозяйства. С эпохи поздней Римской Республики деньги использовались как инструмент, удовлетворяющий потребности общества в хаотическом и разнузданном потреблении богачей и римского пролетариата, живущего за счет государства и богатых людей (патронов), источником благосостояния которых был грабеж покоренных провинций. В рамках данных условий деньги не превращались в инвестиции, т.к. отсутствовали условия для формирования сбережений, накопленных за счет труда и капитала, которые традиционно используются в утилитарно-рациональном денежном хозяйстве. По этой причине деньги не направлялись на рациональное и эффективное использование ограниченных ресурсов «втягиваемых» в очередной цикл производства. Производство в римских латифундиях было построенное на принципе нерационального расхищения дешевого рабского труда, хищнического потребления материальных и денежных ресурсов. Денежное хозяйство, обслуживающее систему паразитического потребления Рима, стало средством подрыва социально-экономической системы римской гражданской общины, т.к. подпитывало два недуга - паразитизм бедняков и роскошь богачей. Деньги, используемые для целей паразитического потребления, деформировали основные гражданские интуиции римской общины - институты солидарности, коллективной общности «социальной машины» Рима, отношения единства и взаимопомощи римских граждан, превращая их в развращенных гедонистических индивидов. Растущая дифференциация граждан и общественное неравенство оказывало сильное влияние на внутреннюю устойчивость гражданской общины. Происходил неизбежный распад традиционных структур личности римлянина,

---

[115] Вебер Мс. История хозяйства. Биржа и ее значение. – М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. – С. 301.

создавшего великую цивилизацию. Деградация экономики Римской империи являлось следствием растянувшейся на четыре столетия деформации и утраты высоких смыслозадающих ценностей римской общины, подпитывающих живительными соками этику, культуру и традиционный тип хозяйствования на земле.

4.Природа индивида в период Принципата и Домината Римской империи

Развившийся торговый и ростовщический капитал сословия всадников, способствовал однобокому развитию денежного хозяйства Рима и вел к вторжению хрематистики в «тело» земледельческой экономики. Римские всадники занимались откупами налогов, финансированием государственных нужд и выполнением государственных заказов, используя свои сословные привилегии. «Разжижение» традиционных хозяйственных ценностей Рима проявлялось в том, что финансовая аристократия Рима считала, что «доходы, которые можно было извлечь из политической деятельности, представлялись более почтенными, чем прибыли, которые приносила промышленность»[116]. Римская же консервативная традиция рассматривала торговлю товарами и деньгами как не достойные для свободного человека виды деятельности. Считалось, что торговое и финансовое посредничество являются уделом вольноотпущенников и иноземцев, поэтому греки, евреи, египтяне, финикийцы, сирийцы постепенно захватили в свои руки торговлю в Римской империи. «Банковская система … находилась почти полностью в руках греков и сирийцев даже в Италии и на Западе; в Галлии слова «сириец» и «банкир» были синонимами»[117].

Римские ценности базировались на традиции, которую воспел великий римский поэт: «Удел римлян твердо народами править: мирных щадить и смирять непокорных». Цицерон писал, что для римлянина важнейшими видами деятельности являются: земледелие, выполнение функций в системе

---

[116] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 352.
[117] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 362.

государственного управления, занятие военным делом, юриспруденция, история. В целях правильного функционирования государства в Риме существовали ограничения на занятие политиками экономической деятельностью, издавались законы, направленные против показной роскоши, регламентирующие потребительские расходы. «До самого конца Империи закон запрещал классу сенаторов вкладывать деньги в торговлю, или промышленность[118]. Запрещал сенат также своим членам ростовщические операции[119]. Однако ограничения обходились через подставных лиц.

Распад полисных ценностей углублялся подрывом традиций религии предков, процессом потребительской секуляризацией жизни граждан, утрачивающих традиционные римские добродетели. Поздняя Римская Республика, ведущая имперские территориальные захваты земель Карфагена, Греции, Македонии, Нумидии, превратилась в космополитический универсум, объединяющий бурлящий конгломерат народностей и религий. Череда гражданских войн во времена Мария и Суллы, Цезаря и Помпея, Августа Октавиана и Марка Антония направляли эволюцию усложняющегося общества поздней Римской Республики. В результате победы Августа Октавиана античная Ойкумена была организована его твердой рукой в стройную государственную целостность имперского Принципата.

Военный и политический институты являлись доминантными в общественных структурах Рима, однако в условиях распада классических полисных ценностей они существенно трансформировались. Императоры пытались поддерживать сакральную связь, соединявшую граждан Рима (уже не квиритов) друг с другом, воспроизводить традиции солидаризма и верности долгу общине и государству как его высшим сакральным формам, чтобы удержать от распада основы духовной связи римских граждан с пантеоном

---

[118] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 363.
[119] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 144-145.

отечественных богов. Однако, одновременно «само римское правительство, заботясь о всемирном господстве, подорвало уважение народа к отечественной религии, собрав в римском пантеоне изображения богов всех завоеванных народов и дав им право гражданства»[120]. Родовой, военный, политический и религиозный институты Рима утратили свою основу – гражданскую полисную общину граждан-земледельцев, имеющих ранее высокий уровень рождаемости. Италики физически и нравственно вырождались. Армия Рима уже при Марии стала наемной, а в III-V в. н.э. армия набиралась преимущественно из варваров. Процесс распада римского общества шел долго и болезненно, завершившись в V в. н.э. погромом варварами Западной Римской империи, что продолжалось менее столетия. В условиях распада западно-римской государственности, совпавшего со временем великого переселения народов в V-VIII вв., именно военные организации варварских племен стали системообразующими структурами, которые позволили заложить основы формирования новых европейских государств. Франко Кардини отмечает, что «… когда изначальный духовный уровень начал падать, именно иерархические структуры воинского типа стали костяком основных государств, особенно на Западе»[121]. Духовным центром интеграции римского общества стала христианская Церковь, которая взяла на себя пастырскую миссию по христианской романизации варваров на территории бывшей Западной Римской империи. Военно-политические институты варваров стали тем мостом, которые связали языческую римскую традицию организации государства с христианской европейской традицией государственного строительства.

Римлянин (квирит) как этнический, политический и социально-экономический тип индивида умер. Плебеи и патриции к концу эпохи Принципата (начало III в. н.э.) и во

---

[120] Смирнов Е.И. История христианской Церкви. – М.: Приход храма, 2007. – С. 12.

[121] Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. – М.: Прогресс, 1987. – С.122.

время эпохи Домината исчезли как социальные слои старой Республики. Возникла иерархия корпоративных сословий (крупные, средние и мелкие землевладельцы, ремесленники, колоны), несущих службу государству. Для исполнения своих обязанностей эти сословия были принудительно прикреплены к функциональным местам в структуре иерархического общества (functio) Домината, наделены необходимыми обязанностями и встроены в систему государственного тягла. Местные магистраты (декурионы) с III в. н.э., выполняли свои функции по сбору налогов, поставке рекрутов в армию и выполняли другие государственные повинности, неся персональную ответственность, в том числе и экономическую перед бюрократическим государством за качественное выполнение своих обязанностей. На смену римлянину (квириту) уютного полиса периода Республики пришел свободный римский гражданин громадной космополитической Римской империи, получивший имперское гражданство, дарованное эдиктом императора Каракаллы в 212 г. н.э. всем свободным жителям империи. При этом реальные политические, экономические и социальные права имперских граждан были существенно усечены бюрократическим государством, а сами граждане были наделены императором, зависимым от государства служилым статусом. Созданная в III в. н.э. для укрепления имперской государственности система Домината превращала свободу римских граждан в формальность. Усиливающееся государство ограничивало римского гражданина Вселенской империи в правах собственности на землю, принуждало в пользу государства нести натуральные повинности, платить значительные налоги, урезало его политические права. Он превращался в подданного государства. Исчезающий гражданский дух римлян приводил к массовому уклонению от несения повинностей и платежа налогов, бегству с мест проживания, нежеланию служить в римской армии.

В процессе эволюции обогащающегося на территориальных захватах римского общества («политического капитализма»), плебеи первыми утратили свои права. Патриции, богатые плебеи, всадники, родившие в муках имперский Принципат Августа, постепенно также утратили многие политические права

в процессе борьбы с императорами. Во время Принципата и Домината сенаторское и всадническое сословия постепенно были взяты под контроль имперской властью и слиты в единый контролируемый имперской властью подчиненный ей высший класс состоятельных граждан. Из бывших граждан Рима, союзных племен федератов и завоеванных народов имперская власть сформировала систему корпоративного тягла с круговой порукой, деятельность которых контролировали бюрократические структуры в центре и на местах. Крупные землевладельцы, по принуждению выполнявшие функции магистратов (декурионов) и исполнявшие государственные повинности играли ключевую управленческую роль в системе принудительно управляемой имперской власти. Квиритский дух Рима умирал в судорогах, исчезая в миазмах разлагающейся пантеистической культуры Домината.

5. Духовная деструкция язычества и приход христианства в Римскую империю

Остовом имперской организации поздней Республики, Принципата и Домината Рима были городские общины, через которые шел активный процесс романизации провинций. Приток населения в крупные города (Рим, Александрию, Никомедию, Константинополь, Трир, Равенну, Милан) создавал этническую пестроту и религиозную сумятицу, усиливая социальную неоднородность городских общин. Формировалось космополитическое мировоззрение римлянина, разлагавшее патриотические традиции античной общины. Богатые граждане создавали большие состояния на военной добыче. Праздные бедные граждане (пролетарии) жили за счет средств государства и ограбления побежденных народов, утрачивали трудовые навыки, концентрируясь на удовлетворение своих плотских потребностей. Семейные ценности деформировались, люди вырождались, численность населения падала. Бедняки становились клиентами богачей, кормились из рук государства, от которого требовали «Хлеба и зрелищ». Свободные горожане утрачивали меру потребления, пребывая в состоянии пресыщенности, духовно опустошаясь, скользя к состоянию безысходности. Городские ремесла и торговля переживали

кризис. Латифундии стали центром производства. Сельская местность несла основную тяжесть податного бремени.

Языческие мистерии (дионисийство) и различные антихристианские ереси, пытавшиеся разложить классическую аполлонийскую религию и христианство, вели общество к дисгармонической деструкции. Эти тенденции были способны привести к распаду античное языческое и христианское общество, деформируя лежащие в их основе соответственно аполлонийские языческие и христианские ценности. Широкое распространение христианства в IV-XIV вв. загнало в подполье дисгармоническую антикультуру языческих мистерий. Однако они вновь возрождаются в лоне Позднего Средневековья и Возрождения. В основе языческих мистерий лежит жизненная установка: «*Делай то, что ты сейчас хочешь. Отпусти свои страсти на волю и произволяй как демиург из глубин своей спонтанной природы. Страсти – это темная сторона твоей души, отпусти на свободу эту темную спонтанность, развивай иррациональную стихию своей души*». Языческие мистерии были близки к теургической практике мистической философии неоплатоников, в мистическом экстазе достигавших слияния с безличным Единым.

В классический период Римской республики разлагающая деструкция мистерий дионисизма жестко пресекалась государством, например, в период захвата Греции Римом, когда мистические культы Востока хлынули в Рим. В 186 г. до н.э. консулы объявили Отечество в опасности, жестоко расправившись с носителями дионисийских мистерий. «Были запрещены вакхические ритуалы и оставлено в силе правило о получении разрешения властей на проведение церемоний, установленное в 212 г. до н.э.»[122]. Однако в дальнейшем углубление кризиса религиозного мировоззрения в греко-римском мире привело к религиозному синкретизму и плюрализму. Хаотическое смешение всех религий разрушало духовный мир римлянина. Это вело с одной стороны, к равнодушию и безверию, а с другой, к разгулу мистерий,

---

[122] Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. – М.: Прогресс, 1987. – С. 96.

проводившихся – даже по меркам языческой культуры – с неслыханным бесстыдством.

Мировоззрение язычника Античности исходило из представления о человеке как о природном существе, включенном в Космическую иерархию полиса, союза городов-государств, имперскую античную Ойкумену (Вселенную). Индивид был слит с общественным целым и не вычленяем из него. Индивид языческой Античности, включенный в Космический Порядок Логоса, чувствовал себя имманентным элементом разумного Космоса. Однако, несмотря на разумность Космического Логоса, пронизывающего имперскую Ойкумену, индивид оставался игрушкой в руках безличной хаотичной Судьбы. Подчиненность Логоса слепому Року выражал принцип стоической философии Amor fati («Любовь к Року»), который пронизывал Логос, подчиняя его. Язычник, отправляя культ естественной религии пантеизма, ощущал себя природным существом, не знающим личностного Бога. Он не обладал Божественным Откровением свыше. Язычник не был наделен Богом свободой воли и правом выбора. Индивид языческой Античности чувствовал себя погруженным в одушевленный мир, пронизанный политеистическим пантеоном богов, которые направлялись безличной Судьбой. «В эллинистическую эпоху под влиянием восточных астрологических учений в Греции и Риме широко распространились фаталистические верования, в которых человек оказывался игрушкой слепого случая, капризного и изменчивого. Отсюда понятие «колесо фортуны» (сначала символ Солнца, наделенный магическими функциями, позднее – символ слепой женщины, вращающей колесо судьбы»)»[123].

Христианство предложило иное прочтение мироздания, создав новую духовную альтернативу, персонифицировав человеческую личность, наделенную Богом бессмертной и вечной душой. Провиденциализм замысла Бога пронизывал человеческую историю. Вокруг сердца и совести человека, борющегося со своими греховными страстями, христиане

---

[123] Найнджел Пенник, Пруденс Джонс. История языческой Европы. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2000. – С. 73-74.

выстроили человеческие отношения, основанные на «единстве по закону любви». Христианская вера несла людям проповедь о выполнении языческим государством в обществе важной функции «Удерживающего» от деструкции (Тертулиан), провозгласив: «Всякая власть от Бога». В Римской империи III-IV в. н.э. стали водоразделом, радикально изменившим природу господствующего языческого типа личности. Христианство, возведенное Константином Великим (306-337 гг.) и Феодосием (379-395 гг.) в ранг государственной религии империи, стремилось реализовать гармонический канон Вселенской Церкви, объединяющей в соборное единство верующих, в целях сохранения жизнеспособной целостности римского общества.

Христианство восстановило ценность труда в обществе. Христианские богословы трактовали богатство с позиций евангельской идеала бедности, что исключало видение иудаизма, который однозначно позитивно интерпретировал богатство и зажиточность индивида. Иудейские богословы учили свой народ строить жизнь на рациональных принципах, строго упорядочивая все ее стороны. Для кочующего народа по чужим странам такая установка мышления и поведения вела к экономической экспансии на иноверцев. Важной для формирования рационального поведения человека стала иудейская и христианская проповедь строгой дисциплины полового влечения. Широкое распространение вакхического и дионисийского языческих культов среди греков и римлян создавало этическую неупорядоченность личной жизни язычников, и неуклонно вело к распаду нравственное ядро греко-римской цивилизации. Развивая эти мысли, Фома Аквинский в XIII в. показал, что свободные воззрения на любовь, с естественной последовательностью ведут к расточительности (гедонистическому сладострастию и похоти) в любви, материальному мотовству, пресыщению в употреблении алкоголя и пищи. Праздность учил Фома – это начало всех пороков, а «человеческое право не должно нарушать право естественное или божественное». Латинское слово luxuria (лат.) означало сладострастие и роскошь одновременно. Из такого образа жизни не может получиться рачительный домохозяин и искусный предприниматель. Экономика требует экономии

затрат, рационального хозяйствования и других важных качеств, которые воспитывала христианская этика в учении Фомы Аквинского, к чему относились воздержанность, умеренность, рачительность, бережливость, добропорядочность, благоприличие, честность, почтенность, купеческая солидность и христианская совесть. Однако, эти проблемы будут злободневны для позднего Средневековья, а пока: «Новая цивилизация, основанная на новой религии, восстает над руинами истощенной культуры и умирающих верований. Начинается средневековье»[124].

История двух сестер Рима и Константинополя радикально разошлись в противоположные стороны. Византии, называвшей себя империей Ромеев (римлян), удалось успешно преодолеть деструкцию языческого распада, выстроив религиозно-хозяйственный уклад жизни восточных христиан. Оставаясь источником глубокой религиозной культуры для Запада, Константинополь более 1000 лет сохранял духовные основы православия. Это позволило Византии, продолжая традиции Римской империи, создать уникальную православную цивилизацию. История Рима свидетельствует о том, что становление нового религиозно-хозяйственного уклада жизни западных христиан шло на истощенной и одряхлевшей языческой почве почти 500 лет, завершившись только к IX в. Напряженность в отношениях между Римом и Константинополем сохранялась всегда, учитывая глубокие различия в духовных основах жизни западных и восточных христиан. «Политическое недоверие было причиной ненависти латинян к грекам; в то же время греки чувствовали презрение и отвращение к примитивной латинской ереси»[125]. Однако это уже другая история, являющаяся предметом отдельного исследования.

---

[124] Дюрант Вил. Цезарь и Христос. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 708.
[125] Даймонт М. Евреи, бог и история. – М.: Имидж, 1994. – С. 281.

В.В.Акимов
кандидат богословия,
проректор Минской духовной академии,
доцент ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

БИБЛЕЙСКОЕ ПОНИМАНИЕ ВЕРОТЕРПИМОСТИ

1700 лет назад произошло судьбоносное событие, которое после евангельских событий стало очередной важнейшей вехой в истории Христианской Церкви, положив начало совершенно новой эпохе. После победы над Максенцием, императоры Августы Константин и Лициний издали эдикт, обращенный к руководителям провинций (наместнику Никомедии), который не только подтверждал легализацию Христианства, как и предшествующий эдикт Галерия, изданный в 311 году, но и объявлял религиозную свободу. Фактически эдикт узаконивал возможность христианской миссии среди населявших империю языческих народов. Поразительно, но спустя множество столетий слова эдикта, касающиеся веротерпимости, звучат необыкновенно свежо и актуально. В эдикте указывалось, что императоры «обсуждали среди прочего то, что сочли полезным для большинства людей, решили, что прежде всего следует рассмотреть интересы тех, кто сохранял богопочитание; согласно чему мы даровали христианам и всем возможность свободно следовать той религии, какую бы кто не пожелал … мы постановили, что необходимо узаконить то, что полагали необходимым всегда, а именно, что вообще не следует никому отказывать в выборе, если кто-то предал мысли свои богопочитанию христианскому или той религии, какую счел для себя наиболее подходящей; чтобы всевышняя божественность, святости чей мы следовали бы по доброй воле, могла проявлять во всем свое благоговение и милость» (Лактанций. *О смертях преследователей*, 48:2-3)[126]. Однако на практике высказанные

[126] Лактанций, Фирмиан Луций Цецилий. К исповеднику Донату о смертях преследователей / Фирмиан Луций Цецилий Лактанций // Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) /

здесь слова оказались недостижимым идеалом: в скором времени началось государственное преследование и христианских диссидентов, еретиков и раскольников, таких как донатисты и ариане, и даже самих язычников. Это противоречие между эдиктом, пронизанным духом христианской терпимости и любви, и последующей реальной практикой преследования инакомыслия, подталкивает нас к рассмотрению библейского понимания веротерпимости.

Острота проблемы веротерпимости возникает особенно в контексте монотеистических представлений, в том числе в религиях, которые имеют догматический характер. Любопытно, что уже самый беглый взгляд на библейское отношение к религиозному инакомыслию, свидетельствует о некоторой противоречивости библейского подхода к данному вопросу. Эта кажущаяся противоречивость касается в равной степени и Ветхого, и Нового Завета.

С одной стороны, если все человечество вышло из рук единого Творца, то этот Творец не может быть безразличен к тому, что люди забывают о нем или подменяют его другими, ложными богами. С другой стороны, если все народы происходят от одного Бога, являясь его творением, его детьми, то разве может любящий Отец ненавидеть своих детей и желать им погибели?

В поисках основы идеи веротерпимости в Библии уже достаточно открыть первые страницы этой священной книги, на которых повествуется о Боге как творце всего мира и всего человечества. Все люди, происходящие от Адама, сотворены по образу и подобию Бога. Впрочем, там же показывается, что не все люди готовы следовать своему предназначению, проявлять послушание своему Творцу, не все готовы идти путем жизни. Живя в испорченном грехом мире, человечество теряет и контакт с Богом и правильное о Нем представление. Поэтому

Перевод с латинского языка, вступительная статья, комментарии, указатель и библиографический список В. М. Тюленева. СПб.: Алетейя, 1998. С. 245-246. Латинский текст дошел в данном сочинении Лактанция. Греческий перевод сохранился у Евсевия Кесарийского (Церковная история, X:5:1-14).

сам Бог, небезразличный к делу Своих рук, пытается восстановить утраченные связи. В качестве объекта Своего откровения Он выбирает сначала одну семью, из которой происходит целый народ, который становится народом Бога. В истории о патриархах, исходе и завоевании обетованной земли Единый Истинный Бог предстает в первую очередь как Бог семьи и выросшего из нее избранного народа. Однако это не означает того, что другие народы абсолютно безразличны Богу или ненавидимы им. Уже в первом обращении Бога к Аврааму сам Авраам представляется как миссионер, как тот, через кого к истинному Богу приобщатся другие народы: «И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3)[127].

Позднее, Бог повелевает уничтожать ханаанские города и их жителей. Но это выглядит как наказание за сознательное противление воли Бога. Это видно из истории о взятии Иерихона: израильтяне уничтожили весь город, но пощадили блудницу Раав. Раав сознательно помогла лазутчикам Иисуса Навина, поскольку понимала и признавала, что земля ханаанская отдана евреям Богом [Ис. Нав. 2:9-10]. Поэтому после того, как был уничтожен вместе со всеми жителями город Иерихон, Раав и ее родственники не только остались в живых, но и продолжили жить среди Израиля [Ис. Нав. 6:24]. Священный автор Книги Иисуса Навина тем самым показывает, что Бог – источник жизни, кто следует Ему, тот выбирает путь жизни, кто сознательно противится – выбирает путь смерти. Саму же Руфь древние толкователи, например, Иероним Стридонский, воспринимали как прообраз будущей Церкви из язычников[128]. А Феодорит Кирский в истории о Раав видел

---

[127] Цитаты из Ветхого Завета приводятся по Синодальному переводу: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

[128] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под редакцией Джона Р. Фрэнки / Русское

свидетельство тому, что Бог через израильский народ призвал к Себе все народы[129].

С подобной ситуацией мы сталкиваемся и в истории пророка Илии, грозного обличителя идолопоклонства. Ненавистник языческих богов, истребитель жрецов Ваала и Астарты, Илия был абсолютно нетерпим ко всему языческому. Например, у потока Киссон Илия заколол 450 пророков Ваала и 400 пророков Астарты [3 Цар. 18:40]. Однако именно этот пророк незадолго перед уничтожением языческих жрецов по повелению Бога [3 Цар. 17:8-9] в период голода в Израиле поселился в доме язычницы, вдовы в Сарепте Сидонской. Илия, по слову которого в Израиле началась засуха [3 Цар. 17:1], чудесным образом кормил языческую семью и даже воскресил сына язычницы. Будучи нетерпим к язычеству и к неверности израильтян по отношению к их Богу, Илия оказывал милости простым язычникам. В древних церковных толкованиях эта языческая вдова воспринималась как прообраз Церкви. «Та вдова, к которой был послан Илия, была образом Церкви, подобно тому как вороны, служившие Илии, были образом язычников», – писал Цезарий Арльский[130]. Воскрешение сына язычницы этот же автор воспринимал как прообраз будущего обновления во Христе язычников[131]. А святой Ефрем Сирин отмечал, что в этой истории Бог предпочел языческий город потому, что язычники хоть и не соблюдали закона Моисея, но, по своему незнанию закона, и не смеялись над этим законом[132].

Показательна и история Руфи. Руфь, именем которой названа библейская книга, была по происхождению язычницей,

---

издание под редакцией Ю.Н. Варзонина. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 46.

[129] Там же. С. 13.

[130] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов 1-8 веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под редакцией Джона Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю.Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 120.

[131] Там же. С. 122.

[132] Там же. С. 120.

моавитянкой. Но эта язычница, обладавшая рядом достойных человеческих качеств, стала верной Богу Израиля. Обращаясь к матери своего мужа, она сказала: «Народ твой будет моим народом, и твой Бог моим Богом» [Руф. 1:16]. В конечном счете, ее сын стал отцом Иессея, отца знаменитый израильского царя Давида, и мессианские ожидания еврейского народа оказались связанными с потомком язычницы Руфи.

Так что вполне очевидно, что библейские авторы стремятся разграничить язычество и язычников. Более того, священные авторы хотели также показать, что Бог является господином всех народов, что Он заботится о всех людях, что в Его замысле объединить все народы вместе и просветить их светом истины. Подобный универсализм в Ветхом Завете находит свое наиболее полное выражение в книгах классических библейских пророков.

Пророчества о народах, среди которых находится и еврейский народ, являются существенной частью многих пророческих книг (См., например, Ис. 13-23; Иерем. 46-51; Иезек. 25-39; Ам. 1-2; Авд. 1; Соф. 2-3). Мысль о том, что Бог Израилев является Богом всех народов, было сложно принять многим израильтянам, она казалась неприемлемой даже некоторым пророкам. Но Бог настойчиво утверждал себя как Бога универсального.

Близость Бога к другим народам вызывала ревность у пророка Аввакума. Когда Бог сообщил ему, что орудием наказания неверного еврейского народа станут халдеи, Аввакум выразил негодование: почему Бог допускает нечестивых язычников карать избранный народ? Тогда же Аввакум высказал надежду, что Бог позволил прийти халдеям только ради суда, только для наказания [Авв. 1:12-14].

В этой связи вспоминается и глубокое огорчение пророка Ионы, когда он, узнав о том, что Бог помиловал покаявшуюся Ниневию, сказал в сердцах: «Лучше мне умереть, нежели жить» (Ион. 4:3). Иона оказался безразличен к судьбе чужого города, который был враждебен к израильскому народу и изначально не знал Бога Израиля.

И уже совершенно революционно звучат слова, произнесенные фекойским пастухом Амосом: «Не таковы ли, как сыны ефиоплян, и вы для Меня, сыны израилевы? – говорит

Господь. – Не Я ли вывел Израиля из земли египетской и филистимлян – из Кафтора, и арамлян – из Кира?» [Ам. 9:7]. В глазах Амоса даже такое знаменательное событие, как исход из Египта, событие, в котором родился еврейский народ, теряло свою уникальность и становилось в ряд санкционированных Богом переселений других народов. Вместе с тем, в контексте эпохи пророка Амоса, эти слова, как отмечает игумен Арсений (Соколов), обличают Израиль в превозношении над другими народами и напоминают об особой миссии Израиля: «Современники пророка забыли, что их народ избран не ради него самого, но чтобы через него благословились все народы земли (Ср.: Быт. 12:3)»[133].

Чуть позднее и пророк Исайя представил египтян и ассирийцев как народы, которые являются своими Богу, делом рук Бога, получают благословение Бога: «И Господь явит Себя в Египте; и египтяне в тот день познают Господа … И поразит Господь Египет, поразит и исцелит; они обратятся к Господу, и Он услышит их и исцелит их … В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль» [Ис. 19:21-22, 24-25].

Уважение к язычникам и языческой мудрости особенно присутствует в том пласте библейской литературы, который связан с межнациональной литературой мудрости, в библейских книгах, относящихся к древней ближневосточной традиции мудрости. В этих книгах поднимаются проблемы, имеющие общечеловеческий характер, волнующие всех людей, вне зависимости от их религии, национальности, социального положения, места или времени жизни[134]. Поэтому неудивительно, что главным героем Книги Иова является

---

[133] Арсений (Соколов), игумен. Книга пророка Амоса: введение и комментарий / игумен Арсений (Соколов). М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012. С. 343.

[134] Об особенностях библейской литературы мудрости см.: Акимов, В. В. Библейская Книга Екклезиаста и литературные памятники Древнего Египта / В. В. Акимов. Минск: Ковчег, 2012. С. 99-144.

человек не еврейского происхождения, а Книга притчей Соломона и вовсе представляет собой антологию древней ближневосточной мудрости, собрание отрывки произведений различных авторов, среди которых были и язычники. Там мы находим и фрагмент египетского Поучения Аменемопе [Притч. 22:17 – 23:11], и слова Агура и Лемуила [Притч. 30-31].

К этому можно добавить, что грозные слова, которые звучат в устах многих пророков по отношению к чужим народам, не всегда контрастируют со словами этих же пророков, обращенных к еврейскому народу. Бог обличает, угрожает, возвещает наказание и народам, и Израилю. Так что даже наказание языческих народов выглядит, как в случае и с Израилем, средством воспитания, обращения или возвращения народов к Богу.

Бог Израиля – это Бог всех народов. Язычники могут служить Богу, даже не зная Его. Эта идея ярко выражена Исайей Вторым. Пророк называет персидского царя Кира помазанником (т. е. Мессией, Христом) Божиим: «Так говорит Господь **помазаннику** Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы … Я назвал тебя по имени, почтил тебя, хотя ты и не знал Меня. Я Господь и нет иного; нет Бога кроме Меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня» [Ис. 45:1, 4-5].

Пророки последовательно проводили универсальное представление о Божестве: Бог Израиля является Богом не только одного Израиля, Он Бог всех людей, всех племен, Он судит народы исходя из общих принципов, в эсхатологической перспективе все народы должны обратиться к Богу и собраться на горе. Эсхатологическое пророчество о том, что между всеми народами возвестится имя Божие, встречается уже у первого письменного пророка, Амоса [Ам. 9:12]. Пророки Михей и Исаия одинаково описывают эсхатологическое время, когда гора дома Господня станет местом паломничества всех народов, которые придут научиться путям Божиим и будут «ходить по стезям его» [Мих. 4:1-2; Ис. 2:2-3]. Бог будет судить многие народы, итогом чего станет всеобщий мир, «и перекуют они мечи свои на орала и копья свои – на серпы» [Мих. 4:3; Ис. 2:4]).

Исайя Второй, утверждая универсальность Бога Израиля, предвидел грядущее обращение языческих народов и призывал их к этому обращению: «Соберитесь и придите, приблизьтесь все, уцелевшие из народов. Невежды те, которые носят деревянного своего идола и молятся богу, который не спасает … Ко Мне обратитесь и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог и нет иного. Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» [Ис. 45:20, 22-23]. В таком контексте Израиль, обладающий ведением Единого Бога, выступает в качестве миссионера, в роли посредника между Богом и языческими народами. Израиль должен быть миссионером, он должен познакомить с монотеизмом весь мир, так что через него к спасению должны приобщиться все народы.

Итак, для Ветхого Завета характерна нетерпимость к язычеству и относительная терпимость к язычникам, основанная на представлении о единстве человеческого рода, о человеке как творении единого Бога, как носителе образа и подобия Бога, на ожидании возвращения всех народов к своему творцу – Богу. И если говорить о веротерпимости в Ветхом Завете, то это терпимость к языческим народам в ожидании их обращения к Единому Истинному Богу.

В Новом Завете мы также встречаемся с внешне противоречивым отношением к религиозному инакомыслию. С одной стороны, Христос общается с Самарянкой [Ин. 4:7-38], представительницей презираемого иудеями народа, исцеляет раба римского сотника [Лк. 7:2-10] и говорит к своим ученикам такие слова: «Кто не против нас, тот за нас» [(Мк. 9:40][135]; с другой – Божественный основатель христианства утверждает: «Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» [Мф. 12:30]). Однако данное противоречие только кажущееся. В словах из Евангелия от Марка, которое,

[135] Цитаты из Нового Завета приводятся в переводе епископа Кассиана (Безобразова) по изданию: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / перевод с греческого подлинника под редакцией епископа Кассиана (Безобразова). М.: Российское библейское общество, 1996.

между прочим, было обращено в первую очередь к язычникам, речь идет о человеке, который изгонял бесов именем Христа, но не был среди учеников Иисуса Христа. Во втором случае, в Евангелии от Матфея, речь идет о сознательном неприятии учения Христа, о намеренном противлении истине.

Евангельская весть нацелена на активное взаимодействие с языческим миром. Она не ставила целью создать обособленное сообщество, но – создать всемирную Церковь. Это основывается, как и в Ветхом Завете, на универсальном представлении о Боге как Боге всех народов. Только в случае с Новым Заветом, речь уже идет об Иисусе Христе как Спасителе всех людей, Который приносит Себя в жертву за всех («Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» [Ин. 3:16]), и Который после Воскресения посылает Своих проповедников ко всем народам и ждет обращения всех: «Итак, идите, научите все народы» [Мф. 28:19]).

В Новом Завете усиливается тема любви. Иисус Христос учил о необходимости любви ко всем людям, показывая в притче о милосердном самарянине [Лк. 10:25-37] необходимость творить дела милосердия по отношению ко всем, вне зависимости от исповедания, учил о подражании Богу, который заботится о всех людях: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас, чтобы стать сынами Отца вашего, который на небесах, потому что солнце свое он возводит над злыми и добрыми и изливает дождь на праведных и неправедных … Итак, будьте совершенны как совершен Отец Ваш небесный» [Мф. 5:44-45, 48]. В дальнейшем апостол народов, апостол Павел, также подчеркнет, что Бог «хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к познанию истины» [1 Тим 2:4]). Так что выраженная в Ветхом Завете идея миссии среди народов и идея любви Бога ко всем людям, получает в Новом Завете свое наиболее полное воплощение. Бог любит всех. Но свободный выбор все равно остается выбором между жизнью и смертью. Бог терпим в ожидании обращения, поэтому Его терпение нельзя считать безразличием. Бог любит всех, однако Он не может обратить к Себе человека насильно.

Новозаветный образ любящего, терпящего и даже страдающего от человеческой греховности Бога дает образец для христианского отношения к инакомыслящим. Человек должен проявлять долготерпение к людям иной веры. Но это должна быть терпимость в надежде на свободное обращение. Оружием христиан может быть только слово и любовь. Великая сила слова, особенно мудрого слова, осознавалась и в Ветхом Завете: «Слова мудрых, *высказанные* спокойно, выслушиваются *лучше*, нежели крик властелина между глупыми. Мудрость лучше воинских орудий» [Еккл. 9:17-18]. Единственный меч христиан – убеждение в духе христианской любви. И сама история показывает, что силовые методы в решении религиозных споров совершенно бессильны. Константин Великий, один из авторов Миланского эдикта, в конечном счете, сам осознал бесперспективность силовых методов в борьбе с религиозным инакомыслием. Это видно и в том, что он отменил свои постановления, ущемляющие донатистов[136], и в его письмах к Александру Александрийскому и Арию накануне Первого Вселенского собора[137], и в его письме к Арию после этого собора[138].

1700 лет тому назад римские императоры, проявляя особую симпатию к Христианству, объявили о всеобщей религиозной свободе. На наш взгляд, и Миланский эдикт по своему духу, и религиозная политика Константина Великого, вполне соответствует тем представлениям о веротерпимости, которые отражены в священных библейских текстах, в основе которых лежит любовь к Богу, к сотворенному по образу Бога человеку, уважение к свободе выбора человека, лежит стремление видеть всех едиными в любви и к Единому Богу, и ко всем людям. В свободе, о которой говорит эдикт, нет безразличия к человеку, к религии и к религиозному выбору человека.

---

[136] См.: Болотов, В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Том 3: История Церкви в период Вселенских соборов / В. В. Болотов. М., 1994. С. 46-47.

[137] См.: Деяния Вселенских соборов. СПб.: 1996. Т. 1. С. 29-38.

[138] См.: Сократ Схоластик. Церковная история / Сократ Схоластик. М.: РОССПЭН, 1996. С. 50. (Книга 1. Глава 25).

Современное понимание веротерпимости, основанное на признании высокого достоинства человека, на уважении к свободе человека, уходит своими корнями и в библейское понимание, и в Миланский эдикт. Но в отличие от Библии и от Миланского эдикта, веротерпимость в современном понимании зачастую есть индифферентность в отношении к религии. Это терпимость на фоне религиозного безразличия, чего нет ни в Библии, ни в Миланском эдикте.

Современное законодательство, отстаивая идею веротерпимости, стремится привести в равновесие личную свободу и общественный интерес, стремится сделать так, чтобы личная свобода одного человека не вступала в конфликт с личной свободой другого, чтобы человек жил и верил, не мешая жить и верить другим. При этом вопрос об истине оказывается вне поля зрения. Возможно, что такая дистанцированность от проблемы истинности той или иной религии, такой религиозно безразличный компромисс имеет свои преимущества в нашем сложном, полирелигиозном и поликонфессиональном мире. Однако библейский взгляд на веротерпимость несколько иной. Библия говорит о терпимости с небезразличием, терпимости к другим в ожидании их обращения к истине.

В.И.Павлов
кандидат юридических наук, доцент
начальник кафедры теории и истории государства и права
ГУО «Академия Министерства внутренних дел Республики Беларусь»

ФОРМИРОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВОЙ ЖИЗНИ

1. Христианство и современная правовая мысль

Современное секулярное общество, и в особенности западное общество, названное еще в 70-х гг. прошлого столетия Жаном Бодрийяром обществом потребления, уже с трудом

помнит о своих корнях – о том, что начала европейской цивилизации были положены христианской культурой, превратившей диких германцев в огромный западнохристианский цивилизационно-культурный анклав, просуществовавший более тысячи лет. Учреждая сегодня цивилизационно-культурные принципы, явно конфликтующие с христианской доктриной и нравственностью, западное общество утрачивает последние связи со своим христианским истоком. Достаточно только сказать, что в апреле 2013 года Парламент Франции принял законопроект, легализующий однополые браки во Франции и дающий право однополым парам усыновлять и воспитывать детей. Таким образом, Франция, одна из крупных европейских стран, пополнила список государств Евросоюза, легализовавших однополые браки (аналогичные законы действуют в Нидерландах, Бельгии, Дании, Швеции и Испании). Даже без обращения к впечатляющим результатам научного исследования Марка Регнеруса о сугубо деструктивном влиянии воспитания ребенка в однополой семье на его личностную конституцию[139], очевидно, что для христианского сознания квалификация самого факта легализации и признания обществом однополых отношений в качестве нормальных является фундаментальной девиацией. Следовательно, западное общество в этом отношении может быть справедливо квалифицировано как не- или постхристианское.

Восточнохристианский мир, несмотря на все потрясения, которые он пережил в последнее столетие, продолжает воспроизводить нормы христианской нравственности в государственно-правовом организме, по крайней мере, базовые нормы, чувствительные в отношении таких радикальных девиаций, как так называемые соматические права человека. Сама мысль о нормальности подобных новаций, несмотря на то, что наше общество сложно назвать подлинно христианским (скорее оно светское, секулярное, однако все же далекое от его наименования постхристианским), тем не менее, является нам

---

[139] Regnerus, M. How different are the adult children of parents who have same-sex relationships? Findings from the New Family Structures Study // Social Science Research. 41. (2012). P. 752–770.

чуждой. Мы с негодованием смотрим на этот западный опыт, а, значит, есть основания полагать, что христианское цивилизационно-культурное ядро каким-то образом продолжает конфигурировать наш социальный организм, оно, пусть и неявно, но продолжает выступать социокультурной скрепой нашей цивилизации и давать ей ориентиры цивилизационно-культурного строительства. В этом смысле, сравнивая судьбы христианства на Западе и в восточнохристианском мире, сопоставляя отношение западнохристианского и восточнохристианского обществ к таким значимым социальным маркерам, как радикальный пересмотр природы и назначения человека, мы не должны забывать о следующей важнейшей цивилизационно-культурной особенности: «христианство перешло на Русь из Византии»[140]. Современная квалификация общества Запада как постхристианского, очевидно, является закономерным культурно-историческим следствием именно западного пути римско-католической церкви и ее отношений с этим обществом в истории. Учитывая это серьезное обстоятельство, сегодня мы должны обратить самое пристальное внимание на восточный путь христианской (православной) церкви, ее судьбы в государственно-правовой истории, в отношениях с обществом и государством (сегодня, следует признаться, в этом отношении в гуманитаристике сделано мало, в том числе и в правовой науке). Объясняется такая необходимость фактически: несмотря на достаточно серьезную секуляризацию, которую пережило и переживает сегодня наше общество, тем не менее, пока оно удерживается от разрыва с христианской традицией, как это произошло на Западе. Это значит, что восточно-христианский, православный путь цивилизационно-культурного развития, свидетельство православной веры сохраняет свою жизнеспособность и выполняет свою сотериологическую миссию. И когда мы начинаем приближаться к изучению отношений восточного

---

[140] Довнар-Запольский, М.В. Церковь и духовенство в домонгольской Руси / М.В. Довнар-Запольский. – М. : Изд-е Т-ва И.Д. Сытина, 1906. ─ С. 5.

христианства и общества, мы должны начинать с самых начал: а начала этих отношений, как известно, были положены в Византии. Именно это государство, Византийская Империя, дало опытный образец сосуществования общества и Православия на протяжении более 1000 лет. Именно в Византии был разработан компендиум православной духовной традиции и ее ядра – практики исихазма, завершившийся формулированием положений о Божественных Энергиях на Константинопольских Соборах 40-х–60-х гг. XIV столетия[141]. И, несмотря на все те искажения, которые своим порядком вносила жизнь, именно Византия опытно представила идею соработничества, синергии патриарха и императора, церкви и государства по образцу симфонии. Сегодня мы, восточнохристианский мир, крайне нуждаемся во всестороннем исследовании этого опыта и его интерпретации применительно к современной социокультурной реальности.

Христианство и его восприятие в современном мире. Едва ли не самым распространенным мнением относительно роли христианства в современном обществе является утверждение об историческом угасании и антикваризации христианской веры. В обществе светским сознанием христианство, как правило, оценивается с внешней стороны, очень часто оно политизируется, идеологизируется, рассматривается только как социальный институт, корпорация, проект, в то время как подлинный смысл христианской веры, жизни во Христе и ее влиянии на состояние социального организма остается за рамками такого анализа. Однако когда само общество в своем движении секуляризации и нравственного освобождения приближается к критическому порогу, за которым оно, собственно, утрачивает признаки нормативной социальности даже в гуманистическом прочтении, тогда для европейской идентичности именно христианство оказывается способным выступить живым свидетельством и

---

[141] Мейендорф, И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – Изд. 2-е, испр. и доп. для русск. перевода / Перевод Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 480 с.

критерием полноты социальной онтологии. Даже на Западе после событий 11 сентября была серьезно пересмотрена и вновь актуализирована проблема отношения секулярного и религиозного сознаний, была поставлена под сомнение, если не сказать – отвергнута – классическая либеральная парадигма взаимоотношений между гражданским обществом и религией, в которой последняя не занимала сколько-нибудь значимого положения, была осмыслена необходимость нового формата отношений между светским и религиозным, для чего был сформулирован концепт «постсекулярность»[142]. Как отметил Ю.Хабермас в своем выступлении в октябре 2011 года, «покушение фанатиков вызвало в сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны»[143].

Каковы же позиции социальной онтологии христианства, через которые оно подтверждает и свидетельствует о своей актуальности для любого общества во все времена? Каким способом христианство встроено в ткань общественного организма, что постоянно позволяет воспроизводить нравственные нормативы в динамике социальной формы? И, главное, почему ошибочно считать христианство лишь исторически приходящей и отжившей формой социальной жизни?

Христианство в современном мире остается тем же, каким оно было в момент его Откровения. Внутренняя органика

---

[142] Штёкль, К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие / К. Штёкль // Научный богословский портал «Богослов.ru» [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/863182.html. – Дата доступа : 09.06.2010; Berger, Peter L. Secularization Falsified // First Things. February. 2008. P. 23–27; Casanova, José. Religion, European Secular Identities, and European Integration // Religion in an Expanding Europe, edited by Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 65–92.

[143] Хабермас, Ю. Вера и знание: Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли / Ю. Хабермас // Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. – С. 118.

христианства имеет свою традицию (духовную традицию), которая всегда выполняет одну и ту же онтологическую функцию в обществе: христианство свидетельствует во времени о надвременном критерии развития цивилизационно-культурного организма, который полагается в явленности миру определенного *антропологического образ[ц]а*, основанного на личном отношении человека со Христом, с Богом. Сохранение и трансляция такого антропологического образца, в предельной форме осуществляющегося через культивирование определенного антропологического опыта в лоне узкого духовного сообщества, через различную степень приобщения, примыкания к этому сообществу ближних и дальних социальных общностей и ареалов, позволяет конфигурировать всю социальность и поддерживать живую, личную связь общественного организма с христианским антропологическим идеалом[144]. В этом образцовом антропологическом опыте, – и это особенно важно, – заключены не только собственно духовные содержания жизни, но в нем концентрировано содержатся правовые, этические, политические, экономические, культурные, экологические, биологические и иные аспекты отношения человека к этим областям. Иными словами, предлагаемый христианством антропологический опыт содержит в себе полноценную модель жизнедеятельности социума, и, осуществляя этот опыт через различные антропологические стратегии, христианство обладает

---

[144] Известный исследователь православного исихазма С.С. Хоружий так характеризует его роль в современном мире: «Ясно и очевидно, что такая τέχνη [исихастская социализация – *В.П.*] защищает и усиливает, возращивает начала личности в каждом человеке, к кому она обращается. Храня и развивая ее, афонская аскеза сегодня, как и в древности, продолжает служить незаменимою школой и лечебницей личности. И это делает ее огромной ценностью в современном мире, где зерно личности-ипостаси в человеке – под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего». См.: Хоружий, С.С. Аскеза как стратегия социализации / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. – СПб. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – С. 318.

способностью своего рода конфигурировать весь социальный организм, хотя способ, которым это происходит, всегда представляет собой не коллективное, а личное антропологическое действие, множество которого и составляет действие общества как такового.

Таким образом, в современном мире и для современного мира, как это нередко ошибочно полагается, христианство не утрачивает своей социальной и онтологической значимости. Христианство актуально в любое время и до конца времен, равно, как говорит Апостол, и «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13:8). Несмотря на то, что цель христианства – спасение, обóжение человека – достигается не социально, а, как мы уже сказали выше, всегда индивидуально, лично, путем личного антропологического усилия при содействии Божественных Энергий, Благодати, тем не менее, это личное спасение связано с нахождением человека в Церкви, «Глава которого есть Христос, и Он же Спаситель (Ее) тела» (Ефес. 5, 23-26). Вместе с тем это экклесиологическое понимание Церкви не отменяет вопрос о цивилизационно-культурной стороне христианства и возвращает нас на почву исследования цивилизационно-культурных судеб христианства, в частности, согласно заявленной теме, легальной государственно-правовой жизни христианства в Римской Империи с момента издания Константином Великим знаменитого Миланского эдикта. Однако для корректного изучения цивилизационно-культурных судеб христианства, тем более для его изучения в контексте государственно-правовой жизни, предварительно требуется соответствующий методологический аппарат, который бы, соответственно самóй логике христианства как духовной практики личностно-соборного порядка, показывал бы антропологические особенности и следствия формирования исторического правового сознания под влиянием опыта христианской жизни.

Классический правовой анализ и традиционные технологии дескрипции христианского антропологического опыта. Как таковой методологический аппарат, который бы в своем описании отвечал внутренним параметрам и логике христианской традиции и не соскальзывал бы в

институциональные социально-политические и идеологические версии прочтения христианства, отсутствует. Представленные нами выше наброски относительно социальной онтологии христианства и ее роли в современном мире отнюдь не являются очевидными для традиционной правовой мысли. Традиционно государственно-правовое исследование определенного исторического периода, как правило, осуществляется на основании классической новоевропейской методологии, в которой инструментарий, позволяющий фиксировать не только нормативное пространство, но и антропологические содержания во всем их разнообразии в связи с доминирующими в тот или иной период антропологическими практиками, просто отсутствует. Это связано с эссенциализмом, внеантропологическим свойством классического юридического дискурса, который не позволяет анализировать государственно-правовые явления через антропологические практики[145]. Следствием этого является явное преувеличение продуктивности юридического изоляционизма и способности познать правовую реальность того или иного периода только

---

[145] См.: Майхоффер, В. Право и бытие / В. Майхоффер // Российский ежегодник теории права. №1. 2008 / Под ред. д-ра юрид наук А.В. Полякова. – СПб : ООО «Университетский издательский консорциум “Юридическая книга”», 2009. – С. 186–258; Мелкевик, Б. Философия права в потоке современности / Б. Мелкевик // Российский ежегодник теории права. №1. 2008 / Под ред. д-ра юрид наук А.В. Полякова. – СПб : ООО «Университетский издательский консорциум “Юридическая книга”», 2009. – С. 527–545; Овчинников, А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме : Монография / Науч. ред. П. П. Баранов / А.И. Овчинников. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростов. ун-та, 2002. – 285 с.; Поляков, А.В. Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права / А.В. Поляков // Российский ежегодник теории права. №1. 2008 / Под ред. д-ра юрид наук А.В. Полякова. – СПб : ООО «Университетский издательский консорциум “Юридическая книга”», 2009. – С. 9–42; Стовба, А.В. О перемене сущности, или «Что есть» право в эпоху постметафизики / А.В. Стовба // Правоведение. Изв. вузов. – 2008. – №1. – С. 157–164; Честнов, И.Л. Постклассическая теория права. Монография / И.Л. Честнов. – Сб. : Изд. дом «Алеф-Пресс», 2012. – 650 с.

через изучение нормативного слоя при игнорировании контекстуального и антропологического анализа государства и права. Также это приводит к фактической невозможности методологически корректно представить влияние христианского антропологического опыта на конституирование государственно-правового организма в той или иной цивилизации. И если, начиная с эпохи Нового времени, на Западе такой подход представлялся приемлемым, то для восточнохристианского мира, да, пожалуй, уже́ и для самого современного Запада данная позиция является слишком поверхностной и односторонней. Можно сказать, что господство новоевропейских схем познания в исследовании специфики формирования и развития государственно-правовой традиции восточнохристианской цивилизации просто блокировало возможность осуществлять правовой анализ с учетом господствующих в тот или иной период времени антропологических практик. В результате наше юридическое самопонимание претерпело серьезное искажение, в свете которого сопоставление «секулярное – религиозное» была осуществлено по западноевропейской кальке. Причем основной массив заимствования новоевропейских гносеологических подходов пришелся именно на начало 90-х XX века, когда, освободившись от догматов марксизма в его советской интерпретации (марксизма-ленинизма), правовая мысль по понятным причинам полностью переориентировалась на западноевропейскую мысль – причем, нужно сказать, в большинстве случаев сделав это весьма поверхностно, в духе либеральной прокламации, «разоблачавшей» советскую правовую традицию как тоталитарную (увы, инерция этого так называемого разоблачения довлеет над нами до настоящего времени[146]) и без учета реального состояния социокультурной ситуации на само́м Западе.

---

[146] Хотя еще Н.А. Бердяев в конце 30-х гг. XX века в своей известной работе «Истоки и смысл русского коммунизма» отмечал: «Самый большой парадокс в судьбе России и русской революции в том, что либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевизм же оказался наименее

Однако известно, какое значение имела православная духовная традиция в восточнохристианском мире (в Российской Империи вплоть до 1917 года), известно, какая разница существует между историческими путями католицизма и православия, в том числе в их отношениях с обществом и государством, что забывается исследователями, которые нередко сугубо западнохристианские цивилизационно-культурные феномены (схоластику, Возрождение, протестантское движение, контрреформацию, Просвещение, традиционное для средневекового Запада противостояние пап и королей и т.д.) приписывают христианству и христианской цивилизации в целом.

Совершенно очевидно, что для восточнохристианского мира православная духовная традиция являлась не только религиозным комплексом, но одновременно и ведущей антропологической формацией. Более того, как мы указывали выше, и сегодня, несмотря на парадоксальность (как выразился Н.А. Бердяев) нашей судьбы в XX веке и печальные последствия этого века, которые мы переживаем сегодня, все-таки есть основания утверждать относительно функциональности этой традиции в нашем обществе, что и подтверждает приведенный пример с совершенно различным отношением к проблеме соматических прав человека на Западе и в восточнохристианском мире.

Однако каким образом возможно приступить к научному анализу христианских антропологических практик, опыта жизни во Христе в связке с государственно-правовой традицией? Как, на базе каких уже́ существующих познавательных ресурсов сформировать тот самый методологический аппарат, который

утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и наиболее верным некоторым исконным русским традициям, и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием». См.: Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. / Н.А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – С. 93.

бы позволил нам не уклониться от сугубо правового характера исследования, но при этом корректно и нередуцировано рассмотреть значение христианского опыта в государственно-правовой жизни? Полагаем, что в этом смысле следует обратить внимание на два следующих аспекта:

а) на постклассическую опытную антропологию (в отличие от философской антропологии), которая выстраивает образ человека/субъекта через анализ антропологических формаций и практик, присущих определенному цивилизационно-культурному ареалу, и

б) на постклассическую гуманитарную, в том числе и правовую мысль, берущую свое начало в западной гуманитаристике 50-60-х гг. XX в.

Именно западная постклассическая мысль (феноменология, фундаментальная онтология, постструктурализм, деконструктивизм), впервые на эпистемологическом уровне выступившая в качестве критической программы новоевропейской рациональности, актуализировала проблему создания такого типа описания социальной реальности, который бы опирался на анализ антропологических практик, взятых в качестве живого опыта практик существования. В современной юридической науке это позволило перейти к более динамичным и опытно ориентированным моделям описания правовой реальности (например, концепт «правовая субъективация»[147]) и, соответственно, позволило более точно представить правовую реальность за счет ее связки с антропологией практик. В чем же конкретно заключается инструментарий этих моделей и почему опытную почву для их культурно-исторического развертывания следует, на наш взгляд, искать именно в государственно-правовой истории Византии – мы раскроем далее во второй части нашего исследования.

---

[147] Павлов, В.И. От субъекта права к правовой субъективации (к началам энергийно-правового дискурса) / В.И. Павлов // Наука теории и истории государства и права в поисках новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А.А. Дорская. – СПб.: Астерион, 2012. – С. 115–133.

2. Новоевропейская правовая доктрина и христианский правовой дискурс

В мировой истории издание Миланского эдикта как начало полноценной легализация христианства явилось эпохальным событием, прежде всего, потому, что в мире возникло христианское государство, ставшее цивилизационно-культурным основанием для всех государств цивилизации Запада и христианского Востока. Легализация христианства породила сразу несколько новых, ранее неизвестных греко-римской правовой традиции феноменов, а именно:

1) *христианскую государственную власть*;

2) *христианское право*;

3) *модели взаимоотношений между христианской Церковью и властью* в рамках христианского государства,

4) также заложило предпосылки для формирования *христианского правового дискурса*.

Приходится констатировать, что из всех этих четырех феноменов именно христианский правовой дискурс и сама́ его возможность остаются практически неисследованными.

Новоевропейская правовая доктрина и цивилизационно-культурное отличие христианского Запада и Востока. Как мы отмечали выше, начиная с XVII века ввиду установившегося в правовой науке господства новоевропейской политико-правовой доктрины, правовые модели, связанные с христианством, прежде всего, на основе византийской юридической практики, не получили своего развития и были вытеснены. В частности, в юриспруденции не был сформирован методологический аппарат и язык, дающий возможность корректно описать теоретические параметры функционирования христианского (на основе византийского) права и саму христианскую (на основе византийской) правовую реальность. В эпоху Просвещения, восточная Римская Империя в той или иной степени подверглась идеологическим инсинуациям как оплот феодального, клерикального, якобы препятствующего прогрессу порядка, вследствие чего попытки создать методологию на основе изучения византийского правового наследия были пресечены. Типичным примером является история с рецепцией римского права, когда путем изучения

Corpus Iuris Civilis начиная с XI века на Западе шла работа по анализу и комментированию Дигест, через которые глоссаторы открывали для себя сокровищницу римского права классического периода. Парадоксальным было то, что глоссаторы, равно как и их последователи, жили и работали в христианской цивилизации, однако в своей работе через изучение именно Дигест они сознательно обращались к дохристианской римской традиции, в духе эпохи Возрождения рассматривая ее в качестве правового идеала. Византийские же правовые разработки, которые представляли собой не антикваризированный, а актуальный опыт реализации правовых положений Юстинианова Свода в многочисленных правовых кодификациях, созданных за период тысячелетнего существования византийской правовой школы («Эклога», «Прохирон», «Эпанагога», «Базилики», «Номоканоны», «Шестикнижие» Гарменопула[148]), сознательно игнорировался. В итоге возобладавший в науке XIX века западный путь рецепции римского права, а также, как его следствие, немецкая правовая школа, породили догматику, построенную на своеобразно уясненном понимании эволюции римского права[149]. Как отмечал А.Н. Стоянов, «метод итальянских юристов-схоластов быстро привился в Германии под влиянием преданий схоластической философии и переимчивости народа», в итоге в европейской науке возобладали «фанатики схоластического метода», делом которых было «завалить закон глоссами, а судей – мнениями»[150].

---

[148] Вальденберг, В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / Подгот. изд. В.И. Земсковой; Науч. консульнатн И.П. Медведев. – СПб. : ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2008. – 536 с.; Вербова, О.В. История византийского права и его рецепция в русском государстве // Веснік Гродненскага дзяржаўнага універстэта. Сер. 4. Правазнаўства. – 2011. – № 4 (121). – С. 13–23.

[149] Павлов, В.И. Генеалогия нормативности права: к проблематизации становления континентальной юридической догматики // Правоведение. Изв. вузов. – 2013. – №1. – С. 45–57.

[150] Стоянов, А.Н. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII

Осознание западного пути рецепции римского права в качестве универсального способа формирования континентальной юридической традиции, а также признание за юридической догматикой немецкой школы такого же всеобъемлющего значения, на наш взгляд, является гиперболизацией, ставшей возможной, однако, ввиду конкретных культурно-исторических причин. Утрата связи с византийской правовой традицией в самом широком ее понимании, не позволившая создать уникальные цивилизационно-культурные правовые коды, является сегодня препятствием для развития стран восточно-христианской ойкумены, куда относятся все славянские государства, содержательно апеллирующие не столько к новоевропейским образцам, сколько к моделям нравственно-христианского фундирования права.

Основная причина утраты преемственности в развитии христианской правовой традиции заключается не в том, что в досоветский период в России юридическая византинистика не успела развиться как самостоятельная школа, и даже не в том, что в советский период по понятным причинам византинистика не развивалась, а если и развивалась (с 1943 г.), то весьма слабо. Также эта причина состоит и не в том, что пока еще не изучены и не уяснены византийские источники права – в современных хрестоматиях по общей теории права и истории политических и правовых учений эти источники практически отсутствуют. Дело в другом: антропологические практики, которые в восточнославянском мире и сегодня пока еще фундируются нормами христианской нравственности, в условиях формально-правового и доктринального господства просветительской правовой парадигмы Нового времени, являющейся нехристианской в принципе, создают ситуацию деформации понимания правовой реальности. Причем если еще в 90-х гг. прошлого века в ситуации слепого копирования и идеализации западных правовых концепций это не ощущалось, то сегодня на

столетия / А.Н. Стоянов. – Харьков: Тип. Чеховского и Зарина, 1862. – С. 156, 166.

примере явного кризиса концепции прав человека данный факт становится очевидным.

Традиционные государства, которые по причинам культурно-исторического характера не укладываются в новоевропейскую (либеральную) правовую модель, государства, в которых преобладают идеократические стили властвования, характеризующиеся открытостью политической позиции и ответственного субъекта политики, квалифицируются как недемократические, хотя на са́мом деле практики современных западных властных моделей по степени и глубине, а также завуалированности политического давления на общество гораздо более изощрены за счет «демократической витрины» и способов «мягкого» осуществления власти (властные практики «soft power», «power 2,0»[151]). Таким образом, сложилась ситуация, в которой незападные правопорядки на фоне господства новоевропейской политико-правовой программы должны постоянно оправдываться, расплачиваясь отсутствием собственного языка, альтернативным способом объясняющего одни и те же правовые явления. Правовая реальность, юридическая практика, правовой опыт в незападных государствах квалифицируются как недемократические, общество квалифицируется как не обладающее свойствами гражданственности, открытости и т.п., вследствие чего оно именуется тоталитарным, нигилистическим, рабским и т.п., и фактически теоретикам, пытающимся работать не на основе новоевропейской правовой доктрины, нечего противопоставить, у них просто нет адекватного средства выражения – альтернативной системы номинации социально-правовых явлений.

---

[151] Nye, J. Soft Power: The Means to Success in World Politics. – New York : Public Affairs Group, 2004. – 208 pp.; Sharp, G. From Dictatorship to Democracy: a Conceptual Framework for Liberation / Fourth U.S. Edition. – East Boston : The Albert Einstein Institution, 2010. – 93 pp.; Волков, Л. Облачная демократия II : изд-е 2-е, доп. / Л. Волков, Ф. Крашенинников. – Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2013. – 240 с.

Следует отметить, что за таким положением дел скрывается одна деталь, на которую исследователи не всегда обращают внимание: современная новоевропейская правовая парадигма (неолиберализм) имплицитно полагает себя в качестве доктринальной монополии, категорически распространяющей свои требования на все правопорядки без исключения независимо от их цивилизационно-культурной судьбы. Причем, и это следует понимать, такая методологическая позиция возможна только и только за счет репрессии уникальности и свободы, а также игнорирования фундаментального положения современной гуманитаристики о «диалоге с Другим», «понимания и принятия инаковости Другого» при сохранении некой единой ценностной почвы, достигнутой путем общей цивилизационно-культурной конвенции. Цивилизационно-культурное разнообразие, уникальность быта, нравов, религии, хозяйства, психологии и пр. факторов социальной онтологии являются естественными, и, в условиях разработки общей ценностной почвы, не должны быть оспариваемы в принципе, но должны приниматься и адекватно интерпретироваться.

Препятствие для корректного функционирования новоевропейской парадигмы в незападных правопорядках заключается также и в том, что в рамках этой концепции право располагается на вершине социальной онтологии и якобы обладает неким самостоятельным, независимым от нравственности автономным ценностным содержанием («право и есть высшая ценность»). Однако на са́мом деле идея автономного ценностного содержания права (в новоевропейском смысле) является фикцией, поскольку, как мы это показали на примере формирования теории эффективности права[152], сама́ новоевропейская правовая доктрина явилась следствием совершенно определенных ценностных изменений,

[152] Павлов, В.И. Генеалогия понятия эффективности права: «effectus» и схоластика в западноевропейском средневековье / В.И. Павлов // Классическая и постклассическая методология развития юридической науки : сб. науч. тр. / М-во внутр. дел Респ. Беларусь, учреждение образования «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь» ; редкол.: А.Л. Савенок (пред.) [и др.]. – Минск : Акад. МВД, 2013. – С. 80–87.

связанных с цивилизационно-культурной судьбой западного мира. Обратим внимание, что мы не дискредитируем новоевропейскую доктрину: мы настаиваем на факте ее цивилизационно-культурной ограниченности, поскольку по своей природе она присуща только западным правопорядкам, сформировалась на их почве в уникальных цивилизационно-культурных условиях.

На Западе традиции «государства права» (т.е. правового государства) складывались достаточно длительный период, причем окончательное формирование правового государства, причем государства светского, на уровне антропологических практик религиозно индифферентного и нравственно релятивного, произошло под воздействием отношений борьбы за цивилизационное господство между государством и западной (римско-католической) церковью. Право стало вытеснять антропологически значимые факторы социальной онтологии постепенно. Данная тенденция вытеснения обнаруживалась не только в работе средневековых королевских юристов, но и в римско-католической церкви еще до образования национальных европейских государств. Как отмечает Д.Ю. Полдников, «многогранное влияние Церкви на Западную Европу …обусловило ее связь с правом. В отличие от светских властей Церковь непрерывно использовала право на протяжении всего Средневековья. Даже в «раннее» Средневековье, причем это право оставалось римским. С точки зрения германских властителей, раз церковь «римская католическая», то пусть она и живет «по закону римскому»[153].

Государства христианского Запада и Востока возникли и развивались в рамках одной ойкумены фактически 700 лет. Однако нельзя забывать, что уже́ с Августина (Блаженного) (IV–V вв.) на Западе и отцов-каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, IV в.) на Востоке мы можем говорить о разных направлениях развития двух христианских цивилизаций – Запада и Востока. Событие схизмы

---

[153] Полдников, Д.Ю. Доктрины договорного права Западной Европы XI–XVIII вв. : учеб. пособие / Д.Ю. Полдников. – М. : НИУ «ВШЭ», 2012. – С. 172.

XI века, когда западная церковь начала формировать образ собственной исключительности и господства в христианском мире (особенно начиная с реформ папы Григория VII), а также 4-й Крестовый поход на Константинополь (1204 г.), стали точками невозврата к единому цивилизационно-культурному христианскому мироустройству. Западная цивилизация начала движение к формированию собственного цивилизационно-культурного облика, который и был окончательно сформирован в Новое время. Как отмечал Жак Ле Гофф, «основное значение григорианской реформы заключалось не только в том, что папство освободилось само и начало освобождать церковь из-под диктата светского феодального порядка, но и в том, что папство утвердилось во главе и церковной и светской иерархии, пытаясь провозгласить и на деле подчинить императорскую и королевскую власть своему господству»[154].

Цивилизация же православного Востока имела свою логику развития и свою собственную судьбу, связанную, прежде всего, с Византией. Однозначно можно сказать, что формирующийся на Западе новоевропейский стиль правового мышления органически не соответствовал тем цивилизационно-культурным установкам, которые развивались в Византии. Однако после падения Византийской империи этот важный с позиции формирования практик знания аспект остался нераскрытым. Сегодня же его обнаружение возможно только при наличии особого христианского правового дискурса (если не христианского, то, по крайней мере, христианизированного), который мог бы выступить в качестве альтернативы новоевропейскому языку, который пока еще не разработан.

Христианский правовой дискурс. Что мы понимаем в данном случае под *христианским правовым дискурсом,* либо, если сказать более точно, под *правовым дискурсом, фундируемым нравственно-христианскими содержаниями* (для краткости далее мы будем использовать формулировку «христианский правовой дискурс»)? Прежде всего, это

---

[154] Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева; послесл. А.Я. Гуревича. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – С. 330.

совокупность языковых практик и внешних к ней проявлений юридически значимой деятельности (практик языка юридической рациональности и правового поведения), разворачивающихся на фоне нормативности права и в сложном соотношении с ней и способного аппаратно означать антропологические, нравственно фундированные тренды в качестве юридически значимых. Дискурс, в данном случае, это и есть система означивания, специальный аппарат, дающий возможность фиксировать правовые явления с учетом и на фоне нравственно фундированных практик жизни. В отличие от новоевропейского правового дискурса, который основан на презумпции нравственной нейтральности и приоритета юридизма, якобы заключающего самого в себе нравственную ценность, христианский правовой дискурс основывается на иной презумпции, указывающей на необходимость постоянного сопоставления антропологических практик, их ценностного слоя и правовой формализации этих практик – их отражения в законодательстве (по принципу «антропологическая практика – ценность – легализация/легитимация»). Это дает возможность анализировать правовую реальность не только на основании законодательства, а также юридической практики, но и всего состояния цивилизационно-культурного организма, позволяющего учитывать уникальные пути цивилизационно-культурной идентификации как целых обществ, так и микрогрупп и даже отдельных индивидуальных субъектов. Несложно заметить, что в такой методологической схеме ключевое значение принадлежит именно слою антропологических практик, поскольку именно они являются предметом юридического означивания, которые, однако, в новоевропейской парадигме оказались за пределами правового анализа (с этим, кстати, и связана постмодернистская презумпция «смерти субъекта»). Как мы уже отмечали выше, в части инструмента, который бы позволял замерять антропологические практики, нами был предложен концепт «практики правовой субъективации»[155].

---

[155] Павлов, В.И. От субъекта права к правовой субъективации (к началам энергийно-правового дискурса) / В.И. Павлов // Наука теории

Во времена, когда законодательство было наполнено религиозными нормами, сопоставление и удержание связи «практики – легализация/легитимация» не составляло труда, поскольку, по сути, законодательство было религиозно фундированным. Типичным примером является Византия. Начиная со Свода Юстиниана, такие практики основывались на формально-правовом, нормативном характере. Однако после эпохи Просвещения вплоть до сегодняшнего дня антропологические практики формально-правового обеспечения не имеют (за исключением государств религиозной правовой семьи). Новоевропейская парадигма квалифицировала религиозно фундированное законодательство как репрессивное, феодальное, ограничивающее человеческую свободу. Была сформулирована и предложена новая антропология права, в которой идеальными полагались такие антропологические практики, а, значит, и такое законодательство, в которых ценностное содержание основывалось исключительно на правовой основе, обеспечивающей свободу в этом новом (либеральном) смысле. Разработанное же в восточной патристике в рамках христианской антропологии понятие свободы[156] было дискредитировано, а с ним была дискредитирована и сама христианская антропология. Так, собственно, и появился новоевропейский методологический язык.

Сегодня все Конституции бывших советских республик основаны на положениях новоевропейской правовой доктрины, потому что в момент создания нового правопорядка после распада СССР, собственно, других альтернатив, другого юридического языка (за исключением [национал]социалистического и исламского), в мире просто не

и истории государства и права в поисках новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А.А. Дорская. – СПб.: Астерион, 2012. – С. 115–133.

[156] Дамаскин, Иоанн (прп.) Точное изложение православной веры. – 3-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – С. 174–182, 210–211; Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы. – М. : Изд-во гуманит. литературы, 1998. – С. 39–40.

было. Христианский же правовой дискурс как идейный методологический корпус не был сформирован, а прямой перенос исторически ушедших государственно образующих христианских моделей и практик правовой регламентации, разумеется, невозможен. Но как разработать альтернативный, христианский правовой дискурс и вообще возможно ли это?

В современной гуманитаристике существуют успешные попытки разработки дискурсов такого типа. Так, например, историк и теоретик искусства А.М. Лидов сформулировал новые, отсутствующие в предметоцентричной модели современного гуманитарного знания методологические единицы – «иеротопия» и «образы парадигмы», – позволяющие измерять вклад визуальной культуры в формирование вполне реального социокультурного пространства той или иной эпохи[157]. Для разработки аналогичного дискурса в праве мы предлагаем проводить работу одновременно по нескольким направлениям. Одним из направлений является проведение историко-генеалогических исследований, в рамках которых необходимо неангажированно изучать конкретно исторический опыт религиозно фундированной нормативности, который и начинается складываться в христианской ойкумене с императора Константина. Византийский правовой опыт в этом отношении представляется наиболее актуальным, и событие Миланского эдикта является первым пунктом нашего анализа.

Константин Великий и христианский правовой дискурс. Императору Константину I Великому принадлежит первое место в основании христианского правопорядка: именно он создает первую христианскую империю и закладывает основы специфического стиля правового мышления и опыта правового существования на греко-римской почве. А.М. Величко не без оснований отмечает, что «Святой Константин относится как раз к тому типу людей, которые выступили *орудием Провидения*,

---

[157] Лидов, А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. – М. : Дизайн. Информация. Картография, 2009. – С. 7–34, 291–356.

соединив для достижения поставленной цели свою волю и личные качества характера»[158].

У византинистов нередко возникает вопрос: оправданно ли связывать реформы Константина Великого с рождением византийского государства как первой христианской империи, либо это необходимо делать, например, только с Феодосия I или с Юстиниана Великого? И.И. Соколов в связи с этим характеризует византинизм как «особое культурно-историческое явление, представляющее собой совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии, наделяющих эту Империю своеобразными культурно-историческими чертами внутреннего устройства и быта, в отличие от иных европейских государств»[159]. При этом начало феномена византинизма как особой цивилизационно-культурной общности связывается И.И. Соколовым именно с правлением Константина Великого. Мы также полагаем этот вывод оправданным.

Главной чертой византинизма является восточно-христианский характер, восточно-христианский дух империи как империи Pax Romana Christianum, каковой она впервые стала при Константине. Восточное христианство породило специфическую, ранее неведомую античному миру модель властвования и тип права – христианский государственно-правовой порядок. А.А. Спасский объяснял это тем обстоятельством, что именно в правление Константина произошло фундаментальное изменение Римской Империи. «В системе Константина, – отмечает ученый, – император царствует по Божественному праву и управляет Империей по

---

[158] Величко, А.М. История Византийских императоров. От Константина Великого до Анастасия I / А.М. Величко. – М. : Вече, 2012. – С. 26.

[159] Соколов, И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении / И.И. Соколов // Он же. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские суды в Византии. Вступит. ст. Г.Е. Лебедевой. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. ─ С. 11.

своему собственному усмотрению… <…> …с христианской теократической точки зрения император уже не был ставленником народа: он есть помазанник Божий, свыше предопределенный к тому, чтобы руководить судьбой государства»[160]. Обратим внимание, однако, что такая модель властвования представляла собой не прямой политический факт, а своеобразный образ власти, который определял ее восприятие народом как власти христианской, власти «Божией милостью». Не случайно В.Е. Вальденберг утверждает, что Византия представляла собой *демократическую* (!) *монархию*, что, кстати сказать, немыслимо для новоевропейского, да и современного правового мышления. «В эдикте 530 г. de verte iure enucleando (*Cod. I. IX*) – отмечает ученый, – говорится, что по древнему закону, которым царство торжественно провозглашено, все право и вся власть римского народа была перенесена на власть императора… Это положение взято из Институций юриста III века Ульпиана, где оно выражено еще яснее и определеннее»[161]. В Парафразе Институций Феофила (константинопольского профессора права эпохи Юстиниана) демократическое начало выражено еще сильнее: «царь есть тот, кто от народа получает власть править»[162]. Однако в том же эдикте 530 года одновременно дано и теократическое обоснование власти[163], кроме того, известная 6-я новелла Юстиниана прямо указывает на «συμφωνια τις αγαθη» (добрую симфонию, согласие) между государством и церковью (т.е. «симфонию властей»)[164]. Таким

---

[160] Спасский, А.А. Лекции по истории западно-европейского Средневековья / А.А. Спасский. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. – С. 14.

[161] Вальденберг, В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / Подг. Изд. В.И. Земскова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 27.

[162] Азаревич, Д. История византийского права : в 2-х т. Том 1. Часть 1. – Ярославль : Тип. Г.В. Фальке, 1876. – С. 80.

[163] Вальденберг, В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / Подг. Изд. В.И. Земскова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 30.

[164] Новелла VI (535 г.) // Максимович, К.А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском

образом, в Византии, и это является характерной чертой складывающегося христианского государства и права, произошел гармоничный синтез демократического (республиканского) и теократического начал: избранный народом, а в действительности также при поддержке сената, армии, димов и патриарха, император одновременно рассматривается как получивший власть от Бога. Следует отметить, что этот христианский государственно-правовой порядок создал не столько оправдание власти императора, сколько форму правового мышления ромеев в отношении института власти как такового.

Рассмотренные выше элементы складывающейся новой государственно-правовой модели впервые проявляются при Константине и напрямую связаны с легализацией им христианства. На этой основе в 381 году уже́ император Феодосий I окончательно утверждает Православие в качестве единственной государственной религии (381 г.)[165]. Как бы негативно не были настроены скептики относительно христианства Константина, все же римскому императору нужен был подвиг и решительность, чтобы легализизовать веру иудейского происхождения и поставить под сомнение традиционную тысячелетнюю греко-римскую религию. Поэтому стоит внимательней присмотреться к событиям деяний Константина.

3. Деяния Константина I Великого, принятие Миланской конституции и основы христианского правового дискурса

Деяния Константина. Константин I Великий жил в эпоху государственных реформ императора Диоклетиана (284–305 гг.) (переход от принципата к доминату), создавшего систему совместного управления огромной империей одновременно

переводе : из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия, 2007. Вып. 17. – С. 31.

[165] Острогорский, Г.А. История Византийского государства / Пер. с нем.: М.В. Грацианский; ред.: П.В. Кузенков. – М. : Сибирская Благозвоница, 2011. – С. 94.

четырьмя соправителями (тетрархия) – двумя августами (Диоклетиан и Максимиан) и их помощниками – двумя цезарями (Констанций и Галерий). Смысл тетрархии заключался в добровольном снятии с себя полномочий августами после 20 лет правления и в занятии их мест бывшими цезарями с одновременным назначением очередных двух преемников-цезарей[166]. Тетрархия была связана семейными узами – новые избранные цезари должны были разводиться с женами и вступать в брак с дочерями августов. 1 мая 305 года Диоклетиан и Максимиан сложили с себя полномочия согласно системе тетрархии, передав власть Галерию и Констанцию Хлору[167].

Константин был сыном цезаря Констанция Хлора, который после снятия полномочий августами стал императором Запада – Галлии и Британии. По смыслу тетрархии, для обеспечения стабильности и мира в империи предполагалось, что новые августы должны назначать цезарями своих сыновей. Однако один из новых императоров – Галерий, который, в отличие от Констанция, всегда находился рядом с Диоклетианом, предложил свои кандидатуры цезарей без согласования со вторым августом (Констанцием) – Флавия Севера и Максимина Дазу, – при этом выбрав не самых лучших полководцев и, как указывает Лактанций, поставив престарелого Диоклетиана перед фактом[168]. Поскольку Константин был сыном августа Констанция и фактически поддерживался западными легионами, он был поднят на щит и провозглашен армией императором. Галерий был вынужден признать право Константина на престол и признал его цезарем Запада (Галлии и Британии) с подчинением августу Запада Флавию Северу.

Следует отметить, что практически все древние историки, как церковные, так и языческие, согласны в особом призвании Константина. Даже языческий историк Аврелий Викторин,

---

[166] Маллер, А. Константин Великий / А. Маллер. – М. : Вече, 2011. – С. 141.

[167] Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с лат, вступ. ст., коммент., указ. и библ. список В.М. Тюленева. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 176.

[168] Там же. – С. 168–175.

который в целом не жалует первого христианского императора, отмечает, что Константин «всем врагам своим оставлял почет и имущество и принимал их [в число друзей]; он был так благочестив, что первый отменил старинный род казни через распятие и перебивание голеней. Поэтому на него смотрели как на [нового] основателя [государства] и почти как на бога»[169]. Мать Константина – равноапостольная царица Елена, впоследствии обнаружившая место распятия Христа (Голгофу), Святой Крест, 4 гвоздя, титло «INRI» (на латыни «Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum»), восстановившая другие святыни Иерусалима и основавшая первые храмы на Святой земле, – дала ему христианское воспитание[170]. Отец Константина – Констанций – по сравнению с другими тетрархами был достаточно религиозно терпимым человеком, по крайней мере, историки сообщают[171], что в его провинциях во времена гонений Диоклетиана население не преследовалось по религиозным мотивам, более того, есть сведения, что император даже тайно содействовал гонимым христианам.

Характерно, что к началу IV столетия, несмотря на волну гонений, христианство распространилось достаточно широко, особенно на Востоке пустыни Палестины, Сирии и Египта славились своими подвижниками благочестия[172]. В.В. Болотов отмечает, что ко времени Константина христианское население

---

[169] Аврелий Виктор, С. О цезарях // Римские историки IV века : Сборник : пер. с греч. и латин. / Отв. ред. М.А. Тимофеев ; ст. и коммент. М.Ф. Высокого и др. — М. : РОССПЭН, 1997. – С. 119.

[170] Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт / А.И. Бриллиантов // Христианское чтение. – 1914. – № 1. – С. 29.

[171] Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина (Ειστον βιον τον μακαπιου Κωνσταντινου του βασωλεωε) / Отв. ред. А.А. Калинин ; коммент. А.А. Калинина. – Изд. 2-е. – М. : Labarum, 1998. – С. 35.

[172] Васильев, А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) / Вст. ст., прим., науч. ред, перев. с англ. А.Г. Грушевого. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 97.

составляло примерно десятую часть империи (4-5 млн. чел.)[173]. Многие императорские сановники были тайными христианами, даже упорный язычник Диоклетиан должен был терпеть христиан – жену Валерию и дочь Прииску – в своей собственной семье[174]. К тому же следует отметить, что трехсотлетние гонения на христиан фактически только укрепляли церковь, что не могло не оставаться незамеченным. В таких условиях неудивительно, что христианство проникало в императорскую армию, дворцы и распространялось среди знатных сановников.

Решающим событием в жизни Константина на пути к императорской власти явилась битва с Максенцием на Фламиниевой дороге у Мульвийского моста на р. Тибр в 312 году. С существенно меньшей армией (армия Максенция превосходила по численности как минимум вдвое, причем в ее составе была преторианская гвардия[175]) Константин стремительно одолел противника и вошел в Рим. Современник Константина историк Лактанций отмечал, что император во время похода на Максенция увидел над солнцем (известно почитание Константином римского языческого культа Солнца) знамение креста с надписью: «сим побеждай» (τουτω νικα)[176], после чего приказал изготовить знамя, т.н. labarum[177], которое представляло штандарт с монограммой Иисуса Христа и которое в последующем всегда присутствовало в походах Консантина, а также было водружено в руку знаменитой статуе

---

[173] Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви. История церкви в период вселенских соборов. Т. III. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1913. – С. 29.

[174] Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с лат, вступ. ст., коммент., указ. и библ. список В.М. Тюленева. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 158.

[175] Бейкер, Дж. Константин Великий. Первый христианский император. М.: Центрполиграф, 2004. – С. 144–145.

[176] Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с лат, вступ. ст., коммент., указ. и библ. список В.М. Тюленева. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 233–234

[177] Gregoire, P. L' etymologie de «Labarum». – Byzantion, vol. IV, 1929, pp. 477–482.

Константина в Константинополе[178]. В 323 году в компании против Лициния (соавтора Миланского эдикта, ставшего впоследствии гонителем христиан) Константин стал полновластным христианским императором.

Закрепление статуса первого христианского императора было подкреплено еще одним событием вселенского масштаба – строительством новой столицы империи – Константинополем, Вторым Римом, с которым связано возникновение христианской государственно-правовой традиции практически во всех восточнославянских государствах. Строительство города началось в ноябре 324 года, и ужé 11 мая 330 года город был торжественно освящен (Константинополь был построен в рекордно короткие сроки – всего за 6 лет, ужé в VI веке он по численности населения превышал Рим и насчитывал около 1 млн. жителей)[179]. Как отмечает Г.А. Острогорский, «с самого начала Константинополь получил христианский характер, с самого начала большая часть его населения в языковом отношении была греческой… посредством христианизации Империи и создания новой столицы на Босфоре Константин дважды подчеркнул историческую победу Востока»[180]. Также невозможно не упомянуть еще одну историческую деталь эпохального для христианского мира значения – именно Константин созвал Первый Вселенский собор (Никея, 325 г.), на котором были решены первые догматические вопросы православного исповедания.

Однако христианский поворот в жизни империи начался все же Миланским эдиктом.

Миланская конституция: правовые новации. Текст самогó эдикта, подписанного в Милане Константином и

---

[178] Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина (Ειστον βιον τον μακαπιου Κωνσταντινου του βασωλεωε) / Отв. ред. А.А. Калинин ; коммент. А.А. Калинина. – Изд. 2-е. – М. : Labarum, 1998. – С. 50.

[179] Острогорский, Г.А. История Византийского государства / Пер. с нем.: М.В. Грацианский; ред.: П.В. Кузенков. – М. : Сибирская Благозвоница, 2011. – С. 84.

[180] Там же. С. 86.

Лицинием, не сохранился, однако Лактанций приводит латинский рескрипт Лициния (официальный ответ на запрос) на имя префекта Никомедии[181]. Другой историк, современник императора Евсевий Памфил в своей «Церковной истории» приводит «копию императорского постановления» на греческом языке[182]. У российского исследователя XIX века А.И. Бриллиантова представлен тщательный сравнительный анализ латинского и греческого вариантов эдикта, а также проведено наиболее глубокое и полное на сегодняшний день исследование по вопросу о миланской конституции[183]. Поскольку в литературе содержание Миланской конституции исследовано достаточно обстоятельно, отметим лишь основные юридические следствия ее издания, а, точнее, остановимся на конкретных правовых новациях, введенных миланским эдиктом. Итак, эдикт ввел следующие правовые новеллы:

1) *свободу христианского исповедания* («мы постановляем, чтобы каждый из тех, кто питает стремление к исполнению религии христианской, отныне законно и открыто, без какого бы то ни было беспокойства и тревоги для себя, почитал ее» – п. 4);

2) *принцип религиозной свободы* («мы даровали христианам и всем возможность свободно следовать той религии, какую бы кто ни пожелал» – п. 2);

3) *восстановление имущественных и финансовых прав христианской Церкви как «ius persona» (юридической личности), субъекта римского права* («мы решили постановить в отношении христиан, что если какие-либо места, где они прежде имели обыкновение собираться, в отношении которых также были даны распоряжения к исполнению твоему, под

---

[181] Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с лат, вступ. ст., коммент., указ. и библ. список В.М. Тюленева. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 244–248.

[182] Евсевий Памфил. Церковная история / Евсевий Памфил ; [предисл., коммент. С. Ершова]. – СПб. : Амформа. ТИД Амформа, 2007. – С. 414–416.

[183] Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт / А.И. Бриллиантов // Христианское чтение. – 1914. – № 2. – С. 144–152.

известным видом были захвачены и в прежние времена были кем-то куплены либо из фиска нашего, либо как-то иначе, тем же христианам без денежной выплаты и без требования какого бы то ни было вознаграждения, основанного на обмане и двусмысленности, возвращались» – п. 7);

4) *полную реституцию («restitutio in integrum») земельных прав христианской Церкви* («также те из земель, что были подарены, следует как можно быстрее вернуть христианам; в отношении тех, кто эти земли приобрел за службу или получил в дар, если они просят о нашем благоволении, пусть обращаются к викарию, с тем чтобы им была оказана помощь милостью нашей. Все это следует передать общине христиан через твое посредничество и без промедления» – п. 8);

4) *полную реституцию прав в отношении культовых сооружений* («церкви… ты прикажешь вернуть их без какого-либо спора и неприязни этим самым христианам, то есть общине и каждому собранию их, соблюдая, разумеется, вышеизложенный порядок, чтобы те, кто будет возвращать землю, не получая выкупа, уповали, как мы сказали, на возмещение убытков от нашей милости» – п. 9) [текст эдикта см.: Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с лат, вступ. ст., коммент., указ. и библ. список В.М. Тюленева. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 244–248].

Содержание эдикта указывает на особую опеку императором именно христианской Церкви. Префекту предписывается незамедлительно организовать восстановление прав («ты обязан оказать необходимое посредничество в отношении вышеуказанного собрания христиан, чтобы предписания наши исполнялись как можно быстрее» – п. 10), а в заключительных положениях эдикта указывается способ опубликования – официального доведения до сведения акта («чтобы милость наша в этом нерушимом законе могла дойти до сведения всех, прикажи предписанием своим вывесить всюду эти распоряжения и довести их до всеобщего сведения, чтобы закон, милостью нашей данный, не мог быть неизвестен» – п. 12). Эдикт императора просто поражает своим благожелательным тоном в отношении к христианству, а ведь

еще недавно, 10 лет назад, Диоклетиан осуществил одно из крупнейших гонений на христиан в истории Античности.

Также следует отметить, что сами термины Миланской конституции говорят об особом намерении законодателя с особой силой подчеркнуть правосубъектность христиан, христианской церкви как корпорации. Так, в тексте применительно к христианам употребляется термин «persona» (лицо в юридическом смысле), 4 раза – выражение «corpus» («corpori Christianorum» – христианская корпорация), 1 раз при этом в формулировке «ius corporis eorum»(юридическая корпорация христиан)[184]. Как отмечает А.И. Бриллиантов, Миланский эдикт впервые говорит о христианской церкви как о corpus christianorum, как о цельном правовом организме, таким образом, намечая статус церкви в области римского права[185]. Таким образом, Миланский эдикт формально-юридически дал основание для признания христианской церкви в империи.

Христианизация римского права. Содержание и намерения Константина при издании Миланского эдикта не подлежат сомнению и проясняются позднейшими правовыми актами императора. В частности, Евсевий Памфил приводит еще 5 писем, адресованных африканским и итальянским провинциям для исполнения императорских постановлений в области правовой защиты, как он сам выражается в письме к римскому епископу Мальтиаду, «законной кафолической Церкви», а именно: 3 письма в Африку (2 – проконсулу Анулину и 1 – епископу карфагенскому Кекилиану) и 2 письма в Италию (1 – епископу римскому Мальтиаду и 1 – епископу сиракузскому Христу)[186]. В данных письмах Константин подтверждает

---

[184] Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт / А.И. Бриллиантов // Христианское чтение. – 1914. – № 2. – С. 141–157.

[185] Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт / А.И. Бриллиантов // Христианское чтение. – 1914. – № 1. – С. 71–72.

[186] Евсевий Памфил. Церковная история / Евсевий Памфил ; [предисл., коммент. С. Ершова]. – СПб. : Амформа. ТИД Амформа, 2007. – С. 416–421.

положения Миланского эдикта и осуществляет дальнейшее утверждение христианства в империи. Так, в письме проконсулу Аннулину (313 год) все священники освобождаются от несения общественных повинностей: «лиц, находящихся во вверенной тебе провинции и состоящих в Церкви, во главе которой стоит Цецелиан, отдавших себя на служение этой святой вере (обычно их называют клириками), желаю я раз навсегда освободить от всех общественных обязанностей, дабы не были они отвлекаемы от служения Богу каким-нибудь обманом или святотатственным поползновением, но без всякой помехи исполняли свой закон. Если они будут служить Богу со всей ревностью, – поясняет Константин, – то это принесет много пользы и делам общественным»[187].

Значимое с юридической точки зрения событие в отношении новой веры произошло в 318 году – императорским эдиктом было разрешено по взаимному согласию сторон переносить гражданское дело на рассмотрение епископского суда, даже если это дело слушалось в обычном гражданском суде[188]. В 319 году Константин запретил празднование частных жертвоприношений и языческих гаданий, а в 321 году издал эдикт о всеобщем праздновании воскресного дня[189].

Об активной правотворческой деятельности Константина по христианизации римского права мы можем судить также на основании актов первого христианского императора, впоследствии вошедших в Кодекс Феодосия (438 г.) и Кодекс Юстиниана (529 г.). Остановимся на некоторых примерах реформы уголовно-правовых и семейно-правовых институтов.

1) В 313, 319 и 335 гг. Константин издал три постановления против доносительства (CTh. X. 10. 1; 10. 2; 10. 3 – здесь и далее

---

[187] Там же. С. 421.

[188] Рудоквас, А.Д. Юрисдикция епископского суда в области гражданского судопроизводства Римской империи в IV веке н.э. / А.Д. Рудоквас // Древнее право = Ius Antiquumю – 1998. – №1 (3). – С. 93.

[189] Робертсон, Дж.С. История христианской Церкви от апостольского века до наших дней : пер. с англ. А.П. Лопухина. В 2-х т. Т. 1. – СПб. : Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1890. – С. 170.

все ссылки на Кодекс Феодосия даны в общепринятой транскрипции по следующему изданию[190]). Донос в контексте христианской нравственности рассматривается как грех, подрывающий нравственные устои общества, причем интересно, что криминализация доносительства осуществлена независимо от вида доноса, что указывает на приоритет христианских начал над формально-правовыми.

2) В конституции 315 года Константин устанавливает запрет на клеймение лица преступников, осужденных на гладиаторские бои (in ludum) или в рудники (in metallum) с указанием клеймения только рук и голеней (CTh. IX. 40.2). Человек в соответствии с христианской доктриной начинает рассматриваться как созданный «по образу (лику) небесной красоты».

3) В 325 году судам предписывается за совершение тяжких преступлений изменять вид уголовного наказания: вместо осуждения преступников на гладиаторские бои и съедение зверями в цирке, приговаривать осужденных к работе в рудниках (CTh. XV. 12. 1). Очевидно, здесь мы видим косвенное христианское осуждение гладиаторских боев и цирковых представлений как темных страстей, действующих в толпе и, одновременно, гуманизацию уголовного закона в отношении преступника.

4) Законом 318 года в области семейного права отменяется древнейшее римское право «patria potestas» (власть домовладыки), в частности, отменяется старинное право отца распоряжаться жизнью детей (CTh. XV. 1). Также законами 323 г. император существенно вторгается в регулирование частноправовых отношений власти paterfamilias над детьми (CJ. VIII. 48. 10 – здесь и далее все ссылки на Кодекс Юстиниана

[190] Imperatoris Theodosii Codex [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm. – Дата доступа : 20.03.2014.

даны в общепринятой транскрипции по следующему изданию[191]).

5) При Константине женщина впервые приравнивается к мужчине как субъект права, прежде всего, в имущественных правоотношениях. Знаменитые законы 321 г. вводят ряд свобод в отношении женщин, в том числе установление полной гражданской правоспособности (дееспособности) женщин с 18 лет (CTh. II. 17. 1), расширение их правомочий в области наследственного права (CTh. II. 19. 1), защиту их половой неприкосновенности (CTh. IX. 81).

6) Христианская нравственность повлияла и на борьбу с конкубинатом. Конкубинат однозначно квалифицировался как грех блуда. Указом Константина 320 г. женатому мужчине запрещалось иметь конкубину (CJ. V. 26. 1). Конкубинат, ввиду его тотального распространения, сразу не мог быть отменен, однако при Константине принимались возможные меры, ограничивающие право конкубината (см. CJ. V. 27. 5). Кроме того, в 320 году женщинам и мужчинам впервые было предоставлено право легально воздерживаться от брака (что ранее было невозможно) (CTh. VIII. 16. 1).

7) В отношении рабства, несмотря на сохранение самого института, в 316 году вводится институт вовлечения церкви в процесс освобождения рабов хозяином (манумиссия рабов в церкви, manumissio in ecclesia) (CTh. I. 13. 1; IV. 7. 1).

Таким образом, мы видим, что Миланский эдикт и последующая за ним правотворческая деятельность императора Константина закладывают основы новой, ранее неизвестной греко-римскому правопорядку, правовой жизни. Показательно, что с эпохи Константина в правовых актах мы не встречаем характерных для римской правовой традиции ссылок на авторитет римского права – правовая система основывается на христианстве как принципиально качественно ином ценностном и онтологическом основании. Новый правопорядок, который формируется в империи, создает уникальные правовые

---

[191] Codex Iustiniani [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html. – Дата доступа : 20.03.2014.

антропологические практики, стили правового поведения и мышления, в которых существенное место занимает духовная практика – христианское отношение человека к Богу и людям. Христианская духовная практика начинает создавать в обществе новые нравственные представления, которые в Византии постепенно сливаются с правом. Уникальная же модель отношений между церковью и государством, заложенная Константином, сохранилась до середины XV века, до конца существования само́й Византийской империи.

Заключение. Итак, подведем итоги нашего исследования, посвященного 1700-летию Миланского эдикта.

1. С уверенностью можно сказать, что миланская конституция положила начало формирования нового типа государственно-правового порядка, ранее неизвестного греко-римской правовой традиции. Данный порядок выражался в возникновении феномена христианского государства, христианского права, симфонии властей между церковью и государством, а также новой объяснительной модели правопорядка.

2. Именно в эпоху Константина началась реформа римского права, завершившаяся в итоге окончательным «преобразованием [права римского] в право византийское, базовые принципы и отдельные положения которого непосредственно соотносились с церковным учением»[192]. Новый, христианский правовой дискурс был лишен приоритета римского формального юридизма и характеризовался приоритетом нравственно-христианских содержаний над правовой формой.

3. В основу складывающегося христианского правового дискурса была положена специфическая связь «антропологические практики – ценности – право», которая

---

[192] Рудоквас, А.Д. О христианизации римского права в эпоху императора Константина Великого / А.Д. Рудоквас // Интернет-версия журнала Ius Antiquum. – 2002. – №9 [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum. – Дата доступа : 24.03.2014.

позволяла приближать правовое регулирование к правовой жизни и постоянно соизмерять правотворческую деятельность с реальными антропологическими практиками. По правотворческой деятельности Константина можно заключить, каким образом происходит цивилизационно-культурное строительство такого типа – именно антропологические практики получают приоритет перед традиционной для римлян правовой формой. После падения Византии в эпоху Нового времени такой тип государственно-правового строительства был утрачен и заменен доминирующей до сегодняшнего дня новоевропейской политико-правовой программой.

4. Современная актуальность исследования опыта строительства византийского государства и права обусловлена тем, что христианский правовой дискурс постоянно находится в диалоге с ценностными факторами, воспроизводимыми на базе нравственно-христианской традиции в каждый исторический момент времени. Именно поэтому христианский правовой дискурс как методологический язык сегодня, – в ситуации, когда традиционные христианские ценности подвергаются инфляции, нивелируются и вытесняются, археактуален. На наш взгляд, именно с этим дискурсом связана цивилизационно-культурная судьба восточно-христианского мира. И именно поэтому мы должны помнить о миланской конституции и первом императоре христианине – Константине Великом.

Т.В.Пыка
магистр философии,
аспирантка Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия

МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ КАК ОТПРАВНАЯ ТОЧКА НОВОЙ ЭПОХИ ОТНОШЕНИЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННЫХ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

С изданием Миланского эдикта 313 г. заканчивается достаточно длительный период в истории христианской Церкви,

который замечательный русский библеист, историк христианской Церкви Михаил Эммануилович Поснов определяет как «основание, распространение и внутреннее развитие Церкви в борьбе с иудейским и греко-римским миром»[193]. По мнению другого выдающегося церковного историка Василия Васильевича Болотова, христианская Церковь того периода может быть названа eclessiapressa – то есть гонимая, угнетаемая Церковь[194].

Будучи гонимой в империи религией, за время с 30 по 313 годы христианская Церковь прошла длинный путь от существования sub umbraculo religionis licitae – judaicae (под покровом дозволенной религии – иудейской) до religio illicita (недозволенной религии) и даже гонимой самим правительством[195]. В такой исторической ситуации «особое положение клириков в христианской общине не давало им никаких преимуществ в государстве; напротив, епископы и пресвитеры подвергались первому удару со стороны гонителей»[196].

Потому значение Миланского эдикта, отразившего перемену отношения правительственной власти к христианству, прекратившего гонения и признавшего свободу культа, сложно

---

[193] Поснов, М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)/ М.Э. Поснов. – Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1964. – С. 49.

[194] Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви в 4 томах/ В.В. Болотов. – репринтное воспроизведение издания. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т II. История Церкви в период до Константина Великого. – С. 2.

[195] Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви в 4 томах/ В.В. Болотов. – репринтное воспроизведение издания. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т II. История Церкви в период до Константина Великого. – С. 2-160.

[196] Цыпин В., прот. Курс церковного права: учебное пособие / Прот. В. Цыпин. – Клин: Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ и др., 2002. – С. 127.

переоценить[197]. Замечательный юрист, профессор Киевской Духовной Академии и Киевского университета по кафедре канонического права Петр Александрович Лашкарев называет издание Миланского эдикта совершившимся «известным религиозно-политическим переворотом в пользу христианства»[198]. Благодаря ему христианство получило законное право на существование и дальнейшее развитие.

Как отметил в своей книге историк церкви, богослов и философ Александр Иванович Бриллиантов: «в действительности, и без ненужного преувеличения, остается несомненным важное значение Миланского эдикта, как акта, положившего решительный конец бесправному положению христиан в Империи и вместе с этим, через объявление полной религиозной свободы, низведшего язычество dejure из прежнего положения единой государственной религии в ряд всех других религий»[199]. В какой-то степени это стало отражением победы возрастающего христианства над язычеством.

Тематика Миланского эдикта является достаточно разработанной в русскоязычной исследовательской литературе. Подлинный же текст эдикта не сохранился до наших дней. Нет его и в Кодексе Феодосия II– выдающемся позднеантичном памятнике права, составленном во время правления императора Феодосия II (408 – 450) и представляющем собой первую официальную кодификацию начиная с 311 г. Приводят текст

---

[197] Поснов, М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)/ М.Э. Поснов. – Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1964. – С. 259.

[198] Лашкарев, П. Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ. Изъчтенiй по церковному праву/ П. Лашкарев. – 2-е исправленное и пополненное изданiе. – Кiевъ: Крещатикъ, № 33. – 1889. – С. 155.

[199] Бриллиантов, А.И. Император Константин Великий и Миланский Эдикт, 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника/ А.И. Бриллиантов. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – С. 167.

Миланского эдикта Евсевий в переводе с латинского на греческий язык [Eus.H.E.X,5] и Лактанций [Lact.De mort.48][200].

Исходя из сохранившихся материалов Миланского эдикта, содержание его можно условно разделить на два пункта. В первом из них сообщается следующее: «…мы постановили, руководясь здравым и правильнейшим рассуждением, принять такое решение, чтобы вообще никого не лишать свободы следовать и держаться соблюдаемой у христиан веры, и чтобы каждому дана была свобода следовать той религии, какую сам считает наилучшею для себя, дабы верховное Божество, почитаемое нами по свободному убеждению, могло проявлять во всем обычную милость и благоволение к нам»[201].

Итак, в соответствии с содержанием первого пункта христианам, а также последователям других культов даровалась свобода выбора своей религиозной позиции.

Во втором пункте говорится: «Кроме сего, относительно христиан мы постановляем, чтобы те места, в которых прежде они обычно имели собрания […] если они окажутся купленными в предыдущее время какими-либо лицами, или у казны, или у кого другого, – эти лица немедленно и без колебаний возвратили бы христианам безденежно и без требования какой либо платы; равно и получившие эти места в дар пусть возможно скорее отдадут (их) христианам»[202].

На основании второго пункта повелевается немедленно и беспрекословно возвратить обществу христиан места их богослужебных собраний, которые за время гонений перешли в руки частных лиц через покупку или дарение, а также те места, которые составляли собственность не отдельных лиц, но всей Церкви.

---

[200] См.: Сайт о Византии. [Электронный ресурс]. – 2007-2013. – Режим доступа: http://www.byzantium.ru/ – Дата доступа: 02.04.2013.

[201] Успенский, Ф. П, свящ. Миланский эдикт Константина Великого/ свящ. Ф.П. Успенский. – Казань: Центральная типография, 1913. – С. 26.

[202] Успенский, Ф. П, свящ. Миланский эдикт Константина Великого/ свящ. Ф.П. Успенский. – Казань: Центральная типография, 1913. – С. 26-27.

Издание Миланского эдикта, таким образом, явилось начальным этапом коренного изменения положения христианской Церкви в Римской империи. Христианские общины не остались для государственной власти в положении безразличных для нее дозволенных организаций в отличии от иудейских синагог, например, остававшихся в таком положении веками[203].

Ввиду благорасположения императора к христианам уже после Миланского эдикта и дальнейшего утверждения гармонических отношений между христианской Церковью и Государством целый ряд льгот был предоставлен для представителей христианских общин, членов клира и храмовых зданий, многие гражданские привилегии получило духовенство[204] [14, с. 127]. Отражение этого находится в многочисленных конституциях Кодекса Феодосия II[205].

Государство и Церковь, которые раньше представляли собой два противоположных лагеря, теперь вступают в союз между собой. Благодаря Миланскому эдикту, как отправной точке, а далее многочисленным конституциям различных

---

[203] Поснов, М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)/ М.Э. Поснов. – Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1964. – С. 259.

[204] Цыпин В., прот. Курс церковного права: учебное пособие / Прот. В. Цыпин. – Клин: Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ и др., 2002. – С. 127.

[205] См.: Sources Chretiennes № 497 / Les loisreligeuses des empereursromains de Constantin a Theodose II (312-438) / Volume I Code Theodosien XVI/ textelatin Theodor Mommsen, traduction Jean Rouge, introduction et notes Roland Delmaire, avec la collaboration de Francois Richard. – LES EDITIONS DU CERF, 29 BlLatour-Maubourg, Paris 7e, 2005. – 524 p.; Sources Chretiennes № 531 / Les loisreligeuses des empereursromains de Constantin a Theodose II (312-438) / Volume II Code Theodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes/ textelatin Theodor Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction Jean Rouge, Roland Delmaire, introduction et notes Roland Delmaire, avec la collaboration de Olivier Huck, Francois Richard et Laurent Guichard. – LES EDITIONS DU CERF, 29 BlLatour-Maubourg, Paris 7e, 2009. – 592 p.

императоров, таким, как освобождение клириков христианской Церкви от всех обязанностей (313 г.), предоставление епископам права юрисдикции в гражданских делах (318 г.), новая форма освобождения рабов в Церкви в присутствии епископа (321 г.), право Церкви получать имущество по наследству (321 г.), запрет заставлять христиан участвовать в языческих жертвоприношениях (323 г.) и в качестве наказания за преступление в гладиаторских боях (364 г.) и многих других, христианские общины и клирики заняли совершенно новое положение в государстве и обществе[206].

Однако насколько правомерно говорить о важности такой перемены во взаимоотношениях институтов Церкви и Государства, тогда как их природы, а также цели различны. Целью Церкви является вечное спасение людей, цель Государства заключается в их земном благополучии[207]. В таком случае серьезные перемены церковно-государственных отношений не свидетельствуют ли об отступлении Церкви от ее главной цели? Не принимает ли она от Государства права и обязательства совершенно несвойственные ее природе?

Чтобы дать ответ на этот непростой вопрос обратимся к этимологии самих слов «Церковь» и «Государство».

В своей книге «История христианской Церкви» профессор Михаил Эммануилович Поснов определяет слово «Церковь» таким образом: «Церковь…есть основанное и руководимое Иисусом Христом, Сыном Божиим, общество верующих в Него, освящаемых Духом Святым в таинствах в надежде очищения от грехов и спасения в будущей жизни. Церковь не только земное учреждение: она преследует неземные цели: осуществление среди людей Царства Божия, приготовление их к Царству Небесному»[208].

---

[206] См.: там же.

[207] Безнюк, Д.К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь / Д.К. Безнюк. – Минск: Республиканский институт высшей школы, 2006. – С. 59.

[208] Поснов, М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)/ М.Э. Поснов. – Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1964. – С. 12.

Как пишет в своём труде «Очерки по истории Вселенской Православной Церкви» известный историк, богослов и ведущий эксперт по проблемам экспансии новых религиозных движений в России Александр Леонидович Дворкин: «слово «Церковь» – по-гречески Εκκλησία (от κλήσο – созывать, призывать). В общественно-политической жизни греко-римского мира так называлось официальное правомочное собрание граждан, созванных для решения общественных дел, для суверенного волеизъявления. В Септуагинте этот термин означал Собрание народа Божия, народа избранного и призванного для служения Самим Богом. Это словоупотребление показывает, что христианская община с самого начала осознала себя как Божественное установление, призванное к особому служению»[209].

В этимологическом словаре русского языка дается следующее определение происхождения слова Церковь: «Слово «Церковь», так же, как и славянские цръквь, цркы, немецкое Kirche, английское church, шведское, финское, эстонское и др. Kirka, происходит от греческого слова tokiriakon, что означает «дом Господень». Этим словом греки называли церковь как здание, где собираются верующие, храм. Другие же европейские языки называют Церковь производными от греческого ekklesia (латинское ecclesia, французское église, итальянское chiesa, испанское iglesia). Слово ekklesia у классических греческих писателей означает «правильно созванное (в противоположность самовольному и беспорядочному скопищу людей) собрание или общество лиц с определенными правами»[210].

Таким образом, происхождение и определения слова Церковь свидетельствуют о земном учреждении Церкви, но неземных её целях, таких как осуществление Царствия Божьего на земле. Однако это никоим образом не умаляет историческую

---

[209] Дворкин, А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А.Л. Дворкин. – Нижний Новгород: изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. – С. 40.

[210] См.: Этимологический словарь русского языка/ по общ. ред. Крылова Г.А. – СПб.: ООО «Виктория плюс», 2004. – С. 406.

составляющую Церкви, входящую в соприкосновение и взаимодействие с окружающим миром, в том числе и с Государством.

Слово «Государство» в толковом словаре русского языка под редакцией С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой определяется следующим образом: «Государство – основная политическая организация общества, осуществляющая его управление, охрану его экономической и социальной структуры»[211].

В комплексном словаре русского языка под редакцией А.Н.Тихонова читаем: «Государство – политическая организация общества; страна со своим правительством и законодательством… Государство обладает монополией на осуществление от имени всего общества внутренней и внешней политики, исключительным правом издания законов и правил, обязательных для всего населения»[212].

Слово «государство» в русском языке происходит от древнерусского «государь» (так называли князя-правителя в древней Руси), которое, в свою очередь, связано со словом «господарь» (давшее «господарьство»). Древнерусское «господарь» происходит от «господь». Таким образом, практически все исследователи сходятся на связи слов «государство» и «господь» («господь как главный правитель государства»)[213].

Исторически первоначальной ячейкой человеческого общества являлась семья. «Священная история Ветхого Завета свидетельствует о том, что государство сложилось не сразу. До ухода в Египет братьев Иосифа государства у ветхозаветного народа не было, а существовала патриархальная родовая община»[214].

---

[211] См.: Толковый словарь русского языка/ под ред. С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой. – 24-е изд. – М.: Азъ, 2003. – С.141.

[212] См.: Комплексный словарь русского языка/ Тихонов А.Н. [и др.]; под общ.ред. А.Н.Тихонова. – М.: Русский язык, 2001. – С. 187.

[213] См.: Этимологический словарь русского языка/ под общей редакцией Семенова А.В. – М.: ЮНВЕС, 2004. – С. 162.

[214] См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви/ Юбил. Архиер. собор Русской православной церкви. – М.: Б.и., 2000. – С. 9.

Складываться же государство начинает постепенно в эпоху Судей. До этого периода единственным Главой и Устроителем жизни древнего Израиля был Бог. Однако по мере удаления избранного народа от Господа, люди начали задумываться о необходимости иметь земного властителя. «И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов» [1 Цар. 8:4-5].

Господь принимает этот выбор людей, но в то же время сожалеет об оставлении ими богоправления: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» [1 Цар. 8:7]. Итак, возникновение земного государства не является установленным Богом изначально, но Бог предоставляет людям возможность устраивать свою общественную жизнь исходя из их собственного свободного выбора.

При этом Господь устами Самуила ясно говорит, что ожидает от этой власти верности Его заповедям и творения добрых дел: «Итак, вот царь, которого вы избрали, которого вы требовали; вот, Господь поставил над вами царя. Если будете бояться Господа, и служить Ему, и слушать гласа Его, и не станете противиться повелениям Господа, то и будете и вы и царь ваш, который царствует над вами, ходить вслед Господа, Бога вашего... А если не будете слушать гласа Господа, и станете противиться повелениям Господа, то рука Господа будет против вас, как была против отцов ваших» [1 Цар. 12:13-15].

О правильном отношении к государственной власти писал в своем послании к Римлянам апостол Павел: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро.

Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» [Рим. 13. 1-7].

Апостолы также учили христиан повиноваться властям независимо от их отношения к Церкви. Ведь сам вочеловечившийся Господь Иисус Христос дал высочайший пример покорности государственной власти: Он смиренно подчинился Пилату. Христос лишь сказал ему: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» [Ин. 19:11]). В апостольский век Церковь Христова была гонима и иудейской властью, и государственной римской властью. Однако это не мешало мученикам и другим христианам всё-таки признавать власть и даже молиться за гонителей[215].

Таким образом, Государство, существующее для устроения мирской жизни, этимологически восходит к слову Господь, Который и является правителем, устроителем Государства. Но при этом возникновение земного Государства не является установленным Богом изначально, но возникает лишь как предоставление возможности для людей устраивать свою жизнь в обществе свободно. В ходе своего исторического развития Государство неминуемо соприкасалось и взаимодействовало с Церковью.

Это историческое соприкосновение и взаимодействие институтов Церкви и Государства в течение столетий привело к формированию существующих в современном мире двух основных моделей построения религиозного законодательства: североамериканской и европейской.

В основе первой, североамериканской, модели лежит принцип сепаратизма, то есть отделения религиозных сообществ от государства и отсутствие в законодательстве

---

[215] См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви/ Юбил. Архиер. собор Русской православной церкви. – М.: Б.и., 2000. – С. 10.

особого правового положения какой-либо религии или конфессии[216]. Нужно заметить, что подобный принцип исходит из поликонфессиональности и полирелигиозности североамериканского общества, так как традиции Соединенных Штатов Америки формировались на базе разных религий и культур.

Что же касается европейской модели, ее основание значительно отличается от североамериканского. Европейские страны, имея многовековые традиции, всегда старались оберегать свои духовные и культурно-исторические ценности, в том числе и религиозные[217]. Поэтому совершенно неслучайным представляется тот факт, что практически во всех странах, входящих в Европейский союз уже на конституционном уровне достаточно конкретно, а иногда даже категорично определяются их религиозные предпочтения. В то же самое время в этих государствах гарантируется свобода вероисповедания, и наряду с государственными или традиционными сообществами, существуют и другие религиозные культы.

Среди государств, относящихся к европейской модели построения религиозного законодательства, можно выделить 3 различные группы стран: 1) Страны, в которых есть государственная церковь (например, Великобритания, Дания, Греция, Финляндия, Швеция); 2) Страны, конституции которых не наделяют ту или иную религию статусом государственной, но придают особый статус одной или нескольким религиям (например, Австрия, Бельгия, Германия, Ирландия, Испания, Италия, Люксембург, Португалия); 3) Страны, где действует принцип сепаратизма – отделения религиозных организаций от государства (Нидерланды, Франция).

Подобный предельно краткий анализ дает возможность сделать следующий вывод: при построении религиозного законодательства каждое государство принимает во внимание историческую составляющую, а также влияние традиционной

---

[216] См.: Право Беларуси: научно-практический журнал: журнал для юристов-хозяйственников / Учредитель ПЧУП "Светоч". - Минск: Светоч, 2002 г. № 12 (12). – С. 73.

[217] См. Там же.

для данной страны Церкви на формирование культурных и духовных ценностей народа (что, безусловно, отражается в наличии и особом положении так называемой «государственной» или «традиционной» Церкви). В то же время в этих государствах гарантируется свобода вероисповедания.

Однако этими двумя фундаментальными современными моделями церковно-государственных отношений не исчерпывается историческое прошлое, в ходе которого складывались совершенно различные взаимоотношения Церкви и Государства.

В частности, в христианской традиции сформировалось определенное представление об идеальной форме взаимоотношений между Церковью и Государством. Но поскольку церковно-государственные взаимоотношения - явление двустороннее, то попытка построения таких идеальных взаимоотношений могла предприниматься исключительно в государстве христианском. Таким государством стала Византия, где «принципы церковно-государственных отношений нашли свое выражение в канонах и государственных законах империи, отразились в святоотеческих писаниях»[218] В своей совокупности эти принципы получили название теории симфонии двух властей.

Сущность этой симфонии составляет сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой. Например, епископ подчиняется государственной власти как подданный государства, а не потому, что епископская власть его исходит от представителя государственной власти. Точно так же и представитель государственной власти повинуется епископу как член Церкви, а не потому, что власть его происходит от власти епископа.

При построении симфонических отношений Государство ищет у Церкви духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение

---

[218] См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви/ Юбил. Архиер. собор Русской православной церкви. – М.: Б.и., 2000. – С. 12.

целей, служащих благополучию граждан. Церковь же получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для проповеди и для духовного развития общества[219].

В 6-й новелле Юстиниана сформулирован принцип, лежащий в основе симфонии Церкви и Государства: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»[220]. Руководствуясь этой нормой, император Юстиниан в своих новеллах признавал за канонами силу государственных законов.

Таким образом, для христианской Церкви, идеальной формой взаимоотношений Церкви и Государства является симфония, основное содержание которой состоит в сотрудничестве, взаимной ответственности и поддержке, а также невмешательстве в сферы исключительной компетенции друг друга.

А сейчас давайте вернемся в наши дни и спросим себя: а что же мы видим сейчас? Удалось ли нам за столь долгий исторический период отыскать «свою» церковно-

---

[219] Основы социальной концепции Русской православной церкви/ Юбил. Архиер. собор Русской православной церкви. – М.: Б.и., 2000. – С. 17.

[220] Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – Клин: фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 458-459.

государственную симфонию? Не похоже ли состояние нашего глобального мирового Государства на то, что уже было в истории более 16 веков назад?

2013 год стал юбилейным годом, годом празднования 1700-летия Миланского эдикта. Такое внимание именно к этому эдикту императоров обеих частей Римской империи отнюдь не случайно. Миланский эдикт определил совершенно новый вектор развития церковно-государственных отношений.

РАЗДЕЛ II.
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Архиепископ Тадеуш Кондрусевич
доктор теологии
Митрополит Минско-Могилёвский

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СВЕТЕ КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ

Прежде всего, необходимо сказать, что принятие Миланский Эдикт – это ключевое в истории христианства события, которое дало ему свободу. Именно после принятия в 313 г. Константинопольским Императором Константином Великим и Римским Императором Лицинием Миланского эдикта, христианство получило равные с иными религиями права и этим самым новые, невиданные прежде возможности для своего развития и выполнения возложенной на него Христом миссии возвещения Евангелия и спасения человека.

С принятием Миланского эдикта завершился первый, очень трудный катакомбный этап развития Церкви, который был ознаменован жесточайшими преследованиями и многочисленными свидетельствами мучеников. Хотя в двухтысячелетней истории христианства преследования повторялись неоднократно и во многих странах продолжаются в

настоящее время, тем не менее, принятие Миланского эдикта начало его новую эру.

Второе. Получив свободу, христианство оказало очень большое влияние на развитие истории европейской цивилизации. Европа выросла их христианства и имеет христианские корни. Об этом свидетельствует вся ее история и многочисленные памятники христианской культуры.

Великий европеец, блаженный Иоанн Павел II в своем Послании к народам Европы в 1980 г. писал, что основание европейской культуры проникнуто христианством[221]. А в речи на завершение, посвященного Синоду епископов Европы 1991 г., предсинодального симпозиума он говорил о том, что европейская культура не может быть понята без обращения к христианству и ее фундамент составляет Евангелие. Сформированная согласно животворному слову Божьему, Европа сыграла в истории мира уникальную роль, и ее культура внесла замечательный вклад в прогресс человечества. Диалог с Евангелием лежит в основе европейской культуры. Поэтому перед лицом современных проблем, которые терзают Европу необходимо дальше вести такой диалог в атмосфере полной ясности и взаимного уважения между последователями Христа, между братьями и сестрами других убеждений. Только обновленная христианская культура поможет преодолеть травмы прошлого и разобщенность настоящего благодаря таинственной и глубокой связи, которую она устанавливает между нациями[222].

Несомненно, что на сохранение христианских корней Европы и защиты христианских ценностей на старом континенте большое влияние оказывают церковно-государственные отношения.

Третье. Хорошо известно, что вскоре после Миланского эдикта, христианство «de facto» стало государственной религией

---

[221] См.: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, I, Kraków 1998. II, II, c. 607.

[222] См.: Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее, II, Москва 1992, с. 191, 194.

и для утверждения определенного общественного строя аргументы часто заимствовались из Евангелия.

Хотя учение Христа имеет нравственно-религиозный, духовный, а не политически-земной характер, тем не менее, история знает немало примеров союза алтаря и трона, как на Западе, так и на Востоке, когда Церковь и государство становились взаимозависимыми. Церковь выполняла политические функции, а государство клерикализировалось, что не способствовало нормальному развитию ни Церкви, и ни государства.

Время, однако, показало несостоятельность такого рода отношений. Особенно это стало очевидным, когда, с одной стороны, начались проявляться процессы секуляризации, с другой же – христианам вменялось, что они не от мира сего. Миру проповедовался далекий от него Бог, а понятие Церкви часто сводилось к ее иерархической структуре, и она видела себя не столько находящейся в мире, сколько рядом с ним. Трагическая в своих последствиях Французская Революция (1789 – 1799 гг.) помогла осознать назревшую необходимость отделения Церкви от государства и религиозной деятельности от политической активности.

В результате чего, со временем, особенно во второй половине XX в., исходя из учения и примера Христа, который не только учил нравственности [ср. Лк 5, 20; Ин 8, 1011], но и лечил больных, призывал к справедливости, наставлял помогать нуждающимся и бедным и т.д. [ср. Мф 4, 24; 5, 6.7], Церковь начала менять свое отношение к миру. Становилось все более и более понятным то, что христианин, переживающий свою веру в обществе, не может быть в этом миру незамеченным; он несет ответственность за него и живущих в нем людей[223].

Настоящая Конференция – это также знак того, что проблема отношений между государством и Церковью продолжает оставаться очень важной, ибо она влияет на развитие общества и мира. Подтверждением тому является также и то, что на интронизации нового Понтифика Франциска, которая имела место в Ватикане 19 марта 2013 г.,

[223] См.; I. Imbach, Wielkie tematy Soboru, Warszawa 1988, c. 1214.

присутствовали 132 официальные делегации государств и международных организаций, в том числе 31 президент и 11 премьер министров[224]. Присутствовала на ней также и официальная делегация Беларуси.

Четвертое. Присутствие христианства в мире уже само по себе ставит проблему его отношений с обществом и государством. Как богочеловеческий организм Церковь призвана таким образом выстраивать свои отношения с обществом и государством, чтобы укреплять принципы любви и справедливости на земле, а также вести людей путем спасения.

22 марта 2013 г. новый епископ Рима Франциск встретился со 180 аккредитованными при Святом Престоле послами. Во время встречи Понтифик подчеркнул, что их присутствие является знаком плодотворных отношений между их странами и Апостольским Престолом и что эти отношения действительно являются источником добра для человечества. Папа также высказал пожелание, чтобы эти отношения помогали созидать мосты между народами, так, чтобы люди видели один в другом не врагов, а братьев, которых необходимо принять и объять[225].

Церковь, исполняя порученную ей Христом миссию, утверждает принципы Царствия Божия на земле, освящает верующих, осуществляет их духовное руководство и ведет к жизни вечной. Государство призвано устраивать жизнь людей в обществе, для чего оно использует светские институты власти, идеологию, а также материальные ресурсы.

Церковь провозглашает незыблемые и всегда актуальные нравственные принципы и ставит перед собой глобальную цель, а именно – спасение человека. При этом она также учитывает конкретную ситуацию, в которой живет человек, читает знамения времени и отвечает на его вызовы. Государство же, как правило, исходит из конкретной ситуации и реальных возможностей. Поэтому оно принимает, конкретную и призванную решать насущные проблемы, программу. При этом, однако, нельзя

---

[224] См.: http://tvp.info/informacje/swiat/inauguracja-pontyfikatu-papieza-franciszka/10447732

[225] См.:http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico_pl.html

утверждать, что государство не стремиться к решению глобальных задач, что становится весе более и более актуальным подчас повсеместно развивающихся процессов глобализации.

Примером конкретных действий может служить II Ватиканский Собор. Своей главной задачей он определил обновление религиозной жизни с учетом требований времени и сохранением незыблемых нравственных принципов, что прекрасно выражается итальянским словом «aggiornamento» или «осовременение». Исключительно важным является также развитие социальной доктрины Католической Церкви, как ответа на конкретные вызовы времени.

Примером может служить также и Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000 г., который определил ее задачи в свете требований времени, а также принятые им Основы социальной доктрины.

Слово «политика» происходит от греческого слова «polis», что означает умение и способность руководить обществом. Государство существует для человека. Оно призвано обеспечить его всестороннее нормальное развитие и жизнь. Путь Церкви – это человек, как говорил блаженный Папа Иоанн Павел II. Ее первейшей задачей является вести человека к Богу и помочь ему спастись. Все это говорит о том, что Церковь также существуют для человека. Поэтому благо человека должно являться общим и исходным пунктом в выстраивании отношений между Церковью и государством.

В свете выше сказанного становятся понятными слова блаженного Папы Иоанна XXIII, что Церковь, хотя и не от мира сего, но она в нем.

Пятое. Отношения Церкви и государства базируются, прежде всего, на представленном Иисусом Христом принципе: «отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [Мф 22, 11]. Именно они стали основополагающим принципом учения Церкви об автономии религии и политики, Церкви и государства. Посему автономия Церкви и государства в большинстве стран мира воспринимается как общепринятая норма.

В настоящее время отношения между Католической Церковью и государствами регулируются путем конкордатов или специальных соглашений, которые на международном уровне

определяют права и обязанности сторон. Задачей Церкви является привносить в общество дух Евангелия, пропагандировать и защищать нравственные ценности и предлагать принципы социальной справедливости, чтобы светское государство было обогащено непреходящими христианскими ценностями.

В результате процессов глобализации и миграции в мире появляется все больше полиэтнических и поликонфессиональных сообществ, когда рядом живут люди разных национальностей и вероисповеданий, верующие и неверующие, что требует нового подхода в области отношений между государством и Церковью и принятия новых решений.

Шестое. Католическое учение об отношениях между Церковью и государством нашло свое отражение в документах II Ватиканского Собора и послесоборном, особенно социальном, учении Католической Церкви. Так, Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes» – «Радость и надежда», Катехизис Католической Церкви, Компендиум ее социального учения и многие энциклики последних Понтификов недвусмысленно учат, что Церковь и политическое общество в своей области деятельности автономны и независимы друг от друга и сама Церковь не смешивается с политическим сообществом и не связана ни с какой политической силой[226].

Очень четко эту позицию выразил Папа Бенедикт XVI в энциклике «Deus caritas est» – «Бог есть любовь», в которой он утверждает, что «образование справедливых структур не является прямой обязанностью Церкви, но принадлежит миру политики, сфере самостоятельного разума. Обязанности Церкви здесь косвенные, связанные с очищением разума и пробуждением в человеке моральных сил, без которых созданные структуры не смогут ни утвердиться, ни действовать продолжительно и эффективно»[227].

---

[226] См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», с. 76; Компендиум социального учения Церкви. Паолне, 2006, с. 50; Катехизис Католической Цекрви. Москва, Рудомино, 1996, с. 2245.

[227] Бенедикт XVI. Энциклика «Deus caritas est», 29.

Близкой является позиция и других христианских конфессий. Так в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви подчеркивается, что «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству»[228]. «Церковь и государство не должны ни сливаться воедино, ни подменять друг друга», – говорится в социальной позиции протестантских церквей России[229]. Все это не что иное, как очевидная деполитизация Церкви.

Седьмое. Все это, однако, не означает взаимной изоляции Церкви и государства, потому что они, хотя и разными способами, служат личному и социальному призванию одних и тех же людей[230] для их блага. Общее благо людей как раз и является платформой для соработничества Церкви и государства. Церковь не требует себе каких либо привилегий, но только признания и необходимых для ее присутствия и деятельности в обществе прав. Поэтому Декларация II Ватиканского Собора о религиозной свободе «Dignitatis humanae» – «Достоинство человеческой личности» подчеркивает, что «гражданская власть должна взять на себя действенную защиту религиозной свободы всех граждан справедливыми законами и другими подходящими средствами»[231].

Признавая автономию государства, Церковь оставляет за собой право на нравственную оценку его деятельности, когда того требуют права личности и спасение душ, применяя средства, соответствующие Евангелию и благу всех, в зависимости от требований времени и обстоятельств[232]. Папа Бенедикт XVI в

---

[228] Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви, Москва 2000, III, 3.

[229] Социальная позиция протестантских церквей России, Москва, 2003, 4.

[230] См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», с. 76; Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, с. 425.

[231] II Ватиканский Собор. Декларация о религиозной свободе «Dignitatis humanae», 6.

[232] См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», 76; Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, 426.

энциклике «Caritas in veritate» – «Любовь в правде» подчеркивает, что Церковь, не вмешиваясь в управление государством, должна исполнять миссию правды в отношении общества[233]. В этом проявляется профетическая роль Церкви.

Согласно социальному учению Католической Церкви, христиане могут и должны заниматься политической деятельностью с целью христианского свидетельства и проявления нравственных ценностей в управлении обществом[234]. В то же самое время духовные предводители должны избегать политической зависимости, чтобы гарантировать себе независимую, полную и достоверную проповедь истины[235]. История оставила нам яркие примеры такого служения Народу Божиему в сложной политической ситуации, как, например, св. Томас Мор или Патриарх Тихон и многие другие.

Кодекс Канонического Права Католической Церкви запрещает духовным лицам заниматься политической деятельностью, за исключением случаев, когда согласно мнению компетентной церковной власти, этого требует защита прав Церкви или развитие общественного добра[236]. В том же духе, еще в 1993 г. было принято постановление Священного Синода Русской Православной Церкви, которое предписало священнослужителям воздерживаться от участия в выборах в качестве кандидатов в депутаты в органы представительной власти[237].

Восьмое. На современном этапе своего развития позиция Католической Церкви по отношению к государству представляются следующим образом:

1. Церковь в своей религиозной миссии, не отождествляется

---

[233] См.: Бенедикт XVI. Энциклика «Caritas in veritate», 9.

[234] См.:Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, с. 543, 565-574.

[235] См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», 76.

[236] См.: Codex Iuris Canonici, Poznań 1984, Кан. 287, пар. 2

[237] См.: Журнал Московской Патриархии, 1994 №2, г. Чехов Московской обл., 1994, с. 40.

и связана ни с какой конкретной экономической, социальной и политической системой или формой культуры[238]. Она признает автономию экономической и политической реальности с ее специфическими законами, которые должны подчиняться нравственному закону, установленному самим Творцом[239]. Эта автономия не означает отделения Церкви и христианина от «земной цивилизации», а определяет их место и роль в жизни общества. При этом отношения Церкви с обществом и государством представляются следующим образом[240].

2. Церковь должна оценивать их деятельность на предмет соответствия Евангелию и правам человека; предлагать основные принципы социального устройства; воплощать в жизнь идеи справедливого общества; в соответствии с требованиями и знамениям времени развивать социальную доктрину и вдохновлять верующих для исполнения их обязанностей в обществе в соответствии с моральными принципами.

3. При наличии плюрализма мнений христиане-миряне не могут использовать авторитет Церкви ради определенной позиции, так как выражают только свою позицию как граждане, руководимые христианской совестью[241].

4. В современном плюралистическом и открытом обществе, где, как правило, не существует единой духовной силы и системы ценностей, его объединяющих, необходимо сотрудничество между различными позитивными силами[242], что особенно важно

---

238 См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», 42; Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, с. 50.

239 См.: Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, с. 45-46, 350. 425. 571).

240 См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Laborem exercrens», I.

241 См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», 76.

242 См.: II Ватиканский Собор. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes». С. 75-76; Иоанн Павел II. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», с. 26; Иоанн Павел II. Энциклика «Centesimus annus», с. 35; Катехизис Католической Цекрви, Москва «Рудомино» 1996, с. 1882; Компендиум социального учения Церкви, Паолне 2006, с. 189.

на современном этапе развития мирового сообщества, о чем красноречиво свидетельствует предание забвению христианских ценностей в современном мире и особенно в Евросоюзе, который строится не столько на религиозных ценностях, сколько на политическом и экономическом прагматизме, использующем идеи либерально-гуманистического мировоззрения.

5. Вызовы современности склоняют к необходимости общей позиции различных Церквей и общин по отношению к государству, чему может способствовать диалог с другими христианскими конфессиями и религиями.

6. Стоящая перед секулярным миром задача провозглашения Царствия Божиего должна также проявляться через служение Церкви и апостольство мирян.

Таким образом, проведенный анализ католического социального учения четко определяет автономию Церкви и государства, которые, хотя и разным образом, служат личному и социальному благу тех же самых людей. Христианство, возвещая иной мир, небезразлично миру земному, полному политической активности, в которой христианин, как гражданин, имеет право и обязанность принимать участие, чтобы, привнося в нее христианские ценности, способствовать одухотворению мира и построению более справедливого общества.

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим (Белоножко)
кандидат богословия,
первый проректор ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

ЦЕРКОВЬ И СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ)

Одной из важнейших сфер взаимодействия Церкви и государства в Республике Беларусь является сфера образования. И если давать обобщенную оценку отношениям БПЦ и

государства в этой сфере, то следует подчеркнуть, что они развиваются очень динамично и в духе серьезного и взвешенного сотрудничества, хотя на сегодняшний день потенциал этих отношений, по нашему мнению, используется еще не в полном объеме.

Правовую основу взаимоотношений Церкви и государства создают Конституция Республики Беларусь, Закон о свободе совести и вероисповеданий и Кодекс Республики Беларусь об образовании. Особенно важен в этом плане пункт 4 статьи 2 Кодекса, в котором разрешается сотрудничество в вопросах воспитания учреждений образования и зарегистрированных религиозных организаций с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. В соответствии с требованиями Кодекса Совет Министров Республики Беларусь принял соответствующий подзаконный акт.

Церковь и Министерство образования нашли форму нормативного регулирования своего взаимодействия: решением Белорусского Экзархата и министерства создан Координационный комитет, возглавляемый сопредседателями от каждой из сторон; уже почти 10 лет действует Соглашение о сотрудничестве между Министерством образования Республики Беларусь и БПЦ, в соответствии с которым разрабатываются рабочие планы сотрудничества и проводится ряд совместных мероприятий и акций. Вопросы текущего взаимодействия учреждений образования и структур Церкви находятся под контролем рабочей группы Координационного совета. Такой порядок позволяет, с одной стороны, насыщать наше взаимодействие содержанием: экспериментальной и инновационной деятельностью, совместными мероприятиями и т.д., а с другой – препятствует проникновению в учреждения образования радикально настроенных представителей деструктивных сект и движений.

Очень интересным представляется нам опыт деятельности под патронажем Церкви учреждений общего среднего образования в приходе Всех Святых г. Минска (настоятель протоиерей Федор Повный) и в Николо-Софийском приходе г. Бобруйска (настоятель священник Димитрий Баркарь). Уже в

начальной школе учащиеся этих школ начинают знакомиться с основами Православной христианской культуры, включаются в воспитательную работу. О востребованности таких школ говорит достаточно высокий конкурс при зачислении в первый класс: мы вынуждены отказывать части родителей из-за ограниченности материальной базы этих школ.

14 октября 2012 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл освятил место под строительство первой в Беларуси православной гимназии прихода в честь Всех Святых г. Минска.

Следует подчеркнуть, что в рамках государственной политики в сфере образования Республики Беларусь теологическое образование признано в качестве одного из направлений высшего профессионального образования. Свидетельством этому является Государственное учреждение образования «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета.

Институт был создан в 2004 г. по инициативе Белорусской Православной Церкви и Белгосуниверситета, поддержанной Президентом Республики Беларусь А.Г. Лукашенко. С 2005 г. институт получает государственное бюджетное финансирование по нормативам БГУ.

Мне бы хотелось акцентировать внимание присутствующих на нескольких чрезвычайно важных с нашей точки зрения обстоятельствах.

1. Правовой статус института определяется государственной лицензией на образовательную деятельность, выданной в установленном порядке Министерством образования, регистрацией института в Едином регистре юридических лиц и государственной регистрацией Устава института.

2. Образовательный процесс в институте организуется в соответствии с требованиями государственных нормативных документов и, в частности, на основании Государственного стандарта высшего образования по специальности 1-21 01 01 – *«Теология»*.

3. В 2010 году институт во второй раз прошел государственную аттестацию, подтвердил достаточно высокий уровень подготовки специалистов и в соответствии с этими результатами вручает своим выпускникам дипломы государственного образца.

4. Наши студенты пользуются всеми возможностями социально-культурной и спортивной сферы БГУ.

5. Институт ведет подготовку кадров по второй ступени высшего образования по специальности 1-81 01 01 – «Религиоведение, философская антропология, философия культуры», после окончания которой они имеют возможность поступать в магистратуру и аспирантуру по ряду научных специальностей: философия, культурология, история.

И надо сказать, что наши студенты активно используют эту возможность: в настоящее время в аспирантуре обучаются или ее закончили с представлением диссертаций к защите 11 человек. На 25 апреля назначена защита в Ученом Совете по истории БГУ двух диссертаций наших сотрудников: иерея Олега Голубева (всеобщая история) и ведущего методиста Игнатовец Л.М. (история Беларуси). Мы надеемся, что эти первые наши научные ласточки – вопреки поговорке – сделают весну защит и других наших выпускников и сотрудников.

В 2013 г приняты к защите двух докторских диссертации: доцентом Бендиным А.Ю. докторской диссертации по историческим наукам (в Санкт-Петербурге) и доцентом В.В. Акимовым докторской диссертации по библеистике (в Москве).

в области библеистики в Общецерковной аспирантуре и докторантуре Вообще, нужно отметить, что в институте сложился весьма квалифицированный профессорско-преподавательский корпус, в котором сочетаются как светские специалисты, так и преподаватели в сане, как творческая молодежь, так и опытные и высоко эрудированные профессора и доценты. Более 70% преподавателей имеет ученые степени и звания по богословию, философии, филологии, истории, математике. Ежегодно 20 наших научно-педагогических сотрудников публикуют более 80 монографий, статей и тезисов докладов и это, конечно же, является весьма впечатляющим результатом. В среднем, каждый их научно-педагогических

сотрудников института принимает участие в двух международных и 2-3 республиканских научных конференциях. На многих их них они делают пленарные и установочные доклады. В институте созданы три кафедры на производстве:

1. Кафедра нетрадиционной религиозности на базе Отдела по вопросам новых религиозных движений при Минской епархии Белорусского Экзархата (заведующий кафедрой – доктор теологии Венского университета В.А. Мартинович);
2. Межведомственная кафедра-лаборатория нравственного богословия на базе Международного благотворительного фонда «Семья – Единение – Отечество» (заведующий кафедрой – проректор по учебной работе ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, кандидат физико-математических наук, доцент Г.Н.Петровский);
3. Кафедра культурной антропологии на базе Образовательного центра при Храме в честь Покрова Пресвятой Богородицы в д. Чижевичи Солигорского района (заведующая кафедрой – проректор по научной работе ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, доктор философских наук, профессор М.А.Можейко);

Институт имеет активные международные контакты. Договора о сотрудничестве с рядом европейских университетов дают возможность студентам института пройти стажировку и обучение в Германии, Италии, Франции, Англии, России.

Институт ежегодно проводит несколько научных конференции по актуальным проблемам науки и современного состояния общества.

Важное место в научной жизни страны заняли традиционные Международные Кирилло-Мефодиевские чтении, которые проводятся уже без малого двадцать лет. В 2013 году темой XIX Международных Кирилло-Мефодиевских чтений избрана тема «Жизнь человека – дар Божий. Биоэтические проблемы современности в свете христианского вероучения», в 2014 юбилейные 20-е чтения планируется посвятить общей теме «Христианство в европейской и мировой истории» и будут

включать в себя несколько конференций, посвященных богословской, философской и исторической проблематике.

Весьма значимым событием в жизни института и с точки зрения воспитания молодежи на христианских духовных ценностях имеют проводимые ежегодно конкурс научных работ учащихся школ республики и конкурс сочинений на духовно-нравственную тематику. На двух последних конкурсах научных работ по темам «Библейские сюжеты в мировом искусстве» и «Библейские сюжеты в искусстве славянских народов» было представлено почти 500 работ, а в конкурсах сочинений за эти же годы – около 1000. Все победители конкурсов (а их за последние два года было более 300 человек) получают дипломы и ценные подарки, а учителя – благодарственные письма.

Сердцем института является Часовня, где проводятся службы и где студенты-теологи проходят литургическую практику.

В Институте работает музей Библии, получивший специальный диплом БГУ, библиотека и художественная галерея, где постоянно экспонируются произведения современных авторов, есть свой хор.

При институте работает школа-студия имени Сергея Аверинцева, в которой обучается около 30 учащихся старших классов г. Минска, и Воскресная школа.

Наши студенты и преподаватели ведут лекторий для солдат и офицеров ряда воинских частей, дислоцированных в Минске и его окрестностях

Волонтерские группы студентов работают в Доме милосердия прихода Всех святых г. Минска, в детских домах-интернатах, в семьях, имеющих инвалидов. В институте функционирует кукольный театр «Батлейка», сценарии для спектаклей которого пишут сами студенты и проводят спектакли с малышами и для малышей. На Рождество Христово и Пасху хор и кукольный театр дают десятки концертов и спектаклей в учреждениях социальной защиты детей.

Студенты реализуют ряд социальных и экологических акций, ведут активную общественную работу.

В традиции института – Летний богословский институт, который проходит в Браславском районе Беларуси и в рамках

которого студенты и преподаватели проводят обсуждения актуальных вопросов теологии.

Доброй традицией стали ежегодные паломнические походы студентов и сотрудников института, в ходе которых посещаются храмы и осуществляется уход за местами массовых захоронений Великой Отечественной войны.

Таким образом, Институт предоставляет студентам возможность самореализации в научной работе, в социальном служении и волонтерской работе, в художественной самодеятельности. Многие студенты института являются лауреатами и дипломантами научных конференций и конкурсов, победителями различных молодежных социальных проектов, лауреатами конкурсов художественной самодеятельности БГУ и г. Минска.

Уже этот весьма короткий и неполный рассказ о деятельности института показывает, что наш институт менее, чем за 10 лет стал значимым фактором как в системе образования, так и духовной жизни нашей страны.

По инициативе Архиепископа Витебского и Оршанского Димитрия и Витебского государственного университета в г. Витебске на историческом факультете вышеназванного вуза также ведется подготовка теологов и действует кафедра теологии.

Говоря о значительном прогрессе в развитии взаимоотношений Церкви и государства в сфере образования, было бы неправильным не обратить внимание на некоторые нерешенные вопросы, существенно ограничивающие наши возможности в деле духовного просвещения и воспитания молодежи.

Первое. В нашей республике теология пока не получила статуса отрасли научного знания, и соответственно у нас отсутствует система государственной аттестации ученых в сфере богословия. И хотя в финансовом плане в соответствии с решениями правительства доктора и кандидаты богословия приравнены к светским ученым и получают установленные доплаты за ученую степень, это не уравнивает их со светскими специалистами в юридическом статусе: теология все еще не наука, а специалисты в этой сфере – не вполне ученые.

Второе. Взаимодействию учреждений образования и религиозных организаций у нас в республике серьезно мешает отсутствие законодательно закрепленной трактовки термина «светский характер образования». Во многих случаях на уровне конкретных исполнителей его по установившейся традиции трактуют как атеистический и препятствуют, ссылаясь на него, включению элементов религиозной культуры в контекст содержания общего среднего образования.

Нам говорят, что право выбора либо атеистического, либо того или иного религиозного мировоззрения должно быть за самим гражданином и поэтому школьное образование должно строиться на «научной», а не религиозной основе. Но ведь в этой логике просто происходит подмена понятий в угоду атеистической пропаганде. Во-первых, религиозное мировоззрение никак не противостоит научному, а, во-вторых, для того, чтобы выбор был осмысленным, человек должен понимать, между чем и чем он совершает выбор.

Вряд ли выбор будет осмысленным и обоснованным, если об одном объекте выбора человек знает много, а о втором – почти ничего и весьма искаженно. Может быть поэтому к вере в Беларуси многие люди приходят уже в зрелом возрасте, на пике своего жизненного опыта, который, к сожалению, не всегда бывает положительным. Включение религиозной культуры как части общечеловеческой культуры в контекст светского образования – одна из самых насущных задач для нашей системы образования.

Конечно же, на сегодняшний день элементы Православной христианской культуры в форме факультативов преподаются в ряде школ республики и Министерство образования не препятствует этому, но здесь все-таки скорее достижения отдельных энтузиастов, чем устоявшаяся система. Мы не считаем, что школа должна обязательно быть структурой религиозного образования. Миссионерская проповедь – дело в первую очередь Церкви, и она не должна перекладывать эту ношу на других. Но если есть выраженное желание учащихся и их родителей о духовном просвещении учащихся и воспитании детей на основе христианской духовной культуры, то должны

быть созданы и эффективные механизмы реализации этого запроса.

Ведь в соответствии со статьей 3 Кодекса об образовании право граждан на образование обеспечивается, в частности, «созданием условий для получения образования с учетом национальных традиций, а также индивидуальных потребностей, способностей и запросов учащихся».

Дорогие друзья!

Миланский эдикт, 1700-летию которого посвящена наша конференция, впервые в истории перевел государственно-церковные отношения из сферы личного отношения римских императоров в правовое поле. Конечно же, эти отношения были различными в разные исторические эпохи и в разных государствах. Модель гармоничной симфонии в отношениях Церкви и государства достигалась не часто. Были времена, когда партийное руководство БССР обещало сделать нашу республику первой на 100% атеистической республикой в Советском Союзе.

Слава Богу, что эти чудовищные планы не воплотились в реальность. Сегодня отношения Православной Церкви и государства у нас в республике развиваются на четкой правовой основе, исходящей из права граждан страны на собственное представление о наиболее близком им мировоззрении, из права быть верующими или атеистами, из права воспитывать своих детей на основе собственных религиозных взглядов.

Подводя итоги, можно сказать, что теологическое образование является полноправной компонентой образовательной системы РБ. Можно утверждать, что система светского теолого-религиоведческого образования в Республике Беларусь развивается достаточно динамично, завоевывает в республике серьезный авторитет и, можно надеяться, станет еще более востребованной.

Е.М.Бабосов
академик НАН Беларуси, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник ГНУ «Институт социологии НАН Беларуси»,
почетный директор ГНУ «Институт социологии НАН Беларуси»

ОТ КОНФРОНТАЦИИ НАУКИ И ХРИСТИАНСТВА К ИХ ДИАЛОГУ И СОРАБОТНИЧЕСТВУ

История взаимодействия науки и христианства развивается по нелинейной и достаточно противоречивой траектории. Хорошо известно, что современная наука возникла в XVII веке в Англии в лоне протестантизма, являющегося одной из основных христианских конфессий.

И здесь следует напомнить, что с самого начала возникновения современной науки происходит то явный, то латентный ее диалог с религией. Причин для ведения такого диалога немало. Во-первых, следует иметь в виду, что и религия, и наука по самой своей сущности диалогичны, ибо имеют своей целью общение человека с Богом либо общение человека с миром, т. е. с другими людьми и миром природы. Во-вторых, современная наука возникает, да и может возникнуть только в лоне Христианской цивилизации, одним из столпов которой является призыв Бога к человеку идти в мир возделывать землю, преобразовывать окружающую реальность. Вряд ли, конечно, следует делать прямолинейный вывод о том, что именно христианство породило науку. И все же нужно признать, что без содержательно-мировоззренческих идей, рожденных в лоне христианства на рубеже средневековья и Нового времени и их влияния на европейскую культуре вряд ли бы сформировалась наука. В-третьих, и наука, и религия наряду с искусством, как считал К. Маркс, «формы духовного производства», духовного освоения мира. В-четвертых, религия и наука – это две разные области человеческой жизнедеятельности, у них различные исходные посылки, разные цели, задачи и системы доказательств. В силу таких различий и нужен диалог между ними. Вместе с тем и наука, и религия

стремятся к постижению истины. Но в этом обоюдном стремлении религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину, которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть, а чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Непреодолимое стремление науки к порождению нового знания делает ее важнейшим социальным фактором изменений в культуре и обществе. В отличие от этого религия выступает хранителем традиций, устойчивых ценностей, аккумулирующих многовековой опыт социальной адаптации человека к природе и социальным общностям. Хранимая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной. Она современная всегда. Она выходит за рамки познания как такового, ибо охватывает и сферу онтологии[243].

Известный и весьма влиятельный христианский теолог Ганс Кюнг считает, что существует три различных модели взаимодействия науки и религии. Первая из них – «модель конфронтации между естествознанием и религией», вторая – «модель интеграции, отражающая стремление к гармонизации», третья – «критически-конструктивного взаимодействия…, в которой … обе стороны стремятся понять реальность во всех ее измерениях»[244]. С такой дифференциацией различных моделей взаимоотношений науки и религии можно (естественно, с некоторыми оговорками), согласиться. На самом деле, на первоначальном этапе формирования науки Нового времени, когда высказываемые некоторыми выдающимися учеными концепции пришли в противоречие с библейской картиной мира, стараниями католической инквизиции диалог церкви и науки приобрел антагонистический характер, а значительная

---

[243] См.: Бабосов Е.М. Истина науки и христианства: путь от диалога к взаимодействию и соработничеству // Бабосов Е.М. Философские проблемы бытия, познания, веры и культуры. Мн., 2010.

[244] Кюнг Г. Начало всех вещей. Естествознание и религия. М., 2007, с. 63.

часть ученых (Г. Галилей, Дж. Бруно и др.) подверглась репрессиям. Еще более трагический характер приобрел антагонистический вариант диалога во времена господства большевистского государственного атеизма, когда репрессивные гонения на церковнослужителей приобрели не индивидуализированный, а массовый характер. Оба эти вида диалога, к счастью, ушли в небытие.

Наиболее перспективной формой партнерского сотрудничества науки и религии в современном мире, в своих сущностных особенностях определяемом переходом к информационному обществу и развитием инновационной экономики знаний, представляется третья модель диалога науки и религии, предложенная Г. Кюнгом, – *модель дополнительности, критически конструктивного взаимодействия* между ними. Эта модель взаимной дополнительности может быть осуществлена при соблюдении нескольких условий: 1) строгого разграничения естественнонаучного и религиозного знания; 2) запрета на нелегитимный переход границ; 3) отказа от абсолютизации одной из сторон; 4) диалога в виде вопросов с общей целью целостного понимания реальности. При таком подходе естествознание и религия должны мыслиться как однопорядковые духовные феномены, вступающие в диалог друг с другом в качестве равноправных партнеров.

Вступление современного общества в эпоху постиндустриализма, информационного развития и созидания экономики знания, базирующейся на достижениях науки и инновациях, существенно оживило и актуализировало интерес приверженцев христианства к вдумчивому восприятию и осмыслению ценностей науки. Учитывая такую актуализацию, Римский папа Бенедикт XVI подчеркивает: «Ценности черпают свою неприкосновенность из того, что они истинны и отвечают подлинным требованиям человеческого бытия»[245]. И далее первосвященник продолжает: «Новый миропорядок, в необходимости которого едва ли кто сомневается, должен быть

[245] Ратцингер И. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М., 2007., с. 54.

рациональным… Критерий рациональности берется исключительно из опыта научно обоснованной технической деятельности… Главное не отстать от науки, которая сама определяет свое направление… Ставка на техническую рациональность и ее возможности выступает здесь как европейская специфика»[246].

С учетом всего сказанного существенно иной представляется картина развертывания диалога христианства с наукой в Русской православной церкви. В отличие от Западной Европы институционализация науки в России начала осуществляться не в условиях развития капитализма и того, что М. Вебер «назвал «духом капитализма» с его извечным стремлением к максимизации прибыли и жесткой конкуренцией, а до развития капитализма. Создание Российской академии наук, явившееся первым шагом институционализации науки в стране, было осуществлено по распоряжению Петра Первого 8 февраля 1724 года, всего на 62 года позднее, чем в Англии, и в предкапиталистичекую эпоху, когда были еще сильны устои феодализма и патриархального образа жизни, не знавшего острой конкуренции. Это и предопределило более спокойный и гармоничный характер диалога церкви с наукой. К тому же и М.В. Ломоносов и Д.И. Менделеев, и И.П. Павлов, как и многие другие российские ученые, были глубоко верующими людьми, и это не могло не сказаться на характере диалога науки с религией. Ломоносов, в частности, утверждал: «наука и религия в распрю прийти не могут… разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет».

В последнее время в научных и околонаучных, а также в богословских кругах существенно возрос интерес к проблематике возникновения Вселенной в результате «Большого взрыва». Этот интерес сильно обострился в связи с теми работами, которые проводятся на Большом андронном коллайдере и направлены на то, чтобы по возможности точнее воссоздать те условия, которые существовали в преддверии взрывного возникновения Вселенной.

---

[246] Социальная доктрина русской православной церкви. М., 2002, с. 100-101.

К этому вопросу прикован интерес некоторых весьма влиятельных богословов. Именно богословскому истолкованию данной проблемы посвящена очень интересная книга весьма влиятельного православного богослова, епископа Василия (Родзянко) – внука того самого Родзянко, который перед октябрьской революцией играл большую роль в Российской государственной Думе. Книга называется: «Теория распада Вселенной и вера Отцов» (М., 1996). В ней ставится задача: изучать космологию в богословии и богословие в космологии. И подчеркивается: «изучать надо не *вчерашние* теории, а сегодняшние. *Апологетика* тем и отличается, что она отвечает *последнему слову науки* на недоуменные вопросы сегодняшнего дня[247].

В этом контексте следует обратить внимание и по достоинству, высоко оценить существенную сентенцию, сформулированную высшим представителем Белорусской православной церкви Филаретом, митрополитом Минским и Слуцким. Она провозглашает необходимость «постоянно и настойчиво стремится формировать у молодого поколения пастырей и мирян навык духовного измерения истории человеческого рода, умение применять духовный фактор к широким областям гуманитарных и естественных наук»[248].

Это утверждение не только провозглашается, но и претворяется в практическую духовно-пасторскую деятельность. Это находит свое воплощение в регулярно проводимых Белорусским экзархатом русской православной церкви, Институтом теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета совместно с Министерством культуры Беларуси и Белорусским государственным университетом культуры и искусств Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, посвященных диалогу науки и религии, а также проводимые Белорусском

---

[247] Василий, епископ (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера Отцов. Апологетика XXI века. М., 1996, с. 3.

[248] Филарет (Вахромеев К.В.) Митрополит Минский и Слуцкий. Человек в истории. Мн., 2008, с. 14.

православной церковью совместно с Национальной академией наук Беларуси Международных научно-практических конференциях, обсуждающих проблемы взаимодействия науки и религии в духовно-нравственном воспитании.

Ведущийся на этих научно-образовательных форумах трехсторонний взаимообогащающий диалог базируется на нескольких фундаментальных основаниях.

Назовем некоторые из них.

Первое. Вера – это не только прерогатива религии как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума, науки, что доказано такими выдающимися философами, как Иммануил Кант и Мартин Хайдеггер. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в том числе к человеку науки, претворяющему веру в знание.

Второе. Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особый метод познания (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения и в соответствии с истиной создает картину мира, а тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира, наука все более становится союзницей религии.

Третье. Отдаляясь от христианских ценностей, наука становится бездуховной, а ее применение способно утратить нравственные, гуманистические ориентиры, и превратиться из служителя человека в силу, направленную против него. Достаточно вспомнить атомную бомбардировку американцами

Хиросимы и Нагасаки, несравненно более разрушительные смертоносные возможности современного ракетно-ядерного оружия, возникшие благодаря необдуманному применению научных технологий глобальные проблемы, прежде всего экологическую, наконец, недавние эксперименты с адронным коллайдером близ Женевы, ставшие возможными вследствие забвения христианских ценностей, прежде всего таких, как воздержание и ответственность. Поэтому только совместными усилиями науки и религии все эти и многие другие проблемы, могут быть решены в интересах человека и человечества.

Четвертое. Человек, как и во времена Античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, которые в сущности своей необратимы и протекают в режиме “стрелы времени”. Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира “стрела времени” впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что “в начале было слово”. Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом. Итак, основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности фактически совпадают. Это делает плодотворный, взаимоуважительный, двусторонний диалог между ними не только желательным, но и необходимым. Вот почему сегодня так важен адекватный перевод онтологических и гносеологических, познавательных основоположений с языка науки на язык богословия, а с языка богословия на язык науки. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы диалог между ними стал плодотворным.

Названная тенденция к сближению истин науки с истинами христианства находит воплощение в сформулированной в социальной доктрине Русской православной церкви концепции «соработничества церкви и государства в нынешний исторический период», в которой к важнейшим областям обоюдного сотрудничества, взаимной поддержке и взаимной ответственности, как там подчеркнуто, отнесена «наука,

включая гуманитарные исследования»[249]. В процессе такого «соработничества» необходимо обеспечить «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями». Эти две сферы, имеющие различный характер, подчеркивается в данном документе, «могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой»[250]. Именно в таком ключе союзнической соработанности осуществляется действующая Программа сотрудничества Национальной Академии наук Беларуси и Белорусской православной церкви, а также Белорусской православной церкви с Институтом непрерывного образования, одним из успешных структурных подразделений Белорусский Государственный Университет, а также сходная по целям и задачам Программа сотрудничества этой церкви с Министерством образования Беларуси.

Хотелось бы завершить этот доклад примечательным сюжетом. Всем хорошо известно родившееся в христианской среде утверждение о великой важности в жизни людей веры, надежды и любви. Их нерасторжимое единство находит свое воплощение в объединяющем понятии «верности», придающем всепобеждающую силу всем трем составляющим его ингредиентам. Всему миру известен Собор Христа Спасителя, воздвигнутый в честь русских воинов над полчищами Наполеона. На стенах собора имеются несколько белых гранитных плит с выбитыми золотыми буквами именами и фамилиями русских офицеров – участников знаменитой Бородинской битвы, в том числе и четырех братьев Тучковых, младший из которых капитан Тучков образе легендарного командира батареи капитана Тушина выведен в романе Толстого «Война и мир». Во время этого сражения, когда валы французских атак накатывали друг за другом на знаменитые Багратионовы флаги, передававшиеся 12 раз из рук в руки и, наконец, на 13 раз французы все-таки прорвались через эти

---

[249] Филарет (Вахромеев К.В.) Митрополит Минский и Слуцкий. Человек в истории. Мн., 2008, с. 31.

[250] Там же, с. 69.

флаги. Возникла реальная угроза выхода французских войск в тыл сражающейся Кутузовской армии. Старший из братьев, генерал-майор Тучков, заменивший тяжело раненого Багратиона, выхватил саблю и с возгласом «Ребята, за веру, царя и Отечество – вперед», помчался на встречу атаковавшим неприятелям, увлекая за собой растерявшихся было солдат. В этом бою мужественный генерал погиб. Сраженная горестной вестью его молодая вдова, возраст которой едва перевалил за 20 лет, продала большое родовое имение Тучковых в Тамбовской губернии, часть полученных денег пожертвовала на помощь вдовам погибших под Бородино солдат, а вторую ее часть вложила в строительство храма и монастыря рядом с тем местом, где погиб ее муж, и настоятельницей монастыря прослужила до 90 лет. Была б на то моя воля, я бы организовал привоз на это место, где храм восстановлен, девочек-школьниц из Подмосковья, которые по школьной программе изучают роман «Война и мир», чтобы они рельефно ощутили великую созидательную мощь верности в любви и верности в служении Отечеству. Эта же верность окрыляет людей и в служении церкви, будь они богословами или пастырями, в служении науке, когда они чувствуют в себе призвание заниматься научными исследованиями. Она же должна служить более углубленному, взаимодополняющему диалогу между христианством и наукой, делая их сработничество более эффективным и благотворным для человека и человечества.

В.Г.Шадурский
доктор исторических наук, профессор
декан факультета международных отношений
Белорусского государственного университета

ГОСУДАРСТВО, НАРОД И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Миланский эдикт (325 г.) круто изменил положение христианской церкви в Римской империи. Из преследуемой и гонимой она вначале получила равные с другими верованиями

права и свободы, а впоследствии и практически полную монополию в духовной жизни. Одним из важнейших последствий произошедших событий стало изменение формального и фактического статуса христианства: началась эпоха тесного, нередко переходящего в жесткое соперничество сосуществования церковной организации с государственной властью. В истории как христианской церкви в целом, так и Русской православной церкви в частности постоянно оставался актуальным вопрос о границе между «Боговым» и «кесаревым». Наиболее остро и драматично этот вопрос стал звучать в условиях советского государства. В современной Беларуси, как и в других постсоветских и постсоциалистических странах, не прекращается активная дискуссия о деятельности церкви в условиях тоталитарного государства. Известно, что советская власть уже в самом начале своего правления объявила церковь, религию одним из главных своих противников и пыталась полностью вытеснить их из духовной жизни своих граждан. Кровавые репрессии против духовенства, разрушение храмов являются чудовищными преступлениями, которые нельзя оправдать никакими декларациями о всеобщем благе.

Великая Отечественная война стала для Православной церкви новым испытанием на прочность, внесла некоторые коррективы в отношения Кремля и наиболее массовых религиозных конфессий.

Власти в полной мере использовали патриотический порыв православной церкви для укрепления морального духа народа в борьбе с оккупантами. Однако «потепление» по линии «государство – церковь» оказалось лишь временной мерой. После победы народов СССР над нацистской Германией и ее союзниками Москва вновь вернулось к репрессивной политике по отношению к церкви. Несмотря на то, что послевоенные меры подавления не были столь жестокими и кровавыми как до войны, ограничение деятельности церкви продолжало подрывать нравственные устои, истощать духовные силы народа.

Лишь в конце 1980-х гг. наметилось стремительное изменение отношений власти и церкви. Эти изменения совпали с развернувшимся в СССР пересмотром политических,

экономических и моральных устоев, вошедших в историю под названием «перестройка». Улучшение в отношениях между государством и РПЦ особенно ярко проявилось в период празднования 1000-летия со дня крещения Руси (1988).

Одним из наиболее активных участников налаживания сотрудничества с церковью выступил Белорусский государственный университет. Осенью 1989 г. по инициативе студенческих организаций в университет был приглашен Его Высокопреосвященство митрополит Филарет. На встречу с Владыкой пришло около 2 тысяч человек, так что актовый зал едва сумел вместить всех желающих. Многочасовая встреча с главой Белорусской православной церкви прошла на одном дыхании и запомнилась многим на всю оставшуюся жизнь.

В условиях независимой Беларуси отношения православной церкви и государства стали развиваться намного более гармонично. Вместе с тем, многовековый компромисс между христианской церковью и властью, начавшийся в начале IV века, остается неразрешенным ни в теории, ни на практике.

В истории отношений государства и церкви период Великой Отечественной войны по-прежнему вызывает особый интерес: остаются непознанными многие страницы истории, неисследованными многие человеческие судьбы.

Начавшаяся война, вопреки ожиданиям многих, не обострила отношение Русской православной церкви к советскому государству, оказавшемуся в кризисных условиях. С первого дня войны церковь призвала народ к защите Родины, поддержав этим государство. Уже 22 июня 1941 г. будущий патриарх митрополит Сергий, вернувшийся с утренней молитвы, обратился с посланием к православным верующим: «Не в первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. Но с Божьей помощью и на сей раз он раздавит в прах фашистскую вражескую силу…»[251].

Для православной церкви, истерзанной в довоенный период кровавыми репрессиями, появилась возможность, хотя бы частично, восстановить церкви и расширить свою деятельность.

---

[251] Цит. по: Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. – Издательство Московской Патриархии, 1943, с 4.

Причем священнослужители не только несли свое служение в храмах, выполняя свое главное предназначение, но очень часто личным примером вдохновляли людей на отпор оккупантам, сражались на фронтах и в партизанских отрядах, работали в госпиталях, активно собирали средства верующих в Фонд победы.

После вероломного нападения Германии руководство СССР не отказалось от враждебного отношения к церкви. Однако, понимая консолидирующую, вдохновляющую роль православной церкви для мобилизации населения на отпор врагу, власти не препятствовали патриотическим деяниям священнослужителей, инициативам верующих по возобновлению церковной жизни.

Исследователи продолжают дискуссию о том, когда и почему Кремль пошел навстречу церкви. Ряд ученых утверждает, что улучшение в отношениях государства и Русской православной церкви произошло лишь в 1943 г., когда на повестке дня встал вопрос о выходе Красной Армии за границы СССР. Тем самым кремлевское руководство пыталось «подправить» образ советского режима как гонителя веры.

4 сентября 1943 г. состоялась первая и последняя встреча И. Сталина с тремя иерархами церкви: Патриаршим местоблюстителем Сергием, Митрополитом Ленинградским Алексием и митрополитом Киевским и Галицким Николаем. Четыре дня спустя (8 сентября) в Москве прошел собор епископов, избравший Патриархом митрополита Сергия. 14 сентября 1943 г. был создан Совет по делам РПЦ при СНК СССР. Его возглавил Георгий Карпов – полковник государственной безопасности, окончивший в молодости духовную семинарию. На этом посту, как известно, Карпов пробыл до 1960 г.

В Победу, доставшуюся колоссальным нравственным и физическим напряжением, многомиллионными жертвами, достойный вклад внесла Русская Православная церковь. Так, одним из символов победы по праву считается особо почитаемый список Казанской иконы Божьей Матери, который был чудом спасен верующими в годы репрессий. В первые месяцы обороны Ленинграда, когда положение в городе и

вокруг города обострилось, икону вынесли из Владимирского собора и обошли с ней крестным ходом вокруг Ленинграда. Впоследствии Казанская икона начала свое путешествие по стране. Чудотворный образ привозили на самые трудные участки фронта, в места наступлений. Из Москвы святыню перевезли в Сталинград, где перед иконой постоянно шла служба. Проходили молебны для бойцов, отправляющихся в бой. Перед иконой отпевали погибших. Был момент, когда защитники города оставались на маленьком пятачке у Волги, но немцы не смогли занять позицию, так как там находилась Икона Казанской Божьей Матери.

Оказавшись в тяжелейших условиях войны, люди острее нуждались в духовной опоре. Этой опорой для многих была вера в Бога. Верующие пытались отстоять свое моральное право исповедовать православие, выступали с инициативами об открытии церквей, собирали для этого средства. К вере в Бога приходили солдаты и офицеры, пережившие потери родных и близких. Известно, что кричали бойцы, идущие в атаку. Но что было у них на душе, на кого уповали, осталось их личной тайной. Некоторые из участников боевых действий после войны стали священнослужителями.

Вызывает огромный интерес и восхищение удивительная судьба Архиепископа Луки (в миру – Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого). В начале Великой Отечественной войны он отправил из сибирской ссылки телеграмму главе президиума Верховного совета СССР Михаилу Калинину: «Я, епископ Лука, профессор Войно-Ясенецкий… являясь специалистом по гнойной хирургии, могу оказать помощь воинам в условиях фронта или тыла, там, где будет мне доверено. Прошу ссылку мою прервать и направить в госпиталь. По окончании войны готов вернуться в ссылку. Епископ Лука».

С октября 1941 г. профессор Войно-Ясенецкий был назначен консультантом всех госпиталей Красноярского края и главным хирургом эвакогоспиталя. Он работал по 8-9 часов, делая 3-4 операции в день, что в его возрасте приводило к обострению болезни. Тем не менее, каждое утро он молился в пригородном лесу, так как в Красноярске в это время не осталось ни одной церкви.

27 декабря 1942 г. епископу Луке, «не отрывая его от работы в военных госпиталях», было поручено управление Красноярской епархией «с титулом архиепископа Красноярского».

В служебной записке наркому здравоохранения РСФСР Андрею Третьякову от 10 мая 1944 г. уже упоминавшийся председатель Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР Георгий Карпов писал о допущенных архиепископом Лукой, по его мнению, поступков, «нарушающих законы СССР»: повесил икону в хирургическом отделении эвакогоспиталя № 1414 в Тамбове, совершал религиозные обряды в служебном помещении госпиталя перед проведением операций; 19 марта явился на межобластное совещание врачей эвакогоспиталей одетым в архиерейское облачение, сел за председательский стол и в этом же облачении сделал доклад по хирургии и другое. К счастью, такие жалобы не имели серьезных последствий. Авторитет владыки Луки был очень высок как в духовной жизни, так и в медицине. За свои научные труды ему была присуждена Сталинская премия (1946). О нравственном подвиге этого удивительного человека рассказывается во многих публикациях[252].

Патриотическая деятельность Церкви ярко проявилась в сборе финансовых и материальных средств для нужд фронта. На деньги, собранные Церковью была создана воздушная эскадрилья имени Александра Невского. Верующие также приняли участие в сборе средств на сибирскую эскадрилью «За Родину».

Важной страницей в истории церкви является сбор средств на создание танковой колоны «Дмитрий Донской». На строительство 40 танков Русской православной церковью было собрано свыше 8 миллионов рублей пожертвований граждан. В короткий срок танки были построены на Нижнетагильском танковом заводе. 7 марта 1944 г. в 5 километрах северо-западнее Тулы, у деревни Горелки состоялась торжественная передача их

---

[252] См., например, Лисичкин В.А. Лука, врач возлюбленный. М., Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2009. – 456 с.

армии. На церемонии выступил митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (это была первая в годы войны официальная встреча церковного иерарха с бойцами Красной Армии): «Гоните ненавистного врага из нашей Великой Руси. Пусть славное имя Дмитрия Донского ведет нас на битву за священную русскую землю. Вперед, к победе, братья-воины!»[253].

По подсчетам Московской патриархии, к лету 1945 г. было собрано более 300 млн рублей, не считая драгоценностей, вещей и продуктов[254]. Реальная сумма была даже гораздо больше.

Особой темой является деятельность церкви на оккупированной гитлеровцами территории Беларуси.

Серьезной попыткой осмыслить эту проблему стала монография С. В. Силовой «Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941--1945)», вышедшая в Гродненском государственном университете в 2003 г.

Церковь в полной мере разделила участь своего народа. Жители, оказавшиеся не по своей вине в оккупации, радостно приветствовали открытие церквей, особенно в Восточной Беларуси, где в предвоенные десятилетия храмы подверглись разрушению, а священнослужители – жестоким репрессиям. Люди несли в новые церкви сохранившиеся ризы, кресты, евангелия и т.д., энергично ремонтировали церкви. Например, к концу 1941 г. только в Витебском и Лиозненском районах Витебской области было отремонтировано соответственно, 4 и 2 церкви[255]. Во вновь открывшихся храмах проходило большое количество крещений и венчаний. Так в первые три-четыре месяца оккупации только в Минске было крещено 22 тысячи

---

[253] Дмитрий Донской (танковая колонна). [Электрон. ресурс] − 19 июня 2013. − Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki

[254] См.: Лысова, Татьяна. За Родину, которая была, есть и будет... – Рэспубліка. -- 11 мая 2010 г.

[255] См.: Ярмусик, Э. С. Римско-католическая церковь в Беларуси (1939–1991 гг.). // Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности – 07.00.02 «отечественная история». Минск, 2013, с 66.

детей. Священники венчали одновременно по 20-30 пар[256]. Сложившейся ситуацией пытались воспользоваться оккупанты и коллаборационисты, они стремились использовать священнослужителей и церковь для усиления своего влияния на местное население. При этом, как отметил в своем приветственном слове к участникам IV международного конгресса и международной научно-практической конференции (Минск, 15-17 мая 2012 г.) Владыка Филарет, вся недвижимость, которая оказалась на оккупированной территории, в том числе и храмы, объявлялась собственностью Рейха. Когда оккупанты считали это необходимым, они использовали церкви и монастыри в качестве тюрем, концлагерей, казарм, конюшен, сторожевых постов, огневых точек[257].

Пытаясь противопоставить свою оккупационную деятельность политике Советской власти, немцы вводили для местных жителей обязательное крещение и венчание. Тот, кто не выполнит это распоряжение, указывалось в одном из объявлений в Витебске, «будет считаться евреем или коммунистом и будет расстрелян»[258].

Оккупационная администрация различными способами стремились внести раскол в ряды Русской Православной церкви. Так, в октябре 1941 г. гаулейтер В.Кубе заявил, что православная церковь здесь может существовать только как автокефальная. Он предложил назвать ее – Белорусская

---

[256] См.: Силова, С. В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941--1945). – Гродно: ГрГУ, 2003, с 32.

[257] См.: Митрополит Филарет о деятельности Церкви во время Великой Отечественной войны: «Белорусское духовенство осталось со своим народом». [Электрон. ресурс] − Дата доступа: 19 мая 2013. − Режим доступа: http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/2012/Page4465.html.

[258] Цит. по: Ярмусик, Э. С. Римско-католическая церковь в Беларуси (1939–1991 гг.). // Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности – 07.00.02 «отечественная история». Минск, 2013, с 66.

автокефальная православная национальная церковь[259]. Инициатива нациста завершилась провалом, так как ее не поддержало подавляющее большинство духовенства и верующих.

В период оккупации проблема компромисса еще более обострилась. Перед священнослужителями всех конфессий встал сложнейший выбор, при котором ни одно решение не гарантировало благоприятного исхода. Отказ от служения в восстанавливаемых храмах означал отступление от взятых при вступлении в сан обязательств – оказывать духовную поддержку прихожанам, оказавшимся в неимоверно сложных условиях. Согласие вести службу в церкви в условиях оккупации могло с большой вероятностью привести и приводило к преследованиям со стороны партизан. Опора на оккупационную администрацию также являлось тупиковым выбором, так как национал-социализм в конечном итоге ставил задачу уничтожить как православие, так и православное население.

Таким образом, жизнь в условиях оккупации была периодом попыток примирения непримиримых вещей. С позиции людей, судьбы которых не были затронуты ужасами войны, трудно однозначно оценить мотивацию людей, в том числе священнослужителей, оказавшихся в эпицентре войны. Десятилетия после ушедшей в историю войны все более глубоко прячут факты о реальных поступках людей, реальном героизме и реальном предательстве.

Хотя требуются еще время, чтобы расставить все точки над «и», деятельность церкви в условиях оккупации на современном этапе получает все большее и более объективное освещение. Одной из удачных попыток в этом направлении является кинодрама Владимира Хотиненко «Поп» (2009) с Сергеем Маковецким в главной роли.

На наш взгляд, накопленная информация позволяет сделать вывод о том, что большинство священнослужителей в условиях

---

[259] См.: Ярмусик, Э. С. Римско-католическая церковь в Беларуси (1939–1991 гг.). // Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности – 07.00.02 «отечественная история». Минск, 2013, с. 84.

оккупации жили и действовали по христианским заповедям. Они оказывали помощь тем, кто в ней нуждался, пытались облегчить тяготы войны для местного населения.

История свидетельствует о жертвенности многих священнослужителей, оказавшихся в оккупированной Беларуси. Имена многих священников, спасавших людей от неминуемой гибели, стали широко известны, описаны в литературе. Среди них отец Иоанн (Рожанович) из деревни Сверцевичи, отец Николай (Устинович) из Лидского района, отец Николай (Хильтов) из Клецкого района и др.[260].

Одним из тех, кто разделил трагическую участь со своими прихожанами, был отец Иоанн Лойко. Он служил настоятелем церкви во имя Покрова Богоматери в с. Хоростово (ныне Минская обл.) В ночь на 15 февраля 1943 г., перед Сретением Господним гитлеровцы окружили село. Отцу Иоанну передали, что гитлеровцы приказывают всему населению деревни идти в церковь на молитву. Вскоре храм был переполнен, но из храма никого не выпускали. Фашисты обложили церковь соломой и подожгли. Осознав приближающуюся трагедию, отец Иоанн в кратком слове призвал всех присутствующих усердно помолиться и всем причаститься… . Из показаний местных полицейских, принимавших участие в этой расправе и судимых военным трибуналом Белорусского военного округа после войны, известно, что из объятой пламенем церкви они слышали всенародное пение молитв: "Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите...”[261].

Высокоморальное поведение, жертвенность во имя человечности демонстрировали в Беларуси и представители других конфессий. Так, католические священники Юрий Кашира и Антоний Лещевич в феврале 1943 г. были сожжены с другими жителями Росицы Верхнедвинского района. Они

---

[260] См.: Силова, С. В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941--1945). – Гродно: ГрГУ, 2003, с. 69-72.

[261] Там же.

сознательно пошли на мученическую смерть, оставались до конца земной жизни со своими прихожанами[262].

Многим известна патриотическая деятельность бывшего настоятеля Александро-Невской церкви на минском Военном кладбище протоиерея Виктора Васильевича Бекаревича (умер в 2002 г.). В годы оккупации священник являлся истинным духовным авторитетом, он продолжал свое служение Богу и людям. Отец Виктор поддерживал активную связь с партизанским движением, проявлял мужество и героизм в условиях, когда смертельная опасность грозила ему, членам его семьи и пастве. За свои подвиги он был награжден Орденом Великой Отечественной войны второй степени.

Завершить свою публикацию хотелось бы воспоминанием о еще одном замечательном служителе Веры — священнике Свято-Троицкой церкви в селе Леонполь Миорского района Витебской области протоирее Петре Ильиче Хрищановиче. Летом 1944 г. он вместе с местным фельдшером спас и выходил сбитого советского летчика. С риском для жизни он укрывал офицера до прихода Красной армии. За совершенный подвиг отец Петр был награжден воинской медалью. Местные жители до сих пор вспоминают благородную деятельность своего батюшки. О священнике мне много рассказывал мой дед, которые долгие годы до своей смерти служил казначеем в Леонпольской церкви.

Н наш взгляд, именно военная награда помогла отцу Петру вместе с прихожанами отстоять церковь в Леонполе от закрытия в послевоенные годы (он служил в ней до 1959 г.). К слову, эта церковь никогда не закрывалась. В этой церкви венчались мои родители, в детстве крестили меня. В ней отпевали моих близких.

Во многом благодаря деятельности таких людей, как отец

---

[262] См.: Костёл Святой Троицы в деревне Росица. [Электрон. ресурс] − Дата доступа: 19 июня 2013. − Режим доступа: http://www.verhnedvinsk-com.na.by/index.php?option=com_content&view=article&id=21:2010-08-05-19-57-26&catid=7:2010-08-11-18-47-17&Itemid=43

Петр, вера жила, живет и будет жить. Будет жить и Православная церковь.

Яаак Ленсмент
Чрезвычайный и Полномочный Посол Республики Эстония в Республике Беларусь

ЙОЗЕФ ГРОМАДКА И БЛАГОЧЕСТИЕ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ ЕГО ВРЕМЕНИ

Йозеф Й.Громадка (1889 – 1969) остается, пожалуй, самым известным из числа протестантских лидеров Восточной Европы послевоенного времени.

В 1920 – 1938 – Й.Громадка преподавал на евангелическом богословском ф-те им. Я. Гуса в Праге. После принятия чехословацким правительством мюнхенских соглашении в 1938 г. он эмигрировал в США (1939), где преподавал в Принстонской богословской семинарии. В 1947 возвратился он в Чехословакию и стал деканом в Протестантском институте им. Яна Гуса в Праге. В 1947 году в составе делегации Союза друзей СССР впервые посетил Советский Союз.

Й.Громадка, считая, что коммунизм представляет с собой социально положительную общественную силу, остался, таким образом, в Праге после прихода к власти компартии. Он полагал, что христианское благочестие возможно в рамках этой системы и что церковь и коммунизм вполне смогут ужиться друг с другом. Он считал, что такого рода сосуществование создаст условия для покаяния церкви за свое легкомысленное поведения в прошлом: за свои частые союзы с консервативными или реакционными силами.

В 1948, 1954 и 1961 годах Й.Громадка был участником 1-й, 2-й и 3-й ассамблей Всемирного совета церквей (ВСЦ), избирался в Исполком ВСЦ, был членом ЦК ВСЦ. Также он был членом Президиума Чехословацкого комитета сторонников мира (с 1950) и Бюро Всемирного Совета Мира (с 1952), лауреатом Чехословацкой премии мира (в 1953). Й.Громадка был инициатором христианской конференция мира, а в 1957

году стал лауреатом Международной Ленинской премии "За укрепление мира между народами".

На первой христианской конференции мира в Праге (Чехословакия), состоявшаяся 1 - 3 июня 1958 года с участием Й.Громадки, была образована экуменическая организация "Христианская Мирная Конференция", поставившей перед собой задачу объединение всех христиан в деле защиты мира на земле.

Мнения среди чешских протестантов относительно его взглядов и деятельности по-прежнему расходятся. Спор вокруг его личности особенно в 90-ые г.приобрел в Чехии весьма острый характер. Многие по достоинству оценивают его как богослова и уважают его как харизматическую личность. В то же время, далеко не все могут принять его политическую позицию. Они не могут простить ему благосклонности к коммунистическим, в сущности, атеистическим властям ЧССР.

Для других его позиция сводится к поиску своего собственного политического места и поиску легитимности христианского бытия в условиях господства коммунистической идеологии.

Конечно, особенно теперь, когда чувствительность публики к вопросам веры драматически падает, его деятельность получает сугубо политическую оценку.

Начиная с девяностых, предпринимаются весьма грубые атаки против Й.Громадки со стороны тех, кто хотел видеть в нем только коллаборанта и оппортуниста.

Тем не менее, благодаря некоторым бывшим студентам Й.Громадки дискуссия приобретала порой и более утончённый характер. На страницах журнала "Krestanská Review" за Й.Громадку заступились историк Яромир Прохазка (статья "Решение февраля"), а также философ и один из основателей Хартии-77 Ладислав Хейданек ("Й.Громадку к позорному столбу?"). Дискуссия касалась чаще всего вопроса о положении христиан в условиях диктатуры и их возможности повлиять на политическую ситуацию изнутри.

Й.Громадка принадлежал к поколению левых пражских интеллектуалов, интересы и поле деятельности которых сформировались в академических кругах чешского отделение

YMCA. В силу всемирного экономического кризиса они с неизбежностью стали интересоваться вполне светскими, земными вопросами. Их интересы лежали в сфере социального и политического. Как христиане они, прежде всего, интересовались вопросами ответственности христиан в мире. Оправдание этому они находили в том, что Господь явился как конкретный человек, в конкретных исторических условиях, при конкретных обстоятельствах.

Другими словами, они исходили из того, что христианское может и должно вмешиваться в политическое.

Чешское отделение YMCA было вынуждено прекратить свою деятельность во время немецкой оккупации (1939-45), а также после 1948 года. Тем не менее, влияние ее академических кругов на общественную жизнь ощущалось вплоть до 1970-80-ых годов 20 века. Это влияние впечатляет своей глубиной, демонстрируя, насколько серьезным и благотворным может быть роль, которую способны играть в жизни общества грамотные в вопросах веры миряне.

Решение Й.Громадки вернуться на родину в 1948 году обязано установкам, приобретенным им в YMCA в 1930-ые годы. Это может быть объяснено его левым складом ума и его пониманием Евангелия. (В частности, эта установка выражается в его политической решимости, а также в его христианской ответственности за эту политическую позицию.) Прежде всего, Й.Громадке очень хотелось, чтобы новое социалистическое общество не обходилось в своем становлении и развитии без христианского вклада. Он также желал, чтобы Церковь нашла себе место в новых политических условиях.

Февральские события 1948 г. в Чехословакии, в результате которых Коммунистическая партия Чехословакии заняла ведущие позиции в политической системе страны, Й.Громадка встретил спокойно. Тем не менее, он знал, что в стране предстоят глубокие и долгосрочные социальные изменения, которые просто отрицать было бы недостаточно. Он полагал, что система до определенной степени может быть восприимчива к воздействиям, исходящим из нутри(т.е.мы имеем дело со своего рода ранней версией стратегии «изменения через сближение".

Такая позиция Й.Громадки поддерживалось также несколько экзальтированной левой общественной атмосферой, которая в то время царила в Европе. И популярной тогда идеей, что особый Чехословацкий путь к социализму лежит в соединении Масарика с Марксом.

Как выяснилось, Й.Громадка оказался недостаточно критичным, почти наивным в своей вере в возможности развития советского типа социализма. Как известно, в рамках такого социализма идеями социальной справедливости и равенства власти откровенно злоупотребляли. Й.Громадка конечно быстро понял, что власти будут точно также эксплуатировать его миротворческий авторитет во Всемирном Совете Церквей, как и то, что власти будут относиться к нему как к декоративному элементу на витрине социализма. То, что Й.Громадка открыто выступал в защиту тех или иных преследуемых общин или личностей, не препятствовало такой эксплуатации его образа.

В любом случае, в оценке деятельности Й.Громадки вышевсего ценится то, что он действительно добился некоторого диалога между христианами и марксистами. Диалога, отличающейся от того типа коммуникации, которая была принята в СССР. Эти интеллектуальные контакты развернулись в начале шестидесятых годов в Чехословакии и в других странах Европы.

Духовные импульсы этого диалога теперь уже утеряны в силу отрезвления, которое наступало после вступления войск стран-участниц Варшавского договора на территорию Чехословакии 21 августа 1968 года.

Это событие сломало веру Й.Громадкив жизнеспособность социалистического строя. В письме советскому послу Червоненко он писал, что это вторжение является величайшей трагедией его жизни. Й.Громадка умер в Рождественские дни 1969 года – отверженным и в одиночестве.

Но его карьера и судьба будет беспокоить нас еще в течение длительного времени. В сущности, политика диалога с коммунистическим режимом провалилась в ЧССР также, как оказались бесполезными попытки спасти Православную церковь в СССР. Конечно, масштабы и характер капитуляции

Й.Громадки в 1968 и положения РПЦ после жесткого преследования 1918-1941отличаются друг от друга радикально. Но выводы все же одни. Казалось, что внешние компромиссы с богоборческими властями позволяют сохранять внутреннее благочестие в церкви. Но выяснилось, что такое поведение(которому, впрочем, не было альтернативы) не спасло от насилия.

С нашей нынешней позиции весьма соблазнительно давать всей этой истории взаимоотношении церкви и коммунистической власти простыеи категорические объяснения. Легко винить во всем богоборческие власти или же церковных иерархов, которые с этими богоборческими властями сотрудничали.

Но Й.Громадка также понимал, что деформация, которая возникает **в пункте соприкосновения** церкви и коммунистического государства, относятся не только к видимой части, к внешним проявлениям церковной жизни. Коммунизм и христианство не являются изолированными друг от друга реальностями. В частности, возникновение коммунистического мессианизма можно объяснить неверностью церкви себе, фактической неверностью христианству тех народов, которые привыкли считать себя христианскими.

Судя по воспоминаниям, эту связь между неверностью церковного народа и установлением коммунизма, которую чувствовал Й.Громадка 1948, чувствовали и в России накануне Октябрьского переворота. (например, соответствующие главы книги Митрополита Вениамина Федченкова «На рубеже двух эпох»). Многие православные иерархи воспринимали испытания, которые выпали на долю лично им и РПЦ в целом, именно с этой точки зрения.

Й.Громадка считал, что нас должно беспокоить не только то, что предыдущие поколения допускали ошибку, но прежде всего, те деформации, которым мы были подвержены в XX веке и которые продолжают влиять на наши отношения в церковной жизни. Эти деформации являются непреодолимой фактической данностью. В этом плане пути назад нет. Революция является необратимой. Политическая реставрация не может быть достаточным условием выздоровления тех обществ, которые

оказались под коммунистическим правлением. Юридический возврат к до-коммунистическим отношением недостаточен. Разделительная линия пролегает не между коммунистами и не-коммунистами. Она пролегает между благодатью и грехом у тех и других.

В заключение я хотел бы обратить ваше внимание на некоторые обстоятельства в связи Всемирным советом церквей и Пражской мирной конференцией.

Тема единства христиан является очень серьезной. В ней есть свои соблазны, и она оправданно вызывает законные и очень серьезных вопросы с точки зрения церковного учения.

Правительства СССР и государств Восточной Европы, поддерживая экуменическое движения за мир, проявляли в этом деле лукавство и определенную неискренность. Но есть тут один аспект, не связанный с борьбой за сферы влияния или с другими подобными глобальными целями. Этот аспект сопутствовал экуменическому движению как неизбежное зло с точки зрения коммунистических властей, но был безусловным благом с точки зрения конкретного христианского бытия того времени. Это – возобновление международного меж-христианского общения. После того, как к ВСЦ примкнула Русская Православная Церковь, была предоставлена возможность присоединиться экуменическому движению также и другим церквям в СССР.

В итоге это оказало благотворное влияние на сотрудничество и диалог между христианами различных конфессий, в частности в Эстонии. Образовалась среда, которая также оказалась в состоянии возродить дух христианских студенческих движении 1930-ых годов. Снова стала доступна литература и т.д. Во многом среда сознательных в вопросах веры мирян укрепилась именно посредством общения по каналам экуменического движения. Эти каналы позволяли возобновить старые и заводить новые контакты за пределами Эстонии. Духовенство, участвующее в этом, имело достаточно широкое влияние у себя дома (как, впрочем, и в ЧССР создание ХМК являлось инициативой экуменического совета).

Конечно, участие в этом движении было связано с подотчётностью участников сессии ВСЦ властям. На основе

этих «отчётов» некоторые исследователи теперь делают далеко идущие выводы относительно авторов этих отчётов. Существовала опасность, что неизбежно близкие контакты духовенства с уполномоченным по делам религии могли способствовать развитию некоторого подобия стокгольмского синдрома. Например, это могло выражаться в том, что на местах священник и представитель уполномоченного, ввиду взаимной близости, могли стать собутыльниками. Так что известные деформации, конечно, имели место.

Но, в общем, шаги, которые по идеи должны были способствовать внутренней порче христианской среды, служили иногда во благо христиан. Благочестие может себя проявлять по-разному, порой даже вопреки канонам.

Возможность приобщаться к богословским дебатам своего времени, среди прочего, к дебатам о достоинстве христиан в условиях господства коммунистической идеологии играла очень важную роль в формировании духовно грамотных мирян в Эстонии. При этом, и это подчёркивается и у Й.Громадки, конфронтация с коммунистической идеологией отнюдь не носил характер прямой политической борьбы. К такой политической борьбе власти были хорошо подготовлены. Но власти не были готовы к тому, что церковь может быть реальной духовной властью и дарить свободу, которая тем, кто вне этой свободы и не снилась.

Рейган и Горбачев, конечно, сыграли огромную роль в падении коммунизма в Европе. Но падение коммунизма 1989-омвЦентральной и Восточной Европе, было, по крайней мере, в той же степени революцией совести. Человек обратился к добру, к истинно человеческому, и – в конечном счете – к Богу. Это является ключом к политической революции 1989 года в Центральной и Восточной Европе.

Священник Кароль Войтыла не был политиком, он не стремится к компромиссам со властью, не выступал против внешней политики коммунистической Польши – он вообще не имел ничего общего с коммунистами. Не был он и политическим союзником антикоммунистического альянса Рональда Рейгана. Посещая как Иоанн Павел П Польшу, он не

призывал к баррикадам. Он просто напомнил полякам: «вы не те, кем вас считают, позвольте вам напомнить, кто вы».

Это точка зрения совпадает и с взглядом Й.Громадки. Единство западных идеалов и идей социально справедливого общества было политически невозможно. Антикоммунизм с его точки зрения был бесполезным. Конфликт между западом и востоком имел принципиальный характер. Но надежду дало представление, что единство христиан в определенных вопросах возможно. Это также означает, что Церковь не отождествляет себя с какой-либо социальной системой.

Усилия должны были сконцентрированы на восстановления идеалов Запада. С его точки зрения, западные идеалы были скомпрометированы политически. Западне жил по своим идеалам, но стремился просто увековечить свои привилегии. Конечно, Й.Громадка знал и то, что коммунизм и советская система не одно и тоже. Эти идеалы могли бы быть включены в революцию социальной справедливости. Он надеялся, что строительство социализма может быть такой революцией справедливости.

Й.Громадка считал, что благочестие в условиях господства коммунистической идеологии даже более благодатно, чем в условиях либерального общества, т.к. при господстве атеизма от христиан требуется постоянная и зрелая решимость. В 1950-ыегоды в западных обществах христианство еще не была актом выбора.

Но христианское благочестие требует мужества и теперь, когда церковь и исповедание христианской веры находится под давлением общественного мнения, отчуждённого от благочестия.

Это является серьезным поводом для рефлексии. Возможно, и в этой ситуации есть своя вина у экуменических установок, т.к. эти установки способствовали образованию поколения конфессионально неопределенных мирян. Как некоторые считают, особенно страдает лютеранская церковь в Эстонии и в той же Чехии. В частности наблюдают, что более консервативная часть лютеран в Эстонии переходит в Православие. Это не слишком широкая тенденция, но все же сигнал о том, что что-то не в порядке.

Возможно, что определённая конфессиональная эрозия действительно способствовало этому. В любом случае, и Чехия и Эстония сейчас – одни из самым секуляризированных в Европе. И это действительно требует серьезной рефлексии.

А.А.Горбацкий
доктор исторических наук, профессор,
профессор Брестского государственногоуниверситета им. А.С.Пушкина,
профессор Белостокского университета (Польша)

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Понятие религиозной идентичности и современные вызовы

На современном этапе возникают такие социальные отношения, в контексте которых идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов, задающим форму существования, как отдельных лиц, так и социальных групп.

Весомым фактором в процессе формирования идентичности выступает религия. С конца XX века в мире наблюдается ее активное возвращение на авансцену глобально-мирового и локально-регионального бытия. В терминологии современного религиоведения этот процесс был обозначен различными синонимическими концептами, в частности*религиозное возрождение*,*религиозный подъем*,*религиозный ревайвл*. Переход современного общества от традиционно-современных форм его устройства кновымглобализационным совершенно по-новому вписывает религии в социальный контекст. Она проникает в доселе табуированные для себя сферы общественного бытия, региональную и глобальную политику, международную экономику, становится идеологической основой многих общественных и гражданских движений, политических партий, террористических организаций. Стремление индивидов к

собственной самоаттестации благодаря религиозной идентичности детерминировано ситуацией современности, когда, несмотря на большой общий научный прорыв и совокупный прирост знаний, сложность социальных связей и скорость социальных процессов, человек, как всегда, делает экзистенциальный выбор, стоя перед лицом смерти.И это становится единственным неизменным современным источником для построения собственного «Я».

Понятие «идентичность» сегодня широко используется в этнологии, психологии, культурной и социальной антропологии. В самом общем понимании оно означает осознание человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющее ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. Необходимость в идентичности вызвана тем, что каждый человек нуждается в известной упорядоченности своей жизнедеятельности, которую он может получить только в сообществе других людей.

Религиозная идентичность – форма коллективного и индивидуального самосознания, построенная на осознании своей принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм. Она «представляет собой фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу»[263]. Религиозная идентичность является одной из первых форм самосознания человека и потому находится у истоков формирования других видов идентичностей.

Сегодня, в связи с противоречивыми процессами глобализации и связанными с ними большими потоками миграции, миллионы и миллионы людей, перешагивают национальные границы и покидают родные места, чтобы попасть в страны с более высоким уровнем жизни. Здесь они

---

[263]Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Изд-во Икар, 2-е изд, 2012. С. 223-224

встречаются с иными культурами, приверженцами иных религий. Многие из них, как справедливо подчеркивает российский исследователь А.А. Галкин, «не стремятся слиться с окружением, овладеть языком страны пребывания, принять утвердившиеся в ней обычаи, образ жизни, культуру. Особенно четко это проявляется в тех случаях, когда речь идет об иммигрантах иных конфессий, чем местное население[264]

В литературе, периодической печати обсуждается вопрос: имеет ли религиозная идентичность иммигрантов (в данном случае исламская) отношение к противоправным действиям, которые наблюдались в западноевропейских странах. Конечно, имеет, но не в качестве первопричины, а как идеологическое обрамление, которое привычно и близко для вовлеченной в волнения исламской молодежи. В самом деле, не могли же толпы малообразованной молодежи руководствоваться диалектикой Гегеля (как некогда образованная часть революционной марксистской молодежи) или положениями экзистенциальной философии Ж.П. Сартра (как бунтующая левая европейская молодежь в середине XX века)? Они обращались к той доступной им форме идеологии, которая традиционно определяет этику их поведения, стереотипы общения, ценностные ориентации. Поэтому религиозные лозунги могли мобилизовать и интегрировать протестные настроения мусульман, придавая им в ряде случаев характер соперничества ценностей, о чем свидетельствуют имевшие место нападения на церкви. Однако используемые религиозные лозунги, легко манипулирующие толпой, вовсе не выражают сущности самой религии, имеющей значительный потенциал для обоснования взвешенных, умеренных действий, а это – мутная пена, образовавшаяся на живом потоке миролюбивого по сущности ислама. Эти идеи неизменно подчеркиваются мусульманскими лидерами.

Итак, встает весьма актуальный вопрос: при массовой миграции, смешении разных этносов со своими культурными и

---

[264]Старые и новые лики национальной проблемы. / Отв. ред. А.А. Галкин. М.: Изд-во Института социологии РАН, 2005. С. 22.

религиозными традициями готова ли принимающая страна, не поступаясь своей идентичностью, учитывать культурно-религиозную идентичность иммигрантов? В свою очередь готовы ли иммигранты на тех же принципах налаживать взаимоприемлемый модус вивенди?

Действительность свидетельствует о наличии серьезных проблем с обеих сторон. Недостаточное знание особенностей других религий и культур подчас приводит к печальным последствиям, к неспособности устанавливать взаимоприемлемые отношения вследствие непонимания сути иных культур и нравственных ценностей, норм поведения. Это становится причиной глубоких обид, оскорблений и – особо подчеркнем – дополнительным предлогом для фундаменталистских и террористических сил.

Каковы же могут быть наиболее приемлемые для демократического сознания, просто совестливых людей сценарии безболезненной встречи разных систем ценностей, культур, религий в условиях свободной и рациональной самоидентификации? Если в случае социально-экономического неравенства легальных иммигрантов в любом государстве несправедливость может быть преодолена, на базе легального правового регулирования, на путях социальной адаптации и интеграции, то механическая интеграция религий, культур, ценностей представляется бесперспективным явлением.

Некоторые представители духовенства, светские ученые, исходя из добрых намерений и стремясь «преодолеть» возможные противоречиянапример, между христианством и исламом, предлагают осуществить довольно радикальные теологические реконструкции, своеобразный синтез религий.

Разумеется, история знает случаи формирования синкретических религий, например, бахаизма. Однако и Вера Бахай, несмотря на привлекательность ее толерантных основ, декларирующих преемственность всех крупнейших религий, за полтора века своего существования не получила широкого распространения. Аналогичное можно сказать и о религиозно-философских исканиях Л.Н. Толстого, который исходил из того, что истинная религия – одна, но она еще не открылась человечеству, хотя части ее проявляются в различных

исповеданиях. Но известно, что и толстовство особого распространения не получило.

Вообще, экспансия религиозного синкретизма обычно связана с упадком традиционной религиозной веры. Так было в поздней Римской империи, где господство «синтетического» религиозного сознания, совмещавшего римскую религию с восточными оргиастическими культами, по сути, было выражением утраты веры в старых богов (выходом из мировоззренческого кризиса стало появление христианства). Аналогичная ситуация – на современном Западе, где в религиозной жизни все активнее проявляют себя новые религиозные движения «Нью Эйдж» («Новый век»), для которых характерна крайняя эклектичность вероучения и религиозной практики.

Нам неведомо, каковым будет в мире сочетание религиозных компонентов духовной мозаики в будущем, спустя века, но сейчас очевидно, что последователи любой традиционной религии вряд ли готовы отказаться от своих догматов и канонов. Сказанное не значит, что культуры, построенные на различных религиозных матрицах, не оказывают друг на друга позитивного, взаимообогащающего влияния.

Сошлюсь на подготовленную в России книгу «Коран в русской поэзии». В ней наглядно раскрыто благотворное воздействие лирических мотивов Корана, его образов, сюжетов, всей мусульманской культуры на творчество многих русских поэтов. Таким образом, речь здесь может идти не об интеграции как «всесмешении» культур и религий, а о сближении, сотрудничестве, взаимообогащении этнических и культурно-религиозных общностей в рамках единой российской цивилизации. И этот общецивилизационный российский уровень идентичности не отменяет этнических и религиозных идентичностей, а призван оберегать и защищать их.

Конфессиональная безопасность и поликультурность

Любая поликультурная территория полиэтнична и поликонфессиона по определению. И это, наряду с разнообразием культурной жизни, создает целый ряд точек

напряженности. Эти точки подчас взаимосвязаны. Проблема безопасности всегда являлась актуальной для любой страны и любого региона, но наибольшую остроту она приобретает в полиэтничных регионах. Именно там особенное рельефной становится проблема восприятия «другого» как «чужого».

Проблема безопасности чрезвычайно сложна и многослойна, а само понятие «безопасность» распространяется на весьма широкие сферы: от государственной безопасности до безопасности жизнедеятельности, причем появляются все новые сферы, требующие особого внимания к безопасности, в том числе культурная и конфессиональная.

Термин «культурная безопасность» достаточно новый и еще недостаточно разработанный теоретически. В Европе начали появляться первые определения культурной безопасности именно в культурологическом ключе только в последние десятилетия, когда она стала трактоваться, прежде всего, как «способность общества сохранить специфические характеристики, несмотря на изменяющиеся условия и реальные или виртуальные угрозы. Если говорить более подробно, то это включает в себя постоянство традиционных схем языка, культуры, идентичности, сообществ, национальных или религиозных обычаев, оставляющих для изменения все, что должно быть исключено»[265].

В российской литературе термин «культурная безопасность» трактуется как весьма широкий и рассматривает культуру не только как объект, но и как фактор обеспечения безопасности. «Культурная безопасность есть не только поддержание безопасности в культурной сфере, предотвращение религиозных и этнических конфликтов, упадка духовности, разрушения культурных памятников, но и поддержание национальной безопасности через развитие культурного самосознания.Это и защита культуры от угроз и

[265] Scott, F. Indigenous Identity as a Strategy of Cultural Security / F. Scott // Northern Research Forum. PlenaryonSecurity. – Yellowknife, 2004.

одновременно создание условий для ее гармоничного развития»[266].

Поскольку безопасность есть состояние системного равновесия, то поддержание наработанных культурных схем и эффективное взаимодействие этнокультурных групп во многом стабилизирует ее. Вполне справедливо в этом случае замечаниебелорусской исследовательницы Е.А. Спириной о том, что совпадение или несовпадение ценностно-смысловых установок этнокультурных групп играют решающую роль в формировании межгрупповых взаимоотношений в мультикультурном пространстве (от сотрудничества до конфликта), а значит, определяют социокультурный и психологический климат государства[267].

Конфессиональная безопасность является частью культурной безопасности, Термин конфессиональная безопасность еще недостаточно определен, хотя в последние годы появляется в том или ином виде в научной литературе. Более того, в научной и публицистической литературе часто встречаются два, на первый взгляд, взаимозаменяемых понятия - «конфессиональная безопасность» и «религиозная безопасность». Однако, как не тождественны сами понятия конфессии и религии, так и не тождественны понятия религиозной и конфессиональной безопасности. Попробуем определить дефиниции последних.

Когда мы говорим о религии, то мы имеем в виду некую всеобъемлющую социальную систему, выстраивающую отношения человека со сверхъестественными силами и реализующуюся во множестве форм.

---

[266]Романова, А П. *Культурная* безопасность как важнейший фактор национальной безопасности / А. П. Романова, О. Мармилова // Человек, общество, управление. - 2008. - № 2. С. 92.

[267]Спирина, Е.А.Мультикультурализм как стратегия взаимодействия этнокультурных групп / Е.А.. Спирина. – Минск : Изд-во РИВШ, 2012. – С. 145.

Под конфессией же понимаем конкретную форму этого взаимодействия, регулируемую системой правил, требований положений, догм, как правило, зафиксированную в устном или письменном предании.

Как не тождественны понятия «религия» и «конфессия», так различаются и понятия «конфессиональная» и «религиозная» безопасность. Понятие религиозной безопасности, например, чаще всего употребляется в белорусской литературе православного, католического и светского характера в основном в контексте защиты традиционных религийи укрепления единства белорусского общества. Исследователи И.В. Котляров и Л.Е. Земляков пишут: «Беларусь многоконфессиональна. Отсюда и необходимость проведения конфессиональной политики, адаптированной к жизненным интересам всех жителей республики, условиям их жизнедеятельности в регионах, направленной именно на развитие всех конфессий и укрепление единства белорусского общества»[268]

Именно такой подходи является основой для понимания религиозной безопасности. По сути своей понятие религиозной безопасности в данном контексте является тождественным понятию безопасности (сохранения) традиционной религии (православие, католицизм и т.д.)

Термин «конфессиональная безопасность»,в отличие от термина «религиозная безопасность», дает возможности для более широкого толкования этой проблемы. Под конфессиональной безопасностью понимается как система сохранения основного содержания любой конфессии и ее культовой оболочки, так и предотвращение конфликтов на конфессиональной почве. Под конфессиональной безопасностью может рассматриваться система условий для полноценного развития различных конфессий в едином

---

[268] *Котляров, И.В.* Республика Беларусь в конфессиональном измерении / И.В. Котляров, Л.Е. Земляков. – Мн.: Изд-во МИУ, 2004. – С. 150.

культурном пространстве, предотвращающая или, по крайней мере, смягчающая конфликты, связанные с конфессиональной принадлежностью.

Понятие «конфессиональная безопасность», шире и понятия «государственно-конфессиональная безопасность», поскольку наряду с государственной безопасностью и системой государственно-конфессиональных отношений охватывает и межконфессиональные проблемы, и личную безопасность, а так же сохранение религиозной идентичности не только на национальном, но и на личностном уровне.

Действительно, проблема конфессиональной принадлежности является не столько теологическим вопросом определения веры, сколько фактором идентификации себя с определенным религиозным вероисповеданием, а очень часто посредством этого и с определенным этносом, территорией, образом жизни.

Ведь, по сути, идентичность – это характерная черта человека, связанная с его ощущением собственной принадлежности к определенной группе – политической партии, народу, религиозной конфессии, этносу и пр. Сегодня белорусские ученые ставят вопрос, как сохранить этнос, а вместе с ним и этническую и конфессиональную идентичность. Так, исследовательница Ю.В. Чернявская, высказывая обеспокоенность о сохранении белорусского этноса отмечает, что «бытие этноса стало не менее проблематичным, чем жизнь человека»[269]

В данной статье я использую термин «религиозная идентичность» как традиционно используемый, хотя было бы уместнее говорить о конфессиональной идентичности. Мы говорим о соотнесении себя с широким религиозным направлением, например христианством, исламом или буддизмом только в рамках противопоставления данной

---

[269] *Чернявская Ю.В.* Белорус: штрихи к автопортрету. Этнический самообраз белоруса в сказках / Ю.В. Чернявская. – Мн. :Изд-во «Четыре четверти», 2006. С. 9.

системы веры эквивалентной по значимости системе. Мусульманин идентифицирует себя с исламом в целом, прежде всего, в сопоставлении с христианством. Внутри же ислама идет жесткая конфессиональная и этноконфессиональная идентификация.

Религиозная идентичность очень часто является маркером культурной идентичности. Социологические исследования, проведенные в России показывают, что за «самоидентификацией себя в качестве *православного* в ряде случаев стоит не исповедание веры, не принятие православного образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в стране *культурной традиции.* Логичным результатом такого признания становится использование «православности» в качестве надежного и вместе с тем вполне конвертируемого символического капитала, что позволяет расценивать православную идентичность этого рода как один из симулякров постмодерной культуры»[270]. В этой ситуации для отождествления личности с православной традицией нет необходимости воцерковленности, принятия не только чисто внешних элементов православной культуры, но православного образа жизни и глубокого проникновения в догматику. В случае поликультурной или мультикультурнойсреды логичнее говорить об этно-религиозной идентичности, поскольку принадлежность человека к определенной диаспоре является очень часто основным культурным маркером.

В любом случае проблема этно-религиозной идентичности встраивается в систему конфессиональной безопасности, прежде всего на фоне глобализационных процессов, обусловленных интенсивной внешней и внутренней миграцией. Любые кризисные ситуации обостряют восприятие собственной этно-религиозной идентичности. А в условиях интенсивной миграции в отсутствии внятной социальной политики

---

[270]*Ипатова Л.П.* Православная идентичность как персональный портрет / Л.П. Ипатова // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в России. М. : Ин-т социологии РАН, 2006. С. 171.

возрастает значение именно этно-религиозной идентичности. Учет ее возрастающей роли и связанных с этим проблем должен лечь в основу совершенствования механизма конфессиональной безопасности. Это связанно непосредственно с восприятием «своего» и «чужого», которое в поликультурных регионах является достаточно размытым. Исследования социологов во всероссийском масштабе показывают, что значительный процент респондентов разных конфессиональных групп не воспринимает представителей единых с ними конфессионально-культурных общностей, но далеких территориально, в качестве «своих». «Своими» скорее выступают соседи, представители других конфессий, но разделяющие некую общность бытия. «Так, у православных отношение к татарам и башкирам лучше, чем к единоверным грузинам и молдаванам, а респонденты буддийской группы воспринимают представителей восточно-азиатской (буддийско-конфуцианской) культуры – китайцев и вьетнамцев – в качестве представителей иностранных торговых диаспор, но не как единоверцев»[271] Подтверждают это и локальные социологические исследования, проведенные в 2010 г. в рамках Аналитической ведомственной целевой программы среди студентов Астраханского государственного университета. Только 1,5 % обозначили как «чужого» представителя другой религии, 7,6 % –представителя другой «национальности». Для 35,9 % –«чужой» – иностранец, то есть территориально и ментально неблизкий человек.

В последнее время в Европе участились стихийные погромы, организованные мигрантами, и в обыденном сознании это, естественно, связывается с их религиозной, прежде всего, мусульманской, идентичностью. Такая связь имеется, «но не в качестве первопричины, а как идеологическое обрамление, которое привычно и близко для вовлеченной в волнения

---

[271] *Мчедлов М.П.* Общие вопросы религиозной идентичности / М.П. Мчедлов // Религия в сознании народа. Религиозный фактор в идентификационных процессах. М. : Ин-т социологии РАН, 2008. С. 26.

исламской молодежи»[272]. Очень часто этно-религиозная идентичность становится объектом политических манипуляций или неграмотных политических действий. Социологические исследования показывают, что этно-конфессиональные характеристики являются, прежде всего, наиболее яркой оболочкой конфликтных ситуаций, и основная масса респондентов осознает их социально-экономические и политические корни. «Степень же воздействия религиозной идентичности акторов этих противостояний на происходящие процессы зависит от исторических условий, особенностей социально-политического строя, демократических и культурных традиций данного общества, от уровня правового и нравственного развития его членов, амбиций его лидеров, нередко представляющих собственные интересы в качестве интересов всей культурной общности. Религия, не будучи при этом первопричиной, лишь дает дополнительный импульс, мобилизует, сплачивает участников движений, придает им определенную устойчивость и целенаправленность»[273].

Религиозная идентичность белорусского общества

Конфессиональная политика белорусского государства строится на концептуальных принципах. Общую цель этой политики можно определить как создание благоприятных условий для позитивного и неконфликтного развития конфессиональной жизни в стране.

Белорусский опыт многовекового совместного бытия конфессий и религий позволил выработать свои средства и пути, обеспечивающие комфортное и уважительное их сосуществование. Среди прочего тут важно видеть и учитывать исторические особенности формирования основных принципов сосуществования различных религий и конфессий, особенности законодательства, различие между объективными процессами экономической и политической интеграции.Важное место

[272] Там же. С. 27.
[273] Также. С. 32.

занимают также углубления научно-технологического, информационного сотрудничества.

В последние годы наблюдается значительное увеличение миграционного потока в Республику Беларусь. Одна из причин – создание и поддержание на уровне государства благоприятных экономических условий. Еще одна причина столь массовой миграции – исторически сложившаяся форма межгруппового взаимодействия, практически исключавшая конфликтные ситуации, репрессивные акты в отношении представителей этнокультурных групп и в целом серьезные столкновения на религиозной или этнокультурной почве. Е.А. Спирина полагает, «…что это суммарный итог исторического спонтанного мультукультурализма, результат, сформированный единым поликультурным «мы-образом» титульного этноса и этнокультурных групп на уровне рядовых членов поликультурной общности». Это подтверждается социологическими исследованиями, проведенными в Гомельском государственном техническом университете им. П. Сухого. Социологическое исследование было посвящено вопросу соотношения коллективизма-индивидуализма в менталитете восточных славян. Максимальная сплоченность была зафиксирована среди граждан Беларуси: и в ситуации защиты Родины (89 %), и в мирное время (78,3 %), а также в важных жизненных ситуациях – свадьба, похороны, рождение ребенка (77,7 %)[274]

Говоря об исторических особенностях формирования основных принципов сосуществования различных религий и конфессий в Беларуси, необходимо особенно отметить период Великого княжества Литовского. На протяжении всего периода существования ВКЛ представляло собой конгломерат различных этнокультурных групп, что поощрялось, или, во всяком случае, не преследовалось властью. Например, на государственном уровне не запрещалась миграция на

[274]*Спирина, Е.А.* Мультикультурализм как стратегия взаимодействия этнокультурных групп / Е.А.. Спирина. – Минск : Изд-во РИВШ, 2012. – С. 145.

территорию ВКЛ русских старообрядцев. Важным фактором, способствующим полиэтничности населения ВКЛ, были города, куда приезжало огромное количество представителей разных культур и вероисповедений. Известно, что в период массовых гонений на религиозной почве, охвативших Европу, территория современной Беларуси стала местом спасения для представителей разных конфессий[275].

Экономическое процветание ВКЛ дополнительно побуждало к миграции тех, кто хотел улучшить материальное положение. Так, в период княжения Гедеминав ВКЛ селились немцы, в основном те, которые владели ремесленными профессиями. В XVIв. Их количество достигло 200 тыс. человек[276]. Селились немцы и на нынешних белорусских территориях. Именно они стали тут первыми носителями протестантских верований.

Важно и то, что на протяжении существования ВКЛ власть его центральных органов над периферией имела существенные ограничения (самоуправление и создание местных органов власти, юридические нормы, регулирующие торговлю и ремесла, собственная система судопроизводства). Таким образом, отсутствие тотального контроля центральной власти по отношению к периферии является одним из факторов свободного развития последней и сохранения самобытных традиций их представителей: это верно как для полиэтничности и религиозности прошлого, так и для современных практик.

Известно, что в Статутах ВКЛ была юридически закреплена веротерпимость и свобода вероисповедания. Так, государственные власти разрешали создавать религизные общины и строить церкви, костелы, кирхи, синагоги, мечети. Например, сооруженная на Сморгонщине в деревне Давбучишки мечеть (упоминается в литовской метрике под 1558 г.) относится к одной из самых древних в Европе. Одновременно

---

[275]*Копысский З.Ю.* Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII вв. / З.Ю. Копысский. – Минск: Наука и техника, 1986. 192 с.

[276]Вялікае Княжаства Літоўскае : энцыклапедыя : у 3 т. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.] – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – С. 247.

Статуты ВКЛ способствовали сплочению народов в понимании их принадлежности единому государству (главным образом, в контексте подчинения всех единому закону, регулирующему их взаимодействия). Это содействовало развитию единого мультикультурного «мы-образа».

Как отмечает белорусский и польский историк А.К. Киркор, на всех уровнях культуры «не было религиозной борьбы, не было фанатических преследований, и люди мирно, дружно, свободно исповедуя свои веры и обряды»[277].

Таким образом, в целом ВКЛ представляло собой поликультурное образование на федеративной основе, где изначально делался акцент на отсутствие дискриминации «чужих», т.е. на существование равноправных групп-контактеров. Можно утверждать, что в период ВКЛ сложилась достаточно благоприятная юридическая ситуация для развития диалогических отношений групп-контактеров в двух сферах коммуникационного пространства – религии и культуре.

В советский период значительным фактором развития белорусской культуры как гармонической полиэтнической целостности, явилась консолидация «верхов» и «низов» в целях плодотворного развития и сохранения белорусской культуры (как титульной) и бесконфликтного взаимодействия с другими этнокультурными группами. Белорусские власти, несмотря на широкое распространение атеизма, учитывали и религиозный фактор. Например, при строительстве в Беларуси одного из заводов, среди трех предполагаемых городов был выбран г.Брест. И главным решающим аргументом стал фактор более глубокой религиозности, а значит и ответственности жителей Западной Беларуси.

В послевоенный период (1945–1991) для Беларуси в составе СССР были характерны:

— подъем и стабилизация промышленности и сельского хозяйства, а значит, улучшение социальных условий жизни населения (в 1956 г. валовая продукция возросла в три раза по

[277]Живописная Россия. – Минск : Бел.энцыкл., 1993. С. 148.

сравнению с 1940 г., а национальный доход – в 2,8 раза)[278];

— развитие образования и научно-технической сферы (к 1970 г. был завершен переход на всеобщее среднее образование)[279].

— становление культурной сферы: создание и открытие театров, музеев, библиотек, кинотеатров и т.д.

В этот период Беларусь стала одной из самых развитых республик СССР. Это явилось хорошим подспорьем для удовлетворения социальных ценностно-смысловых установок не только титульного этноса, но и этнокультурных групп, не только уже проживающих, но и активно мигрирующих на территорию Беларуси. Если в 1959 г. все население Беларуси составляло 8 055 714 человек, в 1970 г. – 9 002 338, в 1979 г. – 9 532 516, то в 1989 г. – 10 151 806 человек (при этом процентное соотношение белорусов в среднем составляло 81 %, а остальные 19 % - этнокультурные группы)[280].

Исторически сложилось так, что на территории Беларуси проживали православные, католики, протестанты, старообрядцы, мусульмане, иудеи и др.

Несмотря на то, что Беларусь в советский период была под сильным воздействием атеизма, исторически сформировавшаяся религиозная идентичность содействовала укреплению единого «мы-образа» на территории Беларуси после распада СССР. В республике не допускали ранжирования этнокультурных групп по национальному или религиозному признаку в условиях жесточайшего экономического кризиса 90-х годов, как в других странах, где отсутствие единого «мы-образа» привело к многочисленным конфликтам.

На протяжении последних 50-ти лет религиозная идентичность белорусов, на мой взгляд, не только сохранилась, но и углубилась.

---

[278]Беларусы: Вытокі і этнічнае развіццё / В.К. Бандарчык [і інш.]; НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. – Мінск : Бел. навука, 2001. С. 422.

[279] Там же. С. 423.

[280]Население Республики Беларусь: стат. Сб. / ред. Г.И. Гасюк. – Минск: М-во статистики и анализа Респ. Беларусь, 2007. С. 63.

Религиозный фактор существенно влияет на духовные устремления, смысложизненные ориентации, повседневную жизнь социума, духовные параметры сосуществования этнокультурных групп и этноса, а в целом на конфессиональную безопасность. Как было показано выше, в Беларуси исторически сложилась поликонфессиональная структура. Важно и то, что тут имеет место достаточно высокий уровень конфессионального насыщения территории, как по числу верующих, так и по количеству культовых сооружений.

На 1 января 2013 г. в Республике Беларусь зарегистрировано 3374 религиозные организации (епархии, монастыри, миссии, братства, сестричества, духовные учебные заведения, общины), представляющие 25 конфессий и религиозных направлений.

Ведущее место в религиозной жизни страны занимает Белорусская православная церковь, которая объединяет 1567 религиозных общин, 11 епархий, 6 духовных учебных заведений, 34 монастыря, 14 братств, 10 сестричеств. Действует 1348 православных храмов, еще 156 строятся.

В Республике Беларусь зарегистрированы 33 религиозные общины старообрядцев, в распоряжении верующих имеется 28 культовых зданий.

Римско-католическая церковь объединяет четыре епархии, которые насчитывают 479 религиозных общин. В республике действуют 3 духовных учебных заведения, 11 миссий и 9 монашеских общин. Общины располагают 465 костелами, 26 строятся.

Протестантские религиозные организации представлены 1025 религиозными общинами, 21 объединением, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 14 религиозных направлений. Наиболее крупными из них по количеству общин являются христиане веры евангельской (пятидесятники) (512 общин), евангельские христиане баптисты (286 общин).

Иудаизм представлен 53 общинами, относящимися к трем направлениям (ортодоксальному направлению, направлению хесэд-любавич и прогрессивному направлению). Зарегистрировано 3 религиозных объединения. В распоряжении общин имеется 10 культовых зданий.

Ислам представлен 25 общинами, в том числе 24 суннитского направления и 1 шиитского. Зарегистрировано 2 религиозных объединения. Действуют 6 культовых зданий, ведется строительство мечети в г.Минске.[281]

В 2012 г. Институт социологии НАН Беларуси провел мониторинг с целью определения роли религиозного фактора в жизнедеятельности белорусского общества (выборка составляла 2107 человек). Один из вопросов звучал так: «Как влияет религиозная вера на повседневную жизнь?». Данные опроса показывают, что вера в Бога помогает справиться с жизненными проблемами во всех ситуациях 22,5 % опрошенных, в большинстве ситуаций – 18,0 %, помогает только в некоторых ситуациях – 22,6 %, не помогает вообще – 11,7 %. Затруднились ответить на данный вопрос 18,6 % респондентов, не дали ответа – 6,6 %.

Структура конфессиональной идентичности белорусов представлена следующим образом. Большинство населения (94,8 %) относит себя к одной из конфессий: православию – 83,9 %, католичеству – 7,6 %, протестантизму – 0,5 %, христианству в целом – 1,9 %, исламу – 0,2 %, иудаизму – 0,2 %, другие варианты ответов – 0,4 %. Не считают себя приверженцами религий 4,8 % участников опроса, не нашли ответа – 0,4 %.

Полученные данные не могут оставить без внимания особенности религиозной идентичности белорусов и это касается, в первую очередь, отнесения себя к числу верующих и соблюдения культовой и обрядовой практики своей религии. Как показали результаты мониторинга за 2010 год (объем выборки 1497 человек), к числу верующих и соблюдающих все ритуалы своей религии относят себя 23,35 % опрошенных, скорее к верующим чем к неверующим – 40,2 %, к числу убежденных атеистов – 3,3 %.

На вопрос анкеты «Как часто Вы принимаете участие в религиозных обрядах?» (данные за 2012 г.), получены ответы,

---

[281]Религиозная ситуация и и государственно-конфессиональные отношения в Беларуси // Аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей [Электронный ресурс]. – 2012 – Режим доступа: www.belarus21.by. Дата доступа 19.05. 2013.

свидетельствующие о пассивной позиции большей части опрошенных. Так, лишь 1,3 % респондентов участвуют в религиозных обрядах ежедневно, 4,6 % – еженедельно, 6,9 %– один-два раза в месяц, 28,7 % – несколько раз в год. Доля лиц отметивших вариант ответа «никогда» составила 17,0 %, затруднились с ответом на данный вопрос 13,2 %.

Заметим, что подобная ситуация характерна не только для Беларуси, но и для других стран. По данным отдела социально-политических исследований Левада-Центр, исследовавшего роль Русской Православной Церкви в жизни российского общества, по частоте посещений храмов и включенности в жизнь церкви Россия занимает последнее, 15-е место среди исследованных стран. Так, в ФРГ, Словакии, Болгарии не вовлечены в деятельность церкви (помимо участия в службах) 20 % верующих, в США и Швеции – 30 %, во Франции – 40 %, в Великобритании и Польше – 45 %. Раз в месяц посещают церковь 35 % верующих в США и Словакии. 30 % - в ФРГ, каждый четвертый из верующих – в Болгарии и Швеции, а в России – только 3 %[282]

12 июня 2003 г. было подписано соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и православной церковью. Приоритетными направлениями сотрудничества являются совместное развитие общественной нравственности, воспитание, образование, культурная и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия.

Заключение

На современном этапе практика толерантного сосуществования различных религий и этносов при сохранении их самобытности значительно углубилась. Ныне цивилизованный мир видит основное требование толерантной культуры в следующем: свободное исповедание каждым

---

[282] Редичкина О. Отношение к вере аналогично отношению к государству / О. Редичкина // Деловой журнал РБК [Электронный ресурс]. – 2012. Режим доступа:http://magazine.rbc.ru - Дата доступа: 19.05. 2013.

гражданином, общественной группой свободно избранных нравственных, социально-политических, мировоззренческих предпочтений, лояльное, терпимое, не враждебное, уважительное отношение к аналогичному выбору других. Толерантность базируется на признании, уважении прав и свобод всех людей и общностей; она является признаком уверенности человека в надежности своих позиций, отсутствия боязни сравнения и конкуренции с другими воззрениями, боязни утратить свойственные ему различия. Именно такой подход может быть предпосылкой свободного самоопределения личности в иной этноконфессиональной среде и соответственно предпосылкой диалога, сотрудничества последователей различных религий, культурных традиций. Подобный подход открывает возможности и для позитивного взаимовлияния культур, их взаимообогащения.

Сама по себе религиозная идентичность не является результатом политической деятельности, политический выбор не является ее жестким коррелятом, однако потенциал, формы и характеристики ее проявления зависят от социально-политических условий.

Поликультурный регион создает особые условия для взаимодействия различных религиозных идентичностей, что необходимо учитывать при создании системы конфессиональной безопасности.

Благодаря длительному и относительно толерантному взаимодействию конфессий на белорусских землях сложился заслуживающий внимания опыт создания конфессиональной безопасности. Важным и дополняющим в этом отношении, является деятельность белорусского государства по созданию правовой базы, что позволяет религиозным организациям расширить диапазон деятельности (благотворительность, религиозное просвещение и образование, издательская и хозяйственная деятельность, международные контакты и т.д.).

М.А.Можейко
доктор философских наук, профессор,
проректор по научной работе ГУО «Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

Проблемы преподавания религиоведения в современном светском ВУЗе включают в себя проблемы трех уровней, которые условно можно обозначить как проблемы студенческие, проблемы преподавателя и проблемы административные.

1. Проблемы студента

Современное студенчество отличается, среди прочих своих особенностей, очевидной тягой к ценностям духовного порядка: его интересует не только информационный поиск и овладение знаниями, но и вопросы смысложизненного характера.

Однако навыка поиска ответов на подобные вопросы у выпускника современной средней школы практически нет. При остром интересе к проблеме трансцендентных ценностей, молодой человек, как правило, не только не относит себя к какой бы то ни было конфессии, но даже имеет далеко не исчерпывающие (и не всегда корректные) представления о сущности и специфике религиозной традиции.

В этом контексте возникает парадоксальная ситуация, заключающаяся в том, что подобная аксиологическая установка, являющаяся, казалось бы, благодатной почвой для формирования в сознании молодежи истинных духовных ценностей, оказывается чреватой некоторыми небезопасными тенденциями. Остро ощущая своего рода духовный голод, молодой человек в ряде случаев оказывается готовым заполнить пустоту в своей душе практически чем угодно, – вплоть до того, что подобная некритичность сознания делает его беззащитным

перед агрессивной пропагандой нетрадиционных религиозных движений и деятельностью тоталитарных сект и.

Наверное, каждому, кто преподавал религиоведение в современном ВУЗе, знакомо то чувство, которое потрясло меня при первом опыте чтения курса «Религиоведение» на отделении философии факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета: начинаешь излагать историю религии и видишь, как все студенты на потоке последовательно становятся, вслед за твоим рассказом, вишнуитами, шиваитами, потом – буддистами (и вновь – с последовательной сменой от приверженцев хинаяны – к приверженцам махаяны и ваджраяны), затем – по ходу разворачивания исторической реконструкции лекционного курса – сторонниками зороастризма, позднее – при переходе к анализу теистических традиций – интерес студентов смещается в сторону религий Откровения.

При учете этого момента представляется особенно важным правильно направлять интерес студента, дать ему подлинную духовную пищу, научить отличать богатую религиозно-философскую традицию от суррогатов нетрадиционной религиозности.

В свете этой задачи представляется целесообразным расширение и углубление той части программы по курсу «Религиоведение», которая посвящена анализу теологической традиции (в то время как в данный момент акцент делается на таких вопросах, как истории религии, специфика культовой практики той или иной традиции т.п.).

2. Проблемы преподавателя

Из сказанного следует, что применительно к курсу «Религиоведение» роль преподавателя акцентированно возрастает, причем не только в образовательном, но и, в первую очередь, – в воспитательном отношениях. Между тем, применительно к преподавательскому корпусу, также можно говорить о проблемном его состоянии. Проблемность эта является очевидной и связана с тем, что, в силу причин исторического характера, на сегодняшний день корпус преподавателей религиоведения на три четверти состоит из тех,

кто если не вчера, то позавчера еще читал курс под названием «Основы научного атеизма». И потому наряду с подрастающим поколением новых религиоведов, читающих методологически корректный и аксиологически взвешенный академический курс религиоведения, существует целая армия представителей старой школы.

И если решить эту проблему – в силу моральных причин – отнюдь не просто, то следует, по меньшей мере, учитывать ее наличие в современном преподавании данного курса. Возможно, введение в учебную программу более обширного материала по истории теологии, который потребует от преподавателей своего рода самосовершенствования и профессионального роста, будет небесполезным и в этом отношении.

3. Проблемы административного характера

Все обозначенные выше проблемы имеет смысл обсуждать, лишь при том условии, что сам курс «Религиоведение» имеется в учебном плане. Однако именно в этом вопросе все обстоят далеко не благополучно. Разумеется, переход к двухступенчатой системе образования, сокращающий срок обучения бакалавров с пяти до четырех лет, предполагает разумное сокращение числа читаемых студентам курсов. Однако, вопрос о том, что именно сокращать, иногда решается без учета специфики современной обстановки в молодежной культурной среде, равно как и без учета специфики той или иной специальности будущего выпускника ВУЗа.

Так, переход на двухуровневую систему обучения в высшей школе, привел к необходимости сокращения учебных часов, в силу чего многие дисциплины социально-гуманитарного цикла оказались за пределами обязательных для чтения курсов, попав в разряд так называемых «дисциплин по выбору» (это касается не только религиоведения, но в той же мере и этики, и культурологии, и эстетики, и п.д.).

Пресловутый «выбор» (или, как правило, не-выбор) названных курсов осуществляет, как правило, декан, озабоченный сохранением нагрузки преподавателей своего факультета, в силу чего дисциплины социально-гуманитарного цикла оказываются за бортом. Подчас возникают абсурдные

ситуации, когда, например, юристы и психологи не получают абсолютно никакой религиоведческой подготовки, а журналистам не преподается этика. Как, спрашивается, работник правоохранительных органов, получивший подобное урезанное образование, сможет определить, как ему оценить деятельность той или иной организации с точки зрения ее легитимности? Как может работать журналист, не имеющий глубокой нравственной подготовки – как в смысле образования, так и в смысле воспитания?

* * *

Как видим, проблемы преподавания религиоведения в современном светском ВУЗе достаточно разнородны и весьма непросты, но только комплексное из решение позволит подготовить специалиста, способного адекватно ориентироваться в современной мировоззренческой ситуации и отличающегося глубокой внутренней культурой и высоким духовным потенциалом.

Протоиерей Сергий Мовсесян
кандидат богословия, кандидат философских наук,
начальник Учебно-методического отдела
ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

УНИВЕРСИТЕТСКИЕ СВОБОДЫ В ПЕРСПЕКТИВЕ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Рожденное от плоти есть плоть,
а рожденное от Духа есть дух <…>
Дух дышит, где хочет
[Иоан. 3:6, 8]

В настоящей статье речь будет идти в первую очередь о богословском образовании, а не об университетских свободах. В частности, хочется поставить вопрос о том, насколько для решения задач православного богословия полезны так

называемые университетские свободы, а шире — возможно ли православное богословие в университете?

Может показаться, что ответ на этот вопрос вполне очевиден: да. Существование теологии в университете было структурообразующим для западного средневековья. Богословие входит в университеты постсоветских государств. Мы проводим нашу конференцию в Институте теологии, что само по себе подтверждает оптимистический взгляд на будущее университетского богословия.

Однако существуют вопросы, которые заставляют более внимательно отнестись к месту богословия в университете. Они поступают как со стороны церковного, так и со стороны светского сообщества. Завершившаяся буквально пару дней назад конференция в Киеве наглядно показала это[283].

Если помнить максиму, восходящую к Евагрию Понтийскому, согласно которой богословом называется тот, кто молится, и обратно: тот, кто молится — богослов, — то не будет ли выхолащиваться, размываться духовная составляющая богословия в светском вузе? Не произойдет ли подмена богословия религиозной философией, а потом философией религии, а потом религиоведением, что порой звучит как «предательство» изначальной задачи богословия? Необходимо сохранить существующие формы преподавания богословия в духовных семинариях и академиях. Сохраняя их автономию (как например, автономию военных академий, медицинских учреждений образования), необходимо добиться государственного признания научных степеней, дипломов и в целом их значимости для общества.

С другой стороны, присутствие теологии в университете предполагает присутствие в нем — в той или иной форме — Церкви. Не нарушает ли это светскости образования и, более того, фундаментального принципа университетских свобод, на котором зиждется специфический способ аккумуляции и трансляции знания в вузе? О какой свободе исследования можно говорить, если теология обуздана догматами?

---

[283] См.: http://pgk.in.ua/index.php/uk/nashi-proektu/2012-09-26-12-44-42/anonsy_ubs_ukr/493-bogoslovya2013uk.

Полагаю, что мы все можем умножать подобные вопросы, которые очерчивают проблемное поле понятия «университетская теология».

Чтобы ответить на них, мы, во-первых, должны обозначить задачи православного богословия. Во-вторых, прояснить, что понимается под университетскими свободами. После этого можно будет сделать вывод о том, отвечает ли университетская форма научного поиска и преподавания задачам православного богословия.

1. Богословское образование

Чтобы разговор был предметным, обратимся к анализу, проведенному почетным доктором нашего Института — митрополитом Иларионом (Алфеевым) — на основании изучения духовного образования на христианском Востоке в I-IV веках, и воспроизведем в общих чертах выводы его исследования[284].

Интерес к этому периоду связан, во-первых, с тем, что он ближе всего к первохристианской общине. Во-вторых, знание там воспроизводилось в собственных формах, далеких от форм европейского университета XIII и позднейших веков.

«Прежде всего, раннехристианская духовная школа была единой общиной, братством людей, объединенных одной целью, одной задачей (это в равной степени относится к апостольской общине, к школе Оригена и к Нисибийскому училищу)»[285], — пишет митр. Иларион. Очевидно, что цель эта была вполне конкретна — Богопознание. Все прикладные дисциплины были направлены на то, чтобы наставить и, далее, сохранить в чистоте веру и нравы конкретных общин. Так было в знаменитой Александрийской школе, один из первых руководителей которой — Климент Александрийский — пишет для обучения в школе трилогию: «Протрептика» («Увещение к эллинам», обращенное к желающим принять таинство крещения эллинам), «Педагог» (где говорится о нравственных началах христианской

284 Илларион (Алфеев), епископ. Православное богословие на рубеже эпох. Изд.2-е, доп. – К.: Дух и литера, 2002

285 Там же. С. 308.

жизни) и «Строматы» (раскрытие сокровенного христианского гнозиса).

Сходное видение задач духовной школы обнаруживает епископ в своей статье «Евхаристическая педагогика»: «Я уверен, что только в обращенности к Евхаристии может состояться действительная православная педагогика, только Евхаристичность создаст действительно православную семью, Евхаристия же оживотворит действительно православную школу»[286].

В так понимаемой школе отношения между учителем и учеником строились, согласно митр. Илариону, на основе взаимного доверия; учеников и учителя скрепляли тесные узы дружбы.

В духовной школе христианского Востока ключевой фигурой был ректор. Он являлся духовным руководителем школы, определял общее направление ее деятельности. Он был своего рода духовным отцом учащихся.

Знаменитый Ориген, преемник Климента Александрийского на посту ректора школы, стремился привить своим ученикам понимание красоты сотворенного мира, для чего, помимо обычных уже философских наук, читал еще математику, физику и астрономию. Он считал, что благовествовать современным образованным эллинам можно только тогда, когда ты сам имеешь серьезную научную подготовку. Интересно, что в сирийских школах отдельно преподавалась каллиграфия.

---

286 Филипп (Осадченко), епископ. Православная миссия: православная семья и православная школа. Очерк евхаристической педагогики // Доклад епископа Полтавского и Кременчугского Филиппа, Председателя Синодального отдела религиозного образования, катехизации и миссионерства Украинской Православной Церкви на XIII Рождественских Чтениях. Режим доступа: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/01/24/pravoslavnaya_missiya_pravoslavnaya_sem_ya_i_pravoslavnaya_shkola_ocherk_evharisticheskoj_pedagogiki/

В древнехристианских школах наставники формировали у учащихся навыки самостоятельной работы (Ориген, в частности, приучал своих слушателей не только ставить вопросы, но и самим находить на них ответы). Забегая вперед, мы можем указать на сходство этого подхода к тому, что составляет суть гумбольдтовской реформы образования (XIX век, Германия). Вильгельм фон Гумбольдт говорил: «Университетский преподаватель более не учитель, а студент — не ученик. Вместо этого студент самостоятельно проводит исследования, а профессор руководит ими и поддерживает студента в его работе».

Итак, ключевые понятия раннехристианского богословского образования, история которого реконструируется в работе митр. Илариона (Алфеева), следующие: образование как Богопознание (Евагрий Понтийский: «Кто молится, тот богослов, кто богослов, тот молится»); община, живущая как братство во Христе (сюда же можно отнести комплекс идей, обозначенных термином «евхаристическая педагогика»); руководитель школы как духовный отец; постижение внешних наук; формирование навыка самостоятельного мышления.

2. Университет

Теперь необходимо коснуться того, что понимается под университетскими свободами.

Здесь необходимо сразу же сделать некоторые оговорки. В литературе иногда можно встретить утверждения о том, что первые университеты появились не в Европе. К первым учебным заведениям университетского типа относят Академию Ханьлинь (Китай, 738) или Аль-Карауин (Марокко, 859 год).

Нет смысла оспаривать значение этих выдающихся учебных заведений. Но важно отметить специфику того, чем является университет. Его существенной, основополагающей чертой является наличие в нем автономии, того, что мы в заглавии обозначили как университетские свободы. Чтобы прояснить смысл этого термина, необходимо сказать несколько слов об истории возникновения университета.

Общеизвестно, что universitas в переводе с латинского языка означает совокупность, общность. Речь идет о

профессиональных союзах, защищающих свои права перед лицом внешних сил: городской власти, короля, местного епископа. П.Ю. Уваров, заведующий отделом западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН, датирует появление термина «университет» 1209 годом[287]. Впервые он употребляется в декрете папы Иннокентия III, явившегося ответом на запрос парижских магистров, датированный предыдущим годом.

Позволим себе привести цитату из публичной лекции П.Ю. Уварова, в которой тот рассказывает об обстоятельствах появления термина: «Оказывается, магистры теологии, канонического права и свободных искусств в 1208 г. избрали комиссию в составе восьми человек, чтобы составить регламенты, относящиеся к обучению, одежде магистров и организации похорон умерших коллег. Позже все магистры поклялись друг другу в том, что будут выполнять указанные требования, т.е. формально мы имеем дело с conjuratio — той самой взаимной присягой, которая лежала в основе всякого «университета» (universitas).

В тексте папского декрета об этом говорится походя, поскольку речь идет в основном о разрешении конфликта. Некий магистр Г. отказался принести присягу, хотя «Universitas Magistrorum» (вот оно — первое употребление термина!) трижды вызывал его с этой целью. Тогда его официально исключили из «университета»».

Далее П.Ю. Уваров говорит, что спецификой вновь рождающейся магистерской корпорации было то, что она сама формировала механизм саморегуляции. Понятно, что эта автономия была условна. Она рождалась в условиях поиска точки опоры для борьбы с теми, кто видел в свободной корпорации ученых угрозу собственному благополучию. Такой точкой опоры становилась централизованная власть папы, иногда короли, то есть это были те институты, которые вовремя сумели осознать выгоду от сотрудничества с этим профсоюзом

---

287 См.: Уваров П.Ю. У истоков университетской корпорации // http://www.polit.ru/article/2010/02/04/university/

вольных интеллектуалов в своей собственной борьбе с местной властью.

Университет не смог бы возникнуть, по мысли П.Ю. Уварова, без одновременного стечения следующих обстоятельств:

— без предшествующей Григорианской реформы, или «папской революции» XI-XII вв., в результате которой возникает единая Церковь под эгидой Папы, столь непохожая ни на Церковь предшествующего периода, ни на христианскую Церковь в соседней Византии;

— без удивительного взлета и развития городов, гарантировавших оптимальные условия для существования особой среды городских интеллектуалов. Только в крупном городе можно было прокормить и разместить эту толпу школяров и магистров, и все понимали, что именно с городским образом жизни связан этот новый, невиданный ранее тип мудреца, живущего не в монастырском уединении, а среди шумных городских улиц;

— без массового распространения в XII в. «conjurationes», или «университетов», основанных на взаимной присяге, — в виде городских коммун, религиозных братств, ремесленных и купеческих гильдий, что создало форму, которую использовали магистры.

Можно назвать еще массу важных обстоятельств и причин. Но ни одна из них не действовала сама по себе, автоматически. Очень важен был «человеческий фактор», то, что сформировалось поколение талантливых единомышленников, уверенных в необходимости преобразований и способных эти преобразования осуществить.

Появление университетской теологии с самого момента своего возникновения сопровождалось конфликтами. Приведем характерный отрывок, описывающий это противостояние на примере Парижа, из замечательной книги Жака Ле Гоффа «Интеллектуалы в средние века». Ле Гофф пишет: «Так Париж реально или символически делается для одних городом-светочем, первоисточником интеллектуальных радостей, а для других — дьявольским вертепом, где разврат

испорченных философией умов перемешался с мерзостью жизни, преданной игре, вину и женщинам. Большой город — место погибели, а Париж — это современный Вавилон. Св. Бернар взывает к парижским учителям и студентам: *Покиньте сей Вавилон, бегите, спасайте ваши души. Летите все вместе в города-приюты, где сможете раскаяться в прошлом, жить благодатью в настоящем и с надеждой о будущем (речь идет о монастырях). В лесах ты найдешь куда больше, чем в книгах. Деревья и камни научат тебя большему, чем любой учитель*»[288].

Мы помним, что именно из круга Абеляра происходил великий смутьян клерикального сознания средневековья Арнольд из Брешии. Он был наиболее ярким, но далеко не единственным. Поэтому понятно, что следуя воинско-монашескому позыву собственного сердца, святой Бернар созывает «крестовый поход» против Абеляра и его присных. Он пишет епископу Герману Констанцкому: «Арнольд из Брешии, обращение которого мед, но учение которого яд, у которого голова голубя и хвост скорпиона, которого Брешия извергла, Рим отверг, Франция изгнала, которым гнушается Германия, и Италия не желает принять обратно, находится, говорят, у вас. Остерегайтесь, прошу вас…»[289].

Но многие по-другому смотрят на Париж, и на рождение нового, городского стиля жизни, образования, теологии. Вот слова аббата Филиппа Арвеньского, обращенные к некоему молодому ученику: «Следуя любви к науке, ты теперь в Париже. Ты обрел тот Иерусалим, коего жаждут многие. Это — дом Давидов, … дом мудреца Соломона. Такое стечение народа, такая толпа клириков, что скоро они числом своим превзойдут мирян. Счастлив тот город, где с таким рвением читают священные книги, где сложнейшие тайны разрешаются по милости Св. Духа, где столько знаменитых профессоров, где

---

[288] Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в средние века. С. 8.

[289] Цит. по: Рожков В. Очерки по истории римско-католической Церкви. С. 200-201

такая богословская ученость, что можно назвать его градом свободных искусств!»[290].

Эти зарисовки из жизни начала европейских университетов показывают, что появление новой, «рыночной» формы образования, в частности образования богословского, было встречено совершенно по-разному.

Университет выжил. Именно университетская теология породила такую форму собственного мышления как схоластика. Более того, жизнь университетов именно в их городской, рыночной беспорядочности/самоуправляемости стала постепенно градообразующим фактором многих средневековых городов и даже началом великих религиозных перемен в жизни Европы. Так можно вспомнить, что желание ландграфа Фридриха Мудрого иметь в Саксонии университет, славный своими профессорами, привело к его спасительному покровительству над доктором Виттенбергского университета Мартином Лютером, несмотря на то, что последний был уже под пристальным присмотром инквизиторской канцелярии Рима. Мы помним, чем все это обернулось…

Университет менялся, приобретал новые черты. Постепенно он стал не только местом получения образования, но и местом фундаментальных исследований.

К концу XX века, отмечает исследовательница принципов академической автономии Л.М. Волосникова, университет выполнял в обществе следующие функции: «образовательную, исследовательскую (познавательную и прикладную), дессиминационную (распространение знания через образование, конференции, патенты, публикации), консалтинговую, производительную (производство наукоемкой товарной продукции, востребованной рынком)»[291].

В этой же статье автор приводит информацию о множестве международных документов, в которых определяется содержание понятия академической свободы. Л.М. Волосникова делает следующий вывод: «Таким образом, в официальных

---

[290] Жак Ле Гофф .Интеллектуалы в средние века. С. 9.

[291] Волосникова Л.М., «О принципе академической автономии» // ж-л Университетское управление: практика и анализ. 2005. №5. С. 45.

международных… документах под академической свободой понимается «автономия с ответственностью» с акцентом на последнее. Университеты должны обладать академической свободой, они должны иметь право самостоятельно формировать свою стратегию, выбирать свои приоритеты в обучении и проведении научных исследований, расходовать свои ресурсы, профилировать свои программы и устанавливать свои критерии для приема своих профессоров и учащихся»[292].

Выводы:

Итак, совместимы ли задачи богословского образования и университетская форма его осуществления? Для истории университетов Европы этот вопрос — риторический: конечно, да.

Подлежит ли опыт европейской университетской теологии критике? Да. Взять хотя бы недавний пример профессора теологии Геттингенского университета Герда Людемана. В 1998 г. он опубликовал эссе «Письмо Иисусу», в котором заявил, что потерял веру. Опираясь на принципы университетской свободы и вопреки требованию Церкви Нижней Саксонии уволить его как профессора, читающего курсы, противные христианскому вероучению, он добился того, что остался преподавателем университета, хоть и не на теологическом факультете. Но что означает этот пример? Полагаю, лишь то, что сам человек не справился с той степенью свободы, которую дает университет.

Как треугольник без вершины перестает быть треугольником, а становится другой фигурой — трапецией, так и теология без веры перестает быть теологией, а становится чем-то иным: историей раннехристианской литературы, текстологией, археологией, религиоведением, — да чем угодно.

С другой стороны и сама вершина треугольника в той мере, в которой мы готовы определять ее в терминах геометрии, будет геометрической фигурой. То есть вера, будучи осмыслена в научных терминах, становится богословием, независимо от того, где это осмысление происходит: в университете или в духовной академии.

---

[292] Там же. С. 47.

Тогда задача богословского образования может быть определена как единство веры и рефлексии. Здесь не место для обсуждения возможности такого синтеза. В истории он реализовался в различных вариантах. Можно выбирать. Главное, чтобы были те, кто способен к синтезу, люди веры, готовые исполнить завет апостола Петра: «всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пт. 3: 15).

Необходимо создавать условия появления личностей. Первое из таких условие — это свобода. Личность может быть консервативной, но при этом нельзя ломать живое начало образования. И важно избегать решений, способных разрушить личное начало, то есть решений, направленных на обеспечение некоторой формы, якобы способной сохранить девственную чистоту богословского сознания. К чистоте восходят через «пот и кровь» аскетического подвига, через обретение такого бесстрастного созерцания, к которому не примешиваются замешенные на болезненном самолюбии «ереси».

Университетская свобода может привести к замене богословия религиоведением, однако не в силу имманентных университету закономерностей, а только тогда, когда люди не будут находить ответа на свои вопросы в богословии. К сожалению, история духовных школ показывает нам весь ужас безжизненного формализма, породившего не просто атеистов, но воинственных безбожников, чьи имена хорошо известны.

Полагаю, что страх перед университетским богословским образованием является следствием вполне понятной неуверенности в собственных силах богословов постсоветского интеллектуального пространства. И также неосознанным стремлением полностью контролировать результаты собственной образовательной деятельности, что, думаю, в принципе невозможно. Надо сеять, а Господь произведет плод Ему ведомыми путями. Нужно стремиться к тому, чтобы в университетах была часовня, чтобы студенты мыслили себя свободными членами евхаристической общины. Чтобы творческий поиск не возбранялся, а покрывался любовью преподавателей и администрации, которые, как в первых христианских школах, сами были бы и духовными и

интеллектуальными руководителями учеников. И это общее правило как для университета, так и для духовной академии.

С.А.Калинин
кандидат юридических наук, доцент
заведующий кафедрой теории и истории государства и права юридического факультета Белорусского государственного университета

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОИСКА ОПТИМАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

За более чем двухтысячелетнюю историю взаимодействия государства и Церкви сложилось, было обосновано и реализовано достаточно много моделей совместного бытия названных институтов. Зачастую современники, обращаясь к истории, выбирают ту модель, которая им кажется наиболее адекватной, наиболее подходит их мировоззренческим и иным ценностным позициям и аксиомам. Нередки случаи, когда модель, казавшаяся ранее наиболее верной, через некоторое время представляется уязвимой и не отвечающей природе государства и Церкви. Вышеизложенное актуализирует н е столько поиск той модели, которая наиболее максимально, как кажется мыслителю либо деятелю, соответствовала бы природе государства и Церкви, сколько выявление тех ключевых позиций, на которые необходимо дать ответ либо которые нужно учесть в процессе анализа. Таким образом, проблема в большей степени носит методологический характер, вытекающий из междисциплинарности дискурса, включающего как государство, так и Церковь.

Считаем важным учет следующих идей, при рассмотрении взаимодействия государства и Церкви.

1. При анализе названных отношений любой исследователь будет вынужден преодолевать рационализм современной науки и обращаться к внерациональным и метафизическим категориям, на которых зиждется Церковь, то есть предмет анализа должен расширяться за счет богословия и

догматического учения Церкви. Использование исключительно рациональных, избавленных мировоззренческой укорененности методов приведет к сужению понимания сущности взаимоотношения названных субъектов, так как светский рационализм не сможет объяснить *нерациональные* поступки христиан по защите своей веры (свидетельству) ценой своей жизни.

2. Государство и Церковь являются разноприродными феноменами, которые могут рассматриваться в качестве форм публичной власти, возникших из различных источников и регламентирующих бытие индивидуальных и коллективных субъектов. И государство, и Церковь призваны упорядочить общественные отношения, однако используемые ими формы, методы, и способы такого упорядочения различны. Государство и Церковь, с одной стороны, охватывают примерно единую совокупность лиц и распространяют свое действие на определенную территорию. Однако государство взаимодействует с индивидами как с гражданами, то есть лицами, находящимися с ним в определенной политико-правовой связи. Церковь же, охватывая верующих, мистически представлена Церковью Небесной и Церковью земной. Первая является непогрешимой в силу непогрешимости Христа, вторая может действиями своих членов совершать поступки, не всегда соответствующие христианскому учению, может уничтожаться, впадать в схизму, ересь и т.д.

Государство позиционирует себя как исключительно суверенное образование, обладающее определенными исключительными правами на определенной территории. Однако этот суверенитет возможен лишь в рамках межгосударственной системы, то есть совокупности государств, которые признают за отдельным государством такое право. Церковь же, будучи мистически единой, в реальности таковой не является, так как существует значительное количество организаций, которые позиционируют себя в качестве истинных церквей, обвиняя друг друга в расколе и т. п. Мы можем говорить о существовании нескольких различных позиций идентификации и самоидентификации церкви (православная,

католическая, протестантская), которые отличаются догматически и мировоззренчески.

При этом Церковь также связывает себя с определенной территорией, которая в Православии именуется канонической территорией Церкви. Одновременно Церковь, призванная благовествовать всему миру, не связана с такой территорией и конкретным государством. Зачастую возникают конфликты за каноническую территорию, в которых возможна апелляция к государству. Важным является понимание того, что современное государство в силу своей природы не «видит» истинную, догматическую природу Церкви, она может констатировать лишь наличие определенных внешних признаков Церкви как общественной организации, объединяющей верующих по определенному обряду. Государство не может и, на наш взгляд, не должно брать на себя квалификацию того факта, обладает ли конкретная община во главе епископом (либо лицом, именующим себя «епископом») качеством «Единства, Святости, Соборности и Апостольского Преемства». Именно поэтому современное законодательство использует термин «религиозная организация», акцентирующий внимание на внешнем выражении общины как юридического лица.

3. Государства вообще не существует, следовательно, для каждой исторической эпохи, цивилизации, народа и мировоззрения будут свойственны собственные модели организации отделенной от общества публичной власти, которые и будут достаточно некорректно именоваться государством. Таким образом, термин «государство» является сложным и многозначным, что требует выявления природы феномена, о котором идет речь в каждом конкретном случае. То есть мы можем говорить о государстве вообще, то есть форме публичной власти, вытекающей из определенного социокультурного контекста, мировоззрения и возникающих перед народом вызовов; а также говорить о современном (новоевропейском) государстве, которое возникло одновременно с Реформацией, получило глобальное признание и в настоящее время испытывает серьезный и глубокий кризис.

Следовательно, важно понимать *какое* государство взаимодействует с Церковью, необходимо рассматривать место такого государства в современной ему миро-системе, выявлять природу власти в ней, а также легитимный на конкретное время центр власти. До Реформации различные формы публичной власти были объединены идеей Империи, когда император рассматривался фактическим главой всего христианского мира, а иные государи фактически были его вассалами, управляющими определенными территориями. Поэтому имперская государственность всегда была религиозно мотивирована, ибо претензии императора на всемирную власть и согласие иных лиц с ней могли признаваться законными лишь в рамках религиозной санкции.

Естественно, что формирование национальных государств неразрывно совпало с Реформацией, породившей национализацию церкви, хотя национальность в Церкви проявлялась и иными христианскими конфессиями. Длительное время папами были исключительно итальянцы. Известно греческое доминирование в отдельных патриархатах и т.д. Таким образом, модель взаимодействия государства и Церкви объективно изменяется, и как нам кажется, для каждого нового времени необходим постоянный поиск новой оптимальной модели.

4. Церковь также можно рассматривать в качестве явления культуры, порождающего определенный образ жизни и вытекающие из него феномены. Следовательно, Церковь является фактором, прямо и косвенно воздействующим на культуру народа, что оценивается в дальнейшем с позиции этно- и государствогенеза. Например, ранняя и средневековая Католическая Церковь способствовала формированию культурной латиноязычной среды, что, при игнорировании национальных языков и традиций, разделило Европу на «старую», восходящую к империи Карла Великого, и «новую» (Чехия, Польша и т. д.), вынужденную воспринимать латинскую, а вместе с ней и немецкую культуру. При этом народы, воспринявшие кирилло-мефодиевскую традицию Православия, получили возможность воспринять Христианство в его полноте без особо жесткого национального и этнического

давления. Религиозная культура как определенная «культурная миссия» является важным фактором геополитической борьбы.

Вышеназванное обусловливает возможную конфликтность между Церковью, которая при выполнении своей миссии порождает определенную культуру, и нацией, которая оценивает культурный вклад различных субъектов с позиции своих интересов. Применительно к современности это нуждается в учете Священноначалием национальных особенностей и традиций отдельных народов при сохранении догматического единства Церкви и ее дистанцирования от чрезмерной поддержки государства, на территории которого находится центр конфессии.

5. Государство и Церковь, будучи различными, но неразрывно связанными феноменами, имеют собственные ожидания от действий друг друга. Без сомнения, государство хотело бы религиозной санкции для всех своих действий, а Церковь желала бы использовать публичную власть государства в своих интересах, в том числе по ограничению иных конфессий. Считаем, что такое взаимное «искушение» является весьма опасным, так как на метафизическом уровне это охлаждает веру, превращает ее в определенную формальность. Верующим не нужно самоорганизовываться для реализации своих духовных запросов, ибо все проблемы будут решены при помощи власти. Однако в этом случае следует вновь помнить догматическое учение Христианства о том, что государство является необходимым публичным институтом, однако возникшим применительно к падшему человечеству; что государство может как бороться с грехом, так и насаждать его, что государство не способно исцелить поврежденную человеческую природу, что при Конце Света Антихрист будет земным царем и т. д.

Таким образом, именно Церковь нуждается в определенном дистанцировании от государства, что осложнено сложившейся в Православии традицией повышенного государственного пафоса, готовности принести многочисленные жертвы за свое государство. Без сомнения Церковь нуждается в определенной модели взаимодействия с государством, ибо она выражает свои суждения по ценностно и нравственно окрашенным вопросам.

Одновременно и государство нуждается в сотрудничестве с Церковью, но важным в этом случае является поиск тех динамически и исторически оптимальных границ, в рамках которых названные субъекты будут взаимодействовать.

Вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы:

1. Рациональная и универсальная модель взаимоотношений государства и Церкви мало возможна в силу мировоззренческих и догматических особенностей Христианства, в первую очередь в силу поврежденности человеческой природы, имманентно способствующей негативизации отношений государства и Церкви; что требует учета в обществоведении догматического учения Церкви, в том числе о Божественном Замысле, поврежденности человеческой природы, тяготению человека и порожденных им институтов ко злу и т. д.

2. Взаимоотношение названных феноменов всегда является исторически и догматически обусловленным такими категориями, как сущность конкретной государственности, вытекающей из определенной миро-системы, позиционирование христианской религиозной группы в качестве Церкви.

3. Для каждого исторического этапа будет свойственна своя модель таких взаимоотношений, в которых нужно выделять как идеалистически-иллюзорное, так и сдержанно-пессимистическое направление. Первый случай характеризуется завышенными обязательствами и ожиданиями, в перспективе приводящими либо к попыткам вторжения в компетенцию иного субъекта и навязывания чуждых ему интересов, либо к гонениям на нее с одновременной деградацией духовности, превращением ее в обрядность. Во втором случае государство и Церковь, признавая свою разноприродность, но неразрывную связанность в силу направленности на единого человека, позиционирующего себя и как верующего, и как гражданина, будут осторожно и взвешенно искать модели взаимодействия, решая в специфических формах нравственно духовно окрашенные проблемы.

Р.Г.Пашко
кандидат философских наук, доцент,
заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин
ЧУО «Институт предпринимательской деятельности»

ПАРАДИГМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Проблема толерантности – настоящий вызов в XXI веке. В философии она связана с такими вопросами, как взаимодействие и диалог культур, мультикультурализм и плюрализм, философия диалога, социальная и культурная мобильность, глобализация, идентичность. Среди многочисленных исследователей культурфилософских проблем толерантности – У. Бек, С. Бенхабиб, П. Гилрой, С. Жижек, Ф. Кардини, Г. Кюнг, Т. Модуд, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас и др. Современные отечественные ученые также уделили много внимания этой проблеме, в том числе в контексте взаимодействия культур, межконфессионального и межрелигиозного диалога: А.В. Данилов, В.М. Конан, И.В. Котляров, М.А. Можейко, С.А. Подокшин, А.М. Чумаков, Я.С. Яскевич и др. Однако многие аспекты данной проблемы остаются нераскрытыми.

Понятие «толерантность» изначально служило показателем зрелости общечеловеческой и гражданской позиции, о чем свидетельствует этимология данного слова. Толерантность считают производным от tolerantia, что означает буквально с латинского языка терпение, хотя, наверное, правильнее в прочтении этого слова-понятия исходить из глагола tŏlĕro, āvi, ātum, āre («tolerare»), что в латинско-русском словаре О. Петрученко переводится как «*переносить, выдерживать, терпеть* (например, переносить тягость налогов), утолять»; с отрицанием: non tolero с inf. = не считать себя способным. Толерантность, таким образом, обычно интерпретируется как терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам и рассматривается как признак открытости, уверенности в себе, отсутствие боязни духовной конкуренции.

Второе значении tŏlĕro - «*поддерживать, содержать*». Можно сказать, в каком-то смысле быть толерантным означает быть бережливым. Уметь сохранять, поддержать, быть конструктивным, настроенным на поддержку и сохранение созидаемого, в том числе своей идентичности и идентичности Другого. Изначально в широком смысле слово «толерантность» имело отношение к человеку «экономическому», была характеристикой бережливости, рачительности, способности выдерживать «литургии» (оплачивать натуральные повинности, которые взимались с богатых граждан вместо постоянного подоходного налога). Следовательно, толерантность - платежеспособность гражданина, домоправителя, добросовестно уплачивающего налоги. В «Домострое» Ксенофонта (5 в. д.н.э.) подчеркивается необходимость дара свыше, особой милости богов во всем, особенно в искусстве управления домом и людьми. Это благо, которое даруется богами тому, «кто поистине посвящен в таинства добродетели»[293]. Таким образом, идея толерантности всегда была включена в духовно-культурный контекст эпохи, начиная с античности.

И все же основное содержание толерантности включало в себя проявление терпимости и справедливого отношения к другим людям, например, к иностранцам или ближайшему окружению – домочадцам, слугам, рабам. Хотя в древних обществах доминировало презрительное отношение к рабам и в целом, ко всем, кто занимался трудом (не только физическим, но и интеллектуальным), вместе с тем сохранились образцы свидетельств проявления общечеловеческой гуманности и терпимости. В частности, Сенека в письме к Луцилию писал: «Я с удовольствием узнал, что ты живешь с рабами по-дружески: это прилично твоему уму и образованию. «Они – рабы»: нет, люди… «Они – рабы»: нет, покорные друзья. «Они – рабы»: нет, товарищи по рабству, если подумаешь, что судьба имеет одинаковую власть над теми и другими. Поэтому я смеюсь над

[293] Ксенофонт. Домострой / Ксенофонт // Воспоминания о Сократе. – М.: Издательство “Наука”, 1993. – С. 262.

теми, которые считают унизительным для себя обедать со своим рабом»[294].

Вместе с тем толерантность в античном исполнении имела «рамочный характер», являясь, по сути, абстракцией, или пустым понятием для большинства жителей античных полисов. Христианство, начиная с Миланского эдикта, или эдикта о веротерпимости, закрепило в общественном сознании римских граждан обновленный смысл «толерантности», ставя во главу угла личные внутренние качества человека как проявления его свободной воли; и в качестве совершенной парадигмы смирения и терпения выступала богочеловеческая личность Иисуса Христа.

Стоит отметить, что в 21 веке понятие «толерантность» возвращается в культуру в постлокковском прочтении. Как известно, Локк, оставаясь на позиции аверроистского учения о «двух истинах», все же объединяет христианскую веру и либеральную толерантность в своей протестантской теологической модели («Послание о веротерпимости», 1689). В 17 веке в каком-то смысле это было новаторством и смелым шагом перед лицом растущей критики Церкви и в целом религии в канун века Просвещения. Нельзя не напомнить, что спустя немногим более чем полвека французское просвещение выступило с уничтожающей иронией и обличениями в адрес Церкви, в том числе по вопросу толерантности (см. трактовку терпимости и терпения в «Карманном богословии» Гольбаха). Современные авторы указывают на значение толерантности у Локка как образца светской реплики внутри теологической модели «двух градов», примера христианской секуляризации. Толерантность в трактовке Локка строится на основе общественного договора и принципа предотвращения вреда. Именно последнее имел в виду Й. Берлин, когда противопоставлял моральному релятивизму современности общечеловеческие ценности – терпимость, симпатию, доверие, благодарность. Для современного британского философа

---

[294] Цит. по: Ксенофонт. Домострой / Ксенофонт // Воспоминания о Сократе. – М.: Издательство “Наука”, 1993. – С. 359.

недопустимо, чтобы кто-либо позволил разрушить мир, чтобы облегчить боль в своем мизинце. Следовательно, и толерантность имеет свои границы и, в свою очередь, подчинена высшим нравственным и духовным ценностям добра, справедливости, человеческого достоинства, любви к ближнему, любви к Богу.

Проблема веротерпимости состоит еще и в том, что во многом исторический образ этой идеи связан с европоцентристской парадигмой и системой ценностей, на что справедливо указывают современные авторы. Также нельзя сбрасывать со счетов многочисленные исторические катастрофы, связанные с идеей, или скорее идеологией толерантности. Как любая рациональная идея толерантность подвергается заслуженной критике, как со стороны современной философии, так и со стороны христианских церквей (например, в выступлениях патриарха Московского и всея Руси Кирилла, а также папы Римского Бенедикта XVI говорится о необходимости уточнения, обновления и в определенной мере – преодоления толерантности, вернее, той исторической формы, в которой она существует сегодня для массового сознания). Главное, чтобы идея толерантности не служила строительству антидома и антикультуры, где все будут толерантны друг с другом, «стиснув зубы», молча, доведя себя до «пограничного» состояния, далекого от терпения и смирения (ср. выражение «терпеть ненавижу»).

Современная отечественная исследовательница М.В. Разладова обращает внимание на толкование языковых единиц, служащих для обозначения понятия «толерантность» («цярплівасць»), а также важную смысловую нагрузку в белорусской культуре и языке этого понятия. Анализ художественной литературы подтверждает, что терпение – неотъемлемое качество белорусов, одна из специфических черт национального характера. Об этом свидетельствует обширный синонимический ряд слов с доминантой *цярпець*, употребленных в художественных произведениях белорусских

писателей: *цярпець – пакутаваць – трываць – зносіць – пераносіць – зазнаваць – вытрымліваць – трымацца*[295].

М.В. Разладова справедливо указывает на то, что терпению и терпеливости посвящено немало пословиц и поговорок. Утверждается, что терпеливый, т.е. тот, кто умеет сохранять выдержку и самообладание даже в самой критической ситуации, обязательно будет оправдан, спасен (например, при несправедливом обвинении), его ждет счастье в жизни: *Цярпі, казак, атаманам будзеш; Цярпі, Грышка, карчма блізка; Цярпі, Зося, так прыйшлося*; *Цярпі, Грышка, спасён будзіш; Цярпі, Грышка, спасенне блізка; Цярпі гора, будзе і мёд; Без цярпення няма збавення*[296].

М.В. Разладова раскрывает специфическую особенность толерантности через призму анализа наиболее употребительного синонима глагола *цярпець* – лексему *трываць*. Она подчеркивает, что один из дериватов глагола *трываць* существительное *трыванне* обозначает не только абстрактное понятие (действие от глагола *трываць*), но и является грамматическим термином, обозначает категорию вида, что отличает данное существительное от аналогов в других славянских языках (*закончанае трыванне – незакончанае трыванне*, ср. русск. *совершенный вид – несовершенный вид,* укр. *доконаний вид– недоконаний вид,* польск. *aspekt dokonany – aspekt niedokonany).* Мотивировка названия данного термина, а также другого деривата от глагола *трываць* – существительного *трываласць* ‘прочность’ (ср., например, педагогический термин *трываласць ведаў* ‘прочность знаний’) – может быть связана с

---

[295] См.: Разладова, М.В. Парадигма толерантности в духовно-культурном развитии Беларуси / М.В. Разладова, Р.Г. Пашко, // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность. Сборник докладов Международной научно-практической конференции – Казань: КГАСУ, 2013. – С. 215-218.

[296] Разладова, М.В. Парадигма толерантности в духовно-культурном развитии Беларуси / М.В. Разладова, Р.Г. Пашко, // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность. Сборник докладов Международной научно-практической конференции – Казань: КГАСУ, 2013. – С. 217.

укрепившейся в характере белорусов внутренней потребностью выполнять какую-либо работу качественно, доводить ее до конца (ср. фонетический термин *тривалість голосного* ‘долгота гласного, бел. *даўжыня галоснага*’ в украинском языке, укр. *триває концерт, акція,* польск. *trwa koncert, akcja* 'продолжается концерт, акція, бел. *працягваецца канцэрт, акцыя*’)[297].

Таким образом, изменения, затронувшие все стороны духовно-культурной и общественной жизни белорусского народа после обретения Республикой Беларусь независимости, диктуют необходимость дальнейшего исследования проблемы толерантности в различных аспектах гуманитарного знания, в частности, философском, культурологическом и лингвистическом осмыслении.

В заключение можно отметить, что, принимая критику в адрес толерантности, в ответ на призыв к диалогу или коммуникативному действию, возникает обновленная идея сосуществования, примирения и духовно-культурного взаимодействия в современных условиях культурного и религиозного многообразия[298]. Это и есть, возможно, ключ к загадке толерантности в ее современной трактовке, как «гармонии в многообразии»[299].

---

[297] Разладова, М.В. Парадигма толерантности в духовно-культурном развитии Беларуси / М.В. Разладова, Р.Г. Пашко, // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность. Сборник докладов Международной научно-практической конференции – Казань: КГАСУ, 2013. – С. 215-218.

[298] См.: Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет. – Киев: Дух і літера, 2002. – 211 с.

[299] Декларация принципов терпимости. Утверждена резолюцией 561 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 нояб. 1995 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http:// www/tolerance.ru/declar.

Иерей Святослав Рогальский
кандидат богословия, доцент, ученый секретарь Совета Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

СВИДЕТЕЛЬСТВО ЦЕРКВИ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ НОВОГО ЗАВЕТА: ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ КНИГИ АПОКАЛИПСИСА

В нынешнем году исполняется 1700 лет со времени принятия решения, определившего судьбу христианства на многие столетия вперед, вплоть до наших дней – издания в 313 году императорами Константином и Лицинием знаменитого Миланского эдикта, предоставлявшего христианам свободу вероисповедания. Анализируя историю Церкви, можно сказать, что Миланский эдикт не был единоличным актом императорской власти – это скорее было констатацией и подтверждением того, что превозмогла и чего достигла Святая Церковь к IV веку, пережив не одно столетие испытаний и гонений. И поэтому императорское решение было результатом свидетельства христианской Церкви в тогдашней ойкумене.

Термин *свидетельство* в его греческом варианте *(ἡ μαρτυρία)* является синонимом также термина *мученичество*, и это отнюдь не случайно, поскольку свидетельство Древней Церкви и было, по сути, свидетельством *до конца,* то есть вплоть до мученичества за верность Христу. История Святой Церкви, начиная с книги Деяний святых апостолов и далее, на протяжении первых трех столетий, дает нам обширное описание того, что претерпевали за Христа верные Ему.

Традиционно книгу Откровения святого Иоанна Богослова не относят к историческим книгам Священного Писания Нового Завета. Являясь по преимуществу апокалиптическим пророчеством она, тем не менее, содержит в себе достаточное количество свидетельств о Церкви, касающихся как ее исторического прошлого и настоящего, так и будущего, и выраженных особым символическим языком книги.

В данной публикации мы остановимся на следующих наиболее важных, с точки зрения содержания книги

Откровения, экклезиологических разделах: это послания семи малоазийским церквам (главы 2-3), повествование о двух свидетелях (11:3-10), образ Церкви в 20-й главе книги и образ Церкви как Невесты Агнца в главах 21-22.

1. Послания семи малоазийским церквам (главы 2-3)

Семь посланий малоазийским церквам (в Ефес, Смирну, Пергам, Фиатиру, Сардис, Филадельфию, и Лаодикию) структурно находятся в вводной части книги Апокалипсис (во 2-3 главах), и уже с первых ее страниц говорят об экклезиологической направленности книги – ее обращении в первую очередь, к членам Церкви Христовой. Это свидетельствует о том, что ко времени написания книги (90-е годы I столетия) Церковь уже явственно свидетельствовала о себе и нуждалась в постоянном апостольском наставлении.

По мнению одного из выдающихся отечественных экзегетов Священного Писания Нового Завета, профессора Н. Н. Глубоковского, первоначально послания семи малоазийским церквам могли представлять собой отдельные частные послания, направленные апостолом Иоанном Богословом по необходимости или просьбе христиан Эфеса, Пергама, Смирны и других городов. Однако несколько позже, рукой самого апостола они были включены в литературную композицию книги Откровения с целью обозначить и подчеркнуть основные достоинства и недостатки в церковной жизни на конкретных примерах[300].

Доказательством такого продуманного литературного включения посланий в текст книги является их четкая структура и содержание. Все семь пророчеств имеют одинаковую пятичастную структуру, которая включает в себя следующие ключевые обороты: 1. Повеление написать: *Ангелу… Церкви напиши…* 2. Обращение и характеристику Говорящего: *Так говорит…* 3. Само пророчество, предваряемое оборотом: *Знаю дела твои …* 4. Призыв ко вниманию: *Имеющий ухо да*

---

[300] Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе святого Иоанна Богослова. - Jordanville, 1966, - С.44.

слышит, что Дух говорит церквам! и 5. Обещание побеждающему: *Побеждающему дам….*[301]

В книге Откровения помещены только послания к семи церквам, хотя в Малой Азии существовали в то время и другие христианские общины. Современный исследователь Нового Завета Уильям Баркли приводит данные о других церквах: *Была церковь в Колоссах (Кол. 1:2); в Иераполе (Кол. 4:13); в Троаде (2 Кор. 2:12; Деян. 20:5); в Милите (Деян. 20:17); и в Магнезии и Траллесе, как видно из посланий Игнатия, епископа Антиохийского*.[302]

Чем же был обусловлен выбор именно тех церквей, которые описаны в Апокалипсисе? Возможно тем, что они были особо близки апостолу Иоанну и на их конкретном примере автор стремился показать Церкви, чего ей следует держаться, а чего избегать и остерегаться. Кроме того, их географическое расположение вдоль окружной дороги, начинавшейся и оканчивающейся в Эфесе, давало возможность распространения этих посланий и обмена ими среди других христианских общин.

Число семь, столь характерное для книги Откровения и апокалиптической литературы, указывает нам на священную полноту – полноту вселенской Церкви во все времена ее существования: *написанное одной конкретной церкви относится ко всем,* – пишет в своем *Изложении Откровения* англосаксонский богослов и историк VIII века Беда Достопочтенный – *не только церковь Эфесская, если не покается, будет сдвинута со своего места, и не только в Пергаме находится престол сатаны, а повсюду. Так и прочие частности относятся ко всем церквам.*[303]

---

[301] Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Апокалипсис. Беседы на радио «Град Петров» /. Машинопись. СПб, 2008.- С. 4.

[302] Баркли У. Толкование Откровения Иоанна. Scottdale, USA: «ВСБ», 1987. С. 31.

[303] Беда Достопочтенный. *Изложение Откровения*. Cl. 1363, 1.2.137.21. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С.

Весьма интересную интерпретацию семи посланий малоазийским церквам предлагает нам автор первого систематического комментария на книгу Откровения священномученик Викторин, епископ Петавии (Панонии, совр. Словения), который мученически скончался в 303-304 году в правление императора Диоклетиана.

В своем комментарии, составленном около 258-260 гг., свщмч. Викторин толкует семь посланий как обращение к семи типам христиан и указание на них: *первое обращение* (к Эфесской церкви) пишет он, – *говорит о похвале избранным людям, чтобы от них не отнимались причитающиеся им блага* (чтобы не был сдвинут *светильник твой с места его* (5); *второе* (к Смирнской церкви) – *говорит о терпении тех, кто должен быть верным до конца, и кто будет верен, не потерпит вреда от второй смерти* (11); *третья группа* (Пергамская церковь) – *показывает, что есть мужи сильные в вере и не страшащиеся гонений; четвертая* (Фиатирская церковь) – *означает достоинство верующих, работающих ежедневно и совершающих большие дела.* [304]

Пятая группа, разряд или образ (Сардийская церковь) – *свидетельствует о равнодушных людях, поступающих иначе, чем следует поступать в этом мире и являющимися христианами лишь по имени….Ведь недостаточно дереву,* - пишет свщмч. Викторин Петавийский – *жить, цвести и не приносить плодов – так же и недостаточно называться христианином и признавать себя им, но не совершать дел христианина.* Образ жизни Филадельфийских христиан (шестое послание) связан с наилучшим образом жизни: *здесь показывается обычай святых,…которые смиренны в этом*

Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – С. 24.

[304] Викторин Петавийский. *Комментарий на Откровение*. CSEL 49: 32-44. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – с. 22-56.

мире, неизменно придерживаются веры и не отвращаются от нее, устрашенные какой-либо опасностью. Лаодикийские христиане, к которым отнесен упрек в теплохладности, являют собой, по мнению Викторина, *класс людей состоятельных, обладающих положением, но верующих как люди состоятельные, которые толкуют Писание в опочивальнях, а вне дома никто не знает, являются ли они таковыми…они хвастаются, утверждая, что знают все; отличаются самоуверенностью.. но пусты в делах. И потому Он говорит им, что они не холодны и не горячи, то есть они не неверующие, ни верующие.*[305]

Мы видим, что каждое из семи посланий уникально, оно является ярким свидетельством многогранной жизни Церкви Христовой в апостольский век. Обличительная, увещевательная и поощрительная части посланий описывают конкретную ситуацию в конкретной церкви, которая, тем не менее, весьма актуальна и для любой церковной общины, в любое время ее существования. Сущность каждого послания можно выразить следующим образом: если христиане преодолеют свои внутренние искушения и пороки, они смогут противостоять и внешним угрозам, которые были весьма близки христианам первых веков, но которые не исключаются и для последующих поколений.

2. Притча о двух свидетелях (глава 11, стихи 3-10)

Следующим экклезиологически важным местом в Книге Апокалипсис является начало 11-й главы, с 3-го по 10-й стих, где повествуется о деяниях двух свидетелей. Данный отрывок имеет также центральное значение и в общей структуре книги, поскольку рассказ о двух свидетелях открывает эсхатологический ряд видений и образов, говорящих о последней, решающей битве с силами зла и конечном торжестве Агнца.

Рассказ-притча о двух свидетелях является началом содержания той книги, запечатанной семью печатями, которая появляется в пятой главе в деснице Сидящего. Только Агнец

---

[305] Там же.

является Достойным снять эти печати, и, по их снятии, в 10-й главе книга передается Иоанну, он съедает ее, то есть усваивает ее содержание и начинает *пророчествовать о народах и племенах и языках и царях многих* (10:11).

В истории толкования книги Апокалипсис предпринимались неоднократные попытки персонифицировать двух свидетелей. Традиционно их отождествляли с пророками Енохом и Илией, не вкусившими земной смерти (свщмч. Ипполит Римский, Экумений), а также с пророком Иеремией, *о смерти которого,* - как пишет свщмч. Викторин Петавийский, - *ничего не известно*[306]. Согласно этим толкованиям, пророки должны вернуться на землю для проповеди в последние времена перед приходом Антихриста.

Однако более тщательный экзегетический анализ отрывка указывает нам на аллегорическое значение образа двух свидетелей. Образ двух свидетелей, - *двух маслин и двух светильников пред Богом земли* (11:4) *можно отнести,* - говорит в своем *Комментарии на Откровение,* написанном около 540 г. епископ Примасий Гадруметский – *к Церкви, которая укреплена, освещенная светом двух Заветов* и вооружена свидетельством проповеди и пророчества[307].

Помимо значения двух свидетелей как единства двух заветов и двух основных проявлений Церкви – в проповеди и пророчестве, само число 2 в библейских текстах является символом истинности свидетельства, поскольку *при устах двух или трех свидетелей будет твердо всякое слово* (2 Кор. 13:1).

Повествование-притча о двух свидетелях является символическим описанием свидетельства Церкви во все времена ее существования – в единстве Ветхого и Нового Заветов, в постоянном противостоянии членов Церкви силам зла, которые

---

[306] Там же, - с. 171.

[307] Примасий. *Комментарий на Откровение*. Cl. 0873, 3. 11. 29, 50. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – с. 172-173.

в последние времена будут воплощены в звере, выходящем из бездны (11:7). Показательно, что в своем свидетельстве Церковь переживает земную жизнь своего Господа, а именно, после пророчества и проповеди двух свидетелей следуют их мученичество, смерть и воскресение, как новая жизнь со Христом.

Исключительно важным в этом отрывке является и то, что осуществление Божественного промысла о последних судьбах мира неразрывно связано с миссией Церкви в этом мире и эсхатон, то есть конец времен, наступает тогда, когда свидетельство Церкви на земле является окончательно исполненным.

3. Образ Церкви в 20-й главе

Двадцатая глава книги Апокалипсис является в Новом Завете одним из самых проблемных участков для толкования. Нельзя не сказать, что именно содержание 20-й главы с самого начала стало причиной появления идей *хилиазма* – представлений о тысячелетнем царствовании верных христиан вместе со своим Господом на земле перед началом эсхатона, которому будет предшествовать окончательная схватка с диаволом.

Тысячелетнее царствование со Христом проявлялось в раннехристианских толкованиях (св. Иустина Мученика (+165), свщмчч. Иринея Лионского (+202) и Ипполита Римского (+235)) с различной степенью интенсивности и базировалось в основном на представлениях о скором Втором пришествии Господа, которые, в свою очередь, восходили еще ко временам свв. апостолов.

Следует отметить, что антихилиастическая полемика, которая в середине III века была представлена, в частности, Дионисием Александрийским (+265), была одной из причин сомнений в отношении авторства и каноничности книги Откровения на христианском Востоке вплоть до VII века (692 г.)

В структуре Апокалипсиса двадцатая глава занимает особое место. При более тщательном ее прочтении мы видим, что после подробного рассказа с 12-й по 19-ю главу о последних временах, победе над Антихристом и его царством, о

помещении Антихриста и Лжепророка *в озеро огненное, горящее серою* (19:21) и Торжестве Мессии Христа, в двадцатой главе мы встречаем как бы еще одно повествование о победе над диаволом и заключении его в бездну на тысячу лет (20:2-3), о его освобождении, последнем наступлении на христиан и окончательном суде. Становится очевидным, что двадцатая глава повествует о чем-то особенном, что не является непосредственным продолжением контекста предыдущих глав.

Как отмечает Вильям Вайнрих, начиная с блаженного Августина Иппонского (+430) в истории толкования 20-й главы Откровения появляется убедительное и проработанное понимание ее содержания как символического описания времени бытия земной Церкви - от Воскресения Христова до Его Второго пришествия. В своем труде *О Граде Божием* блаженный Августин отмечает, что тысячелетие символизирует все годы, в продолжение которых Церковь постоянно осаждаема диаволом – *изнутри через ереси и лицемерия, снаружи – через гонения от внешних.* Бездна, в которой находится закованный в цепи сатана – это *сердца грешников, которые восстают против Бога и Церкви.* В контексте этого *первое воскресение,* упоминаемое в 20:5 – это *обретение жизни душой во время крещения,* а *второе воскресение* в 20:13 - это *обретение жизни плотью в окончательном и общем воскресении*[308].

Следует отметить, что со времени блаженного Августина, то есть с V века, такое, экклезиологическое толкование образов 20-й главы становится традиционным, особенно в западной экзегетике, и на этом примере мы видим очередное свидетельство о Церкви посредством текста книги Откровения.

---

[308] Вайнрих В. Введение к комментариям на Книгу Откровения Иоанна Богослова. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – с. 19-20.

4. Церковь – «Невеста Агнца» (главы 21-22)

Если двадцатая глава книги Апокалипсис свидетельствовала нам о *Церкви превозмогающей*, или *воинствующей (ecclesia militants)* против диавола, то образы последних глав книги, 21-й и 22-й, открывают перед нами свидетельство *Церкви торжествующей (ecclesia triumphans).*

Начиная с 9-го стиха 21-й главы в книге Откровения содержится описание *великого города, святого Иерусалима, невесты Агнца* (9-10) за которыми следует описание устройства этого города, который как *чистое золото, подобен чистому стеклу* и украшен *всякими драгоценными камнями* (18-19). Многие из ранних толкователей Апокалипсиса (свщмч. Викторин Петавийский, Цезарий Арльский, Беда Достопочтенный – на Западе и свт. Андрей Кесарийский и Экумений на Востоке) трактуют Небесный Иерусалим и невесту Агнца как символы Церкви. *Посредством образа… небесного Иерусалима…* (*автор - Иоанн Богослов* – прим. С. Р.)*…показывает блаженство святых и будущую их жизнь в Боге и с Богом… он описывает ее вещественно и благолепно, возводя наш ум к духовной славе и сиянию* – пишет в своем *Комментарии на Откровение* греческий автор VI века Экумений[309].

Небесный город освящен присутствием славы Божией, *храма же* – пишет ап. Иоанн - *я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец* (21:22). Как отмечает современник Экумения Апрингий, епископ Бежский (Испания), *Бог не вместим никаким храмом, кроме Церкви, и будет зрим в Его Царстве лицом к лицу* (394)[310]. Сущность прославленной

---

[309] Экумений. *Комментарий на Откровение.* TLG 2866.001, 236.18-237.16. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – С.325.

[310] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха.

Церкви, по свидетельству толкователей епископов Примасия Гадруметского и Цезария Арльского – *это постоянное бытие в Боге, знание и любовь к Нему* (394)[311].

Небесной Церкви в Апокалипсисе усваиваются все атрибуты рая, но не того, который был утрачен Адамом, а того, который был обретен для человека Христом. И если в 20-й главе мы видели Церковь Христову как *небо на земле*, то в здесь мы видим Церковь Христову, невесту Агнца, как *небо на небе,* как *небеса небес.*

* * *

Как мы могли убедиться, Книга Откровения святого Иоанна Богослова передает нам на своих страницах развернутое свидетельство Церкви – мы рассмотрели из них лишь наиболее яркие из них. Послания семи малоазийским церквам – с одной стороны обращены к современной апостолу ситуации в общинах, и в то же время являются четким и вечным ориентиром в церковной жизни для любой эпохи. Повествование о двух свидетелях представляет собой образ свидетельства Церкви в мире и миру. Главы, завершающие книгу, с 20-й по 22-ю дают нам два примера – Церкви, свидетельствующей и противостоящей силам зла во времени, и Церкви, вечно торжествующей в Царстве Небесном.

В заключительных стихах книги Апокалипсис содержится призыв Царства Небесного: *И Дух и Невеста говорят: прииди!* (22:17). *Невеста* – говорит свт. Андрей Кесарийский, – *то есть Церковь, и в ней обитающий Дух…призывают пришествие единородного Сына Божьего. И всякий, верующий, слыша,…молится Богу и Отцу: да приидет Царствие Твое [Мф. 6:10]*[312]. *Глава и тело Церкви,* – заключает Беда

Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – С.324.

[311] Там же.

[312] Андрей Кесарийский. *Комментарий на Откровение.* MTS 1, Sup 1:261. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред.

Достопочтенный, – *призывают к вере каждый из ее членов…»*, потому что *всякий, кто принял внутрь души свет веры и любви, зовет к нему и других*[313].

С.Г.Карасева
кандидат философских наук, доцент
Белорусского государственного университета

С.И.Шатравский
кандидат богословия,
доцент ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В БЕЛАРУСИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ

1990-е годы были ознаменованы в Беларуси, как и в других постсоветских странах, стремительным ростом религиозности населения. В 2000-е годы этот рост очевидно замедлился и до настоящего времени сохраняется в установившихся границах. Стабилизация религиозности говорит не только о насыщении и, как следствие, угасании интереса людей к религии, но и об изменении отношения населения к ней. Религиозность перестала расти экстенсивно, количественно, но она, несомненно, перешла в фазу более или менее интенсивных качественных изменений. Исследование ее качественной, содержательной динамики

Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – С.440.

[313] Беда Достопочтенный. *Изложение Откровения*. Cl. 1363, 3.22.206.23. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I Пер. с англ., греч., лат., сир. яз. Под ред. Вильяма С. Вайнриха. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. Тверь: «Герменевтика», 2009. – С. 440.

является сегодня одной из важнейших задач теологов и религиоведов[314].

В Беларуси исследования религиозной ситуации проводились более или менее регулярно начиная с конца 1980-х. Было сделано не менее десятка масштабных измерений с количеством респондентов от 1000 до 1500 человек, из них по сопоставимым методикам (в рамках программы европейского изучения ценностей) – исследования 1990, 1996, 2000 и 2008 годов. Данные этих исследований (тех из них, которые были опубликованы) можно свести в таблицу[315].

В таблице не указано число респондентов, не ответивших на вопрос, поэтому сумма по столбцу может быть меньше 100%.

По одному из указанных в таблице параметров (в левой колонке: конфессиональная самоидентификация верующих) опубликованы данные также за 2008 г. С их учетом можно дать предельно обобщенную сводку, а именно: по состоянию на 2008 г. доля религиозных людей (точнее, декларирующих себя религиозными) по отношению к общей численности населения

---

[314] См.: *Карасева С.Г.*, *Шкурова Е.В.* Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация // Социология. – 2011. – № 3. – С. 123-133.*Бреская О.* Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77-78; *Лебедев С.Д.* Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2006. – № 3. – С. 153-168; *Синелина Ю.Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории. – М.: ИСПИ РАН, 2009. – 120 с. – Глава 2. Подходы к изучению религиозности населения в социологии религии.

[315] См.: *Новикова Л. Г.* «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность // Социология: Научно-теоретический журнал. — Минск, 1999. — № 2. — С. 29-36; *Новикова Л.Г.* Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). — Минск: БТН-информ, 2001. — 132 с.; *Пирожник И. И., Новикова Л. Г., Озем Г. З., Морозова С. А.* Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? // Социология: Научно-теоретический журнал. — Минск, 2006 — № 4. — С. 46-55; и др.

Беларуси составляла 60%, из них соотносили себя с православием 86%, с католичеством – 12%, с другими конфессиями или религиями – 2%[316].

Мировоззренческие позиции респондентов (отношение к религии) / Конфессиональная принадлежность респондентов	Верующие				Квазиверующие		Колеблющиеся		Неверующие	
	1998	2000	2006	2008	1998	2006	1998	2006	1998	2006
Православные	77,4	83,4	81,7	86,0	58,3	74,3	61,8	72,7	14,9	28,3
Католики	14,8	12,2	11,9	12,0	6,0	8,1	7,8	7,5	0,7	0,5
Христиане в целом	2,5	---	1,5	---	11,9	4,1	9,0	1,9	5,2	2,2
Другие конфессии	1,6	4,4	2,4	2,0	1,5	4,0	0,6	1,5	0,8	-
Вне конфессий	3,7	---	2,5	---	22,6	9,5	20,8	16,4	78,4	69,0

Приведенные цифры отражают количественную сторону религиозности в Беларуси, причем квалифицируют ее на основе достаточно узкой, христианоцентричной концепцией религии. Между тем, религиозная ситуация в Беларуси (как и в других постсоветских странах) характеризуется поликонфессиональностью, которую не следует игнорировать даже с учетом значительного численного перевеса православия. Другие религии и конфессии, как традиционные, так и не традиционные, составляют хоть и малочисленную, но все же

[316] Опубликованы данные по численности и конфессиональной принадлежности религиозного населения также и за 2011 г. – см.: Республика Беларусь в зеркале социологии. Сборник материалов социологических исследований за 2011 год / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск: «Бизнесофсет», 2012. – 106 с. Представленные цифры таковы: 93,5% населения Беларуси относят себя к различным конфессиям (внимание: эта позиция отличается от ранее принятой, спрашивавшей респондента о признании себя религиозным), из них: 81% – к православию, 10,5% – к католичеству, 2% – к другим (1% – к иудаизму, по 0,5% – к протестантизму и исламу). Однако в цитируемой публикации не указаны модель исследования и способ сбора данных, а также объем выборки. Поэтому не представляется возможным сопоставить приведенные цифры с другими.

устойчивую альтернативу религиозного самоопределения белорусского (и вообще постсоветского) населения. Кроме того, необходимо понимание в социальном масштабе мотивов и содержания религиозного выбора людей, его конфессионального характера и его влияния на состояние общества.

Чтобы организовать всесторонние и регулярные исследования религиозности и религиозной ситуации в Беларуси, необходимо либо наличие в стране хотя бы двух-трех постоянно действующих научно-исследовательских центров религиоведческого профиля, результаты деятельности которых можно было бы периодически сопоставлять и анализировать, – либо разработка комплексной исследовательской программы, которая позволила бы осуществить в один прием масштабный проект по изучению религиозной ситуации в стране и впоследствии интегрировать в полученную с его помощью общую картину разные отстоящие по времени и методам частные исследования.

В качестве такой модели предлагается подход, разработанный Центром религиоведческих исследований (ЦРИ) факультета философии и социальных наук (ФФСН) Белорусского государственного университета (ЦРИ ФФСН БГУ). Суть подхода состоит в измерении религиозности населения Беларуси на основе кроссконфессионального (расширенного) определения религии, трактуемой как многомерный феномен.

Основой для разработки программы выступают классические концепции и методы зарубежных и отечественных исследователей, в частности:

1) метод Г.Олпорта по изучению религиозных ориентаций, основанный на дихотомии позиций внутренней, зрелой (жертвенной) и внешней, незрелой (утилитарной) религиозности[317];

---

[317] См.: *Allport G.* The individual and his religion: A psychological interpretation. – N.-Y., 1960. – 147 p.; *Оллпорт Г.* Личность в психологии. – М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1998. – С. 151-216 и др.

2) многомерные (в т.ч. кросскультурные) шкалы религиозности Г.Ленски, Ч.Глока–Р.Старка, Д.Фолкнера–Г.ДеЙонга–Г.Варланда и др.[318];

3) подход советских ученых Д.Угриновича, И.Яблокова[319] и др. к изучению религиозности как отражения состояния сознания верующих;

4) адаптированные к изучению религиозности постсоветских обществ Д.Фурманом[320] (в России) и Л.Новиковой[321] (в Беларуси) модели всемирного изучения ценностей;

5) многомерная и динамичная шкала православной религиозности (или воцерковленности, В-индекс), разработанная российской исследовательницей В.Чесноковой[322].

Комплексное перспективное исследование религиозности в Беларуси целесообразно начать с выявления не численности и конфессионального распределения религиозного населения (эти данные, как показано, уже имеются), но с изучения *степеней вовлеченности людей в религию*, – *независимо от их конфессиональной принадлежности*. Это позволит узнать, какую роль играет религия в личной и общественной жизни современных белорусов, в какой мере они руководствуются смыслами и жизненными предписаниями тех религий или

---

[318] См.: *Glock C.Y.*, *Stark R*. Religion and Society in Tension. – Chicago; NY; SF; London: Rand Mc.Nally & Company, 1965. – Pp. 1-66; *Hill P.C.*, *Hood R.W., Jr*. Measures of Religiosity. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999. – 531 p.

[319] См.: *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. – М.: Мысль, 1984. – С. 143-144.; *Яблоков И.Н.* Религиоведение. – М.: Книжный дом–Университет, 2001. – С. 296-303.

[320] См.: *Фурман Д.Е.*, *Каариайнен К.* Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. – СПб.: Летний сад, 2000. – 248 с.

[321] *Новикова Л.Г.* Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). – Минск: БТН-информ, 2001. – 132 с.

[322] *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 297 с.

конфессий, которые они выбирают. Для решения этой задачи необходимо найти набор универсальных характеристик религиозности, присущих всем конфессиям, что-то вроде комплексного минимума религии. Это возможно на основе многомерной трактовки религиозности.

Под *религиозностью* предлагается понимать *вовлеченность* (индивида, группы, общества) в религию, оформленную (в той или иной степени выраженности) в *религиозную систему* и существующую в виде религиозной *традиции* или религиозного *движения*.

Исходным для этого определения служит понятие *религии*, которое, в свою очередь, будет определяться через понятие *трансцендентное*[323]. Для кроссконфессионального исследования необходима как можно более широкая трактовка обоих понятий.

Пусть под *религией* понимается *сфера жизни общества* (*индивида*), *представляющая собой институционально оформленную символическую систему убеждений и практик*, *сфокусированных на смыслах предельного* (а именно – *трансцендентного*) *содержания*, которые имеют статус *священных* (*святых*). Такое определение позволяет включить в религию не только *монотеистические*, но и *другие теистические* (*пантеистические*, *политеистические*), а также *нетеистические* (*аниматические*, *анимистические*) системы. Некоторые из них продолжают функционировать в современной культуре в виде влиятельных традиций (христианство, ислам, индуизм). Некоторые существуют в виде элементов старых систем и иногда синтезируются друг с другом или с элементами других мировоззрений (религиозных и нерелигиозных) в различные модели новой или неконфессиональной религиозности.

---

[323] Современная западная социальная наука выделяет два типа «предельных мировоззренческих перспектив» – *гуманистическую*, которая признает предельной реальностью и ценностью материальный мир, и *религиозную*, которая признает таковой действительность *трансцендентного*. – См.: *Glock C.Y.*, *Stark R.* Op.cit. – Pp. 5, 6, 10-12.

Понятие *трансцендентное* обозначает реальность, превосходящую пространственно-временные и причинно-следственные границы существующего. Убежденность индивида в этой реальности автоматически задает *трансцендентный смысл* его существованию, т.е. программирует все его решения и действия в такой жизненной перспективе, которая стремится превзойти границы реальности наличной.

Широкая трактовка понятия *трасцендентное* 1) основывается на экспликации такой характеристики трансцендентных объектов разных религий, как *самодостаточность* и 2) абстрагируется от конкретных форм и образов, в которых присутствие или действие трансцендентного фиксируется в разных культурах. Таким образом, при расширенной трактовке трансцендентного различаются: 1) его *природа* (*субстанция*), т.е. *исток*, *основание* самодействующих вездесущих сил (*тапа* и т.п.), духов, демонов, божеств, космических принципов, богов и т.д., и 2) его *иерофании* (проявления) и *персонификации* (агенты), т.е сами вышеуказанные сущности. Природа (субстанция) – внеположна структуре наличной реальности – *трансцендентна*, а проявления, персонификации этой природы и их воздействия на человека – *имманентны* миру.

Таким образом, предлагаемый подход в философском и религиоведческом плане опирается на широкое понимание религии – как предельной мировоззренческой перспективы, апеллирующей к трансцендентному, – и соответственно, на широкую трактовку трансцендентного – как самодостаточной и самодействующей реальности.

В социологическом плане религия понимается как сложное явление, которое можно представить в виде единства ее необходимых и не сводимых друг к другу аспектов, или *измерений*, а именно: *религиозных представлений* (выражающих трансцендентную идею религии), *религиозной деятельности* (реализующей принципы и приемы осуществления идеи), *религиозных институтов* (организующих последователей идеи

в сообщество)[324]. Это сложное единство функционирует как *система* по сохранению и воссозданию религиозного смысла, источником которого является *религиозный опыт* (который, т.о., выступает основанием *религии* как *системы*).

Религиозный опыт может трактоваться двояко:

1) в *узком* смысле[325] – как состояние, в котором человек обнаруживает себя пребывающим в непосредственной связанности с трансцендентной реальностью (когда трансцендентное миру живое начало становится имманентным личному опыту); это состояние имеет переворотное значение для человека, преображает его в существо, кардинально мотивированное трансцендентными целями;

2) в *широком* смысле[326] – как всякий акт участия человека в жизни религиозной традиции (движения), независимо от характера его принадлежности к религии.

В том и другом случае религиозный опыт есть *идеальное состояние* для данной религии, в первом случае – *испытанное* носителем (носителями) традиции во всей его полноте, во втором – *искомое*.

Итак, основные (неотъемлемые и не сводимые друг к другу) аспекты религии – представления, деятельность, институты – в совокупности образуют *религиозную систему*. Каждый из этих аспектов, в свою очередь, раскрывается в иерархии компонентов.

Система религиозных представлений – это комплекс символически оформленных истин предельного содержания, включающий 1) неопровержимые утверждения о природе трансцендентной реальности, из которых выводится 2) религиозная трактовка мира и человека в плане их

---

[324] Подобное структурирование религиозных систем было предложено, в частности, Э.Дюркгеймом (1858-1917), Й.Вахом (1989-1955).

[325] Восходит в феноменологии религии к идеям Н.Зедерблома, Р.Отто, Й.Ваха, Ф.Хайлера и др., в психологии религии – к идеям У.Джемса, в антропологии – к идеям П.Радина, в религиозной философии – С.Радхакришнана и др.

[326] Выработан в социологии и антропологии религии.

происхождения, существования и судеб, а также 3) система предписаний благочестия для человека.

Система религиозной деятельности – это система принципов и форм, организующих образ жизни последователей данной религии в соответствии с ее трансцендентными целями. Она подразделяется на ритуальные (культовые) практики, формы повседневного и праздничного благочестия, миссионерскую и/или социально-культурную деятельность.

Система религиозных институтов – структура и принципы организации религиозного сообщества.

Указанные компоненты религиозной системы присутствуют в любой религии, но в разной степени развернутости. В период возникновения и становления религия является скорее аморфным образованием – *движением*, чем сложившейся системой, а с течением времени она фиксируется в своей структуре и становится *традицией*.

Принадлежность человека (группы, общества) к какой-либо религии – традиции или движению – проявляется в его *религиозности*, под которой понимается *вовлеченность в религиозную систему* или *религиозное движение*.

С учетом описанных аспектов религиозной системы, религиозность выступает как *интегральная величина*, которая складывается из *сочетания степеней вовлеченности* последователя в *каждое* измерение религии.

Во внутреннем плане человека состояние вовлеченности в религию переживается как *приверженность* ей, что означает готовность следовать ее трансцендентной идее, реализовать трансцендентный смысл. Следование смыслу основано на его принятии в качестве безусловной, исчерпывающей и при этом самоочевидной истины (вне зависимости от фактических или логических доказательств) непосредственно в структуру личности в качестве основного мотива (принципа) жизненного поведения. Такой способ принятия истины называют *верой*.

Таким образом, построение типологии религиозности учитывает сложную структуру религии, когда *тип религиозности* определяется как *сочетание степеней приверженности* последователя *универсальным измерениям религии* (которые фиксируются эмпирически):

1) определенной религиозной идее и выражающей ее системе представлений; здесь приверженность реализуется через религиозную веру;

2) определенной, основанной на данной системе представлений, системе религиозной деятельности; здесь приверженность проявляется в исполнении ритуалов, соблюдении норм и форм благочестия, праздничных дней (и периодов), а также через участие в (миссионерской и) социально-культурной деятельности религиозного сообщества;

3) определенному, более или менее организованному религиозному сообществу, консолидированному общей целью поддержания связанности с религиозным объектом посредством почитания его, служения ему; здесь приверженность проявляется в виде членства или участия в культовой и / или социально-культурной жизни общины.

Приверженность религиозной идее определяется набором таких характеристик, как: декларация человеком собственной религиозной позиции, действительное знание ее содержания, утверждения индивида о готовности жертвовать чем-либо ради своей религиозной позиции, самооценка значимости веры для жизни. В совокупности эти показатели отражают *определенность* (или неопределенность) *религиозной позиции* (*веры*).

Приверженность принципам и формам религиозной деятельности определяется на основе регулярности исполнения человеком индивидуальных ритуальных практик (молитва, медитация), регулярности его участия в коллективных ритуалах (совместных священнодействиях: молитвах, медитациях, мистериях, таинствах), расширения им знаний о своей религии, соблюдения им форм мирского благочестия, регулярности его участия в религиозных праздниках, в социально-культурной деятельности общины. Комплекс перечисленных показателей образует такую характеристику религиозности, как *степень религиозной активности*.

Приверженность более или менее организованному религиозному сообществу выявляется на основе декларации индивидом своей принадлежности к нему, указания им на свой статус или функцию внутри сообщества (общины) или на

отсутствие таковых, а также сообщения человека о волонтерском участии в социально-культурной деятельности религиозного сообщества (общины). Набор приведенных показателей характеризует *уровень интегрированности в сообщество*.

Кроме указанных атрибутивных признаков религиозности для уточнения ее особенностей могут быть использованы также характеристики, не относящиеся к ней по сути, но связанные с ней как предпосылки и следствия. Речь идет о *причинах* религиозного выбора человека (личные мотивы или внешние обстоятельства) и его *результатах* (влияние религиозности на образ жизни).

Изучение интенсивности указанных проявлений в совокупности позволяет составить *интегральную характеристику* религиозности каждого индивида, выражающуюся в сочетании *определенности религиозной позиции*, *степени религиозной активности* и *уровня интегрированности в религиозное сообщество*. Сравнение *интегральной характеристики* религиозности индивидов распределяет их по религиозным группам. Перечень групп, полученных на основе сравнения, образует типологию религиозных позиций от *декларативной* – через *слабую* и *умеренную* – до *глубоко* вовлеченной.

Таким образом, представленная концепция позволяет создать на основе количественных методов социологии кроссконфессиональную типологию религиозности и тем самым определить специфику религиозной ситуации в Беларуси на современном этапе. При этом дополнение количественных характеристик некоторыми качественными признаками выявит индивидуальные проявления (мотивация выбора, последствия для образа жизни) и конфессиональные особенности (специфика понимания трансцендентного, путей служения ему) типов религиозности.

А.А. Торканевский
кандидат исторических наук,
доцент Белорусского государственного университета

РУССКОЯЗЫЧНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТОРИИ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

В дореволюционной русскоязычной, в отечественной историографии, в историографии СНГ не имеется целостного исследования становления Римской Церкви. Более того, ни дореволюционные, ни советские ученые, как правило, не уделяли должного внимания данной проблематике, хотя в дореволюционный период историки и богословы касались этой темы чаще. Редкая богословская работа по истории раннехристианской церкви не затрагивала вопроса о том, действительно ли апостол Пётр был первым епископом Рима, что представлялось самым важным в первоначальной истории Римской Церкви. Однако характерной чертой таких работ являлась конфессиональная пристрастность. Поэтому проблема основания христианской общины Рима затрагивалась в большинстве случаев православными теологами с целью опровержения причастности апостола Петра к этому событию[327], на чем настаивали

[327] См.; Востоков, А. Об отношениях Римской церкви к другим христианским церквам и ко всему человеческому роду: в 2 ч. / А. Востоков. – СПб. : Типогр. Дух. Журнала «Странник», 1864. – Ч. 1 – 346 с.; Геттэ, В. История церкви от Рождества Господа нашего Иисуса Христа до наших дней: в 2 т. / В. Геттэ. – СПб. : Типография морского министерства, 1872. – Т. 1. – 532 с.; Горский, А.В. История Евангельская и церкви апостольской / А.В. Горский. – М. : М. Н. Лавров и Ко., 1883. – 688 с.; христианской церкви (до разделения церквей – 1054) / М.Э. Поснов. – Киев: Путь к истине, 1991. – 614 с.; Лебедев, А. О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о церкви / А. Лебедев. – СПб. : Типография С. Добродеева, 1887. – 368 с.; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / Кассиан (Безобразов), еп. – Париж – М. : YMCA-PRESS, 1996. – 370 с.;

католические авторы[328]. Понятно, что таким трудам присущ полемический характер, а объективность выводов неизбежно ограничивается ортодоксальными православными, либо католическими позициями их авторов.

Тем не менее, следует выделить несколько наиболее значимых трудов русскоязычных авторов дореволюционного периода. Важная работа по данной теме принадлежит известному историку христианства Л.П. Карсавину. В небольшой статье «Римская Церковь и папство до половины 2 века» ученый на основании первоисточников осветил в основных чертах развитие управления и иерархии в римской церкви[329]. Недостаток работы заключается в ограничении темы исследования преимущественно вопросами формирования церковной иерархии. Автор не касается вопроса об условиях основания христианской общины в Риме, специфике ее развития в главном городе империи. Исследование М.Э. Поснова «История христианской церкви (до разделения церквей – 1054)» охватывает довольно продолжительный период времени, поэтому автор не смог обстоятельно рассмотреть раннюю историю Римской Церкви[330]. Особый интерес представляют рассуждения автора о посещении Рима апостолом Петром. Ряд вопросов, связанных с историей ранней Церкви Рима

Поснов, М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054) / М.Э. Поснов. – Киев: Путь к истине, 1991. – 614 с.

[328] См.: Гросси, В. Патристические свидетельства о Петре, епископе римской церкви. Направления историко-богословского прочтения / В. Гросси // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – С. 98–139; Волконский, А. Католичество и священное предание Востока / А. Волконский. – Париж : Б. м., 1933. – 436 с.; О Церкви исторический очерк. – СПб. : Типогр. М.М. Стасюлевича, 1909. – 326 с.; Тышкевич, С. Церковь Богочеловека / С. Тышкевич. – N.Y. : RCFU; Roma: Russicum, 1958. – 581 с.

[329] См.: Карсавин, Л. Римская Церковь и папство до половины 2 века / Л. Карсавин // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1910. – № 11. – С. 73 – 97.

[330] См.; Поснов, М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054) / М.Э. Поснов. – Киев: Путь к истине, 1991. – 614 с.

нашли своё решение в трудах по церковной истории В.В. Болотова[331] и А.П. Лебедева[332].

В книге Кассиана (Безобразова), русского православного епископа в эмиграции, «Христос и первое христианское поколение» описаны процессы возникновения основных раннехристианских общин, в том числе и римской, которой отведено несколько глав, хронологически охватывающих I в. н. э[333]. Однако общецерковная направленность исследования не позволила автору основательно остановиться на проблемах истории римской общины.

Что касается советских исследователей христианства, то рассматриваемая проблематика крайне редко попадала в поле их научных интересов. Казалось бы, отсутствие влияния конфессионализма на их взгляды могло содействовать объективному рассмотрению проблемы. Однако здесь проявилась другая крайность. В советской историографии исследование истории христианства долгие годы находилось в зависимости от определённых идеологических установок марксизма. Труды многих советских исследователей были «проникнуты атеистическим духом, непримиримостью ко всякого рода богословским воззрениям»[334]. Вплоть до 1960-х гг., среди советских исследователей раннего христианства преобладало так называемое «мифологическое направление», к которому

---

[331] См.: Болотов В.В. Гонение на христиан при Нероне / В.В. Болотов // Христианское чтение. – 1903. – №1. – С. 56–75; Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви: в 3 т. / В.В. Болотов. – СПб. : Типография М. Меркушева, 1913. – Т. 3. – 340 с.

[332] См.: Лебедев, А.П. Духовенство древней вселенской церкви / А.П. Лебедев. – СПб. : Алетейя, 1997. – 472 с.; Лебедев, А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии / А.П. Лебедев. – Сергиев Посад: Б. м., 1907. – 16 с.

[333] Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / Кассиан (Безобразов), еп. – Париж – М.: YMCA-PRESS, 1996. – 370 с.

[334] Лившиц, Г.М. Очерки историографии Библии и раннего христианства / Г.М. Лившиц. – Мн. : «Вышэйш. школа», 1970. – с. 345.

принадлежали Р.Ю. Виппер, С.И. Ковалев, Я.А. Ленцман, А.Б. Ранович, Г.М. Лившиц.

Названные ученые являлись во многом всего лишь последователями своих зарубежных коллег. Оформление «мифологической школы» связано с деятельностью немецкого философа Бруно Бауэра (1809–1882). Этот ученый отказывался признавать за евангельскими рассказами какую-либо историческую ценность, а образ Иисуса рассматривал как мифологизированный. В зарубежной историографии наиболее последовательными приверженцами позиций «мифологической школы» считались А. Древс и Дж. Робертсон.

Советские последователи «мифологической школы» изучали историю раннего христианства, отталкиваясь от марксистской концепции происхождения христианства, стремясь, в первую очередь, обнажить социально-классовые корни происхождения религии. Весьма характерным для таких исследователей было отрицание существования исторической основы у повествований Нового завета: «Новый завет не может служить источником для восстановления реальной истории и вероучений I в. н. э.»[335]. Таких новозаветных персонажей как Иисус, Петр и Павел считали вымышленными, мифическими: «Иисус Христос и апостол Павел должны исчезнуть со страниц всемирной истории; эти образы и символизируемые ими идеи принадлежат исключительно к истории верований, к области теософии, художественной литературы и апологетики»[336]. Например, Г.М. Лившиц считал апостола Павла вымышленным образом, отмечая, что он «не является исторической

[335] Виппер, Р.Ю. Рим и раннее христианство / Р.Ю. Виппер // Очерки истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство. Избранное сочинение в II томах. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. – Т. 2. – С. 322.

[336] Там же. – С. 265.

личностью»[337]. «Апостолы столь же мифичны, как и сам Иисус», – заключает исследователь[338].

Главным доказательством неисторичности Иисуса и других персонажей Нового завета у учёных «мифологической школы» была собственная датировка новозаветных книг, основанная не на анализе текстов, а на установке интерпретации образа Иисуса по схеме «от бога – к человеку». Утверждалось, что если бы Иисус являлся исторической личностью, то в самых ранних сочинениях он выступал бы как человек, а в более поздних ему бы постепенно приписывались характеристики божества. Для этого самой ранней книгой Нового Завета объявлялось «Откровение Иоанна» (60-е гг. I в.), где Иисус в силу жанра апокалипсиса изображён фантастическим существом, затем – ранние послания Павла (в частности, к римлянам) – начало II в., остальные его послания – около середины II в. (утверждалось, что там у Иисуса-божества впервые появляются характеристики человека), а евангелия с их земной биографией Иисуса были написаны лишь в середине II в.[339] 28, с.256–258]. Но поскольку существовали не только христианские, но и нехристианские источники об Иисусе и первых христианах, то соответствующие места в трудах Иосифа Флавия, Тацита, Светония были объявлены позднейшими интерполяциями, сделанными в

---

[337] Лившиц, Г.М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря / Г.М. Лившиц. – Мн. : Вышэйшая школа, 1967. – С. 125.

[338] Лившиц, Г.М. Что такое «священные книги»? / Г.М. Лившиц. – Мн. : Издательство министерства высшего, среднего специального и профессионального образования БССР, 1962. – С.8.

[339] Виппер, Р.Ю. Возникновение христианской литературы / Р.Ю. Виппер.– Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1946. – С. 106-107, 143; Ленцман, Я.А. Происхождение христианства / Я.А. Ленцман. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 36, 139; Лившиц, Г.М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря / Г.М. Лившиц. – Мн. : Вышэйшая школа, 1967. – С. 156-157; Ранович, А.Б. О раннем христианстве / А.Б. Ранович. – М. : Издательство АН СССР, 1959. – С. 256-258.

средневековье и было объявлено о «молчании века» (в I в. никто о христианах не знал и не писал)[340]. Такой подход к историчности основателей христианства определял и игнорирование советскими историками истории христианства в Риме в I в. Поэтому утверждения Я.А. Ленцмана о том, что во времена Нерона в Риме христианской общины еще не существовало, а сама римская церковь возникла только во II в., не выдерживают никакой критики[341].

Тем не менее, со временем, накопление нового материала (особенно кумранские, хенобоскионские открытия) привело советских исследователей к более строгому отношению к новозаветной традиции. Этот новый подход (с его отходом от строгих идеологических рамок) присущ работам таких исследователей истории христианства, как А.Ч. Козаржевский[342], М.М. Кубланов[343], И.С. Свенцицкая[344], В.А. Федосик[345]. Но и в их трудах проблемы истории римской церкви не нашли отражения в должном объёме. Однако, в ставшей уже хрестоматийной работе И.С. Свенцицкой «Раннее христианство: страницы истории» делается ряд важных наблюдений и выводов касательно христианской общины Рима[346]. Значительное внимание автор

---

[340] Виппер, Р.Ю. Возникновение христианской литературы / Р.Ю. Виппер.– Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1946. – С. 17; Каждан, А.П. От Христа к Константину / А.П. Каждан. – М. : Знание, 1965. – С. 145-146.

[341] Ленцман, Я.А. Происхождение христианства / Я.А. Ленцман. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1958. – С. 60, 228.

[342] Козаржевский, А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы / А.Ч. Козаржевский. – М., 1985. – 146 с.

[343] Кубланов, М.М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания / М.М. Кубланов. – М. : Издательство «Наука», 1974. – 216 с.

[344] Свенцицкая, И.С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1989. – 336 с.

[345] Федосик, В.А. Киприан и античное христианство / В.А. Федосик. – Мн. : Университетское, 1991. – 208 с.

[346] Свенцицкая, И.С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1989. – 336 с.

уделяет рассмотрению деятельности апостола Павла и его посланиям. Но, в целом, в трудах И.С. Свенцицкой история христианства в Риме рассматривается сугубо в контексте общего процесса становления этой религии без выявления специфики условий и особенностей развития христианства в главном городе империи.

В постсоветский период в русскоязычной историографии возрождается интерес к раннему христианству и к проблемам церковно-государственных отношений[347]. Из исследований последнего десятилетия выделяется работа А.Д. Пантелеева, в которой рассматривается положение христианской церкви в Римской империи II–III вв.[348]. Особое внимание этот ученый уделяет рассмотрению концепции отношения к власти в гностических учениях. Тем не менее, и в современной русскоязычной историографии нет специальных работ по истории Римской Церкви.

---

[347] Ващева, И.Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И.Ю. Ващева. – СПб. : Алетейя, 2006. – 272 с.; Беляев, Л.А. Христианские древности: Введение в сравнительное изучение / Л.А. Беляев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 575 с.; Левинская, И.А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры / И.А. Левинская. – СПб. : Логос, 2000. – 351 с.; Федосик, В.А. Христианская церковь в Римской империи в III – нач. IV в. : Автореф. дис. докт. ист. наук в форме научного доклада. – Мн. : 1992. – 51 с.; Свенцицкая, И.С. Первые христиане и Римская империя / И.С. Свенцицкая. – М. : Вече, 2003. – 384 с.

[348] Пантелеев, А.Д. Христианство в Римской империи во II – III вв. (к проблеме взаимоотношений новых религиозных течений и традиционного общества и государства): автореф. дис. …канд. ист. наук (07. 00. 03) / А.Д. Пантелеев; С. - Петерб. гос. ун.-т. – СПб.,1999. – 26 с.

Ю.А. Яроцкая
магистр философских наук,
аспирантка ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА ВО ВРЕМЯ РУССКО-ЯПОНСКОЙ ВОЙНЫ

Одним из сложных вопросов взаимодействия культур и народов является проблема их взаимоотношений в период войны. Но иногда даже война не может разделить общество на «своих» и «чужих». Одним из таких примеров является Япония в период русско-японской войны 1904-1905 гг. и заслуга в этом по праву принадлежит японской православной церкви и ее главе святителю Николаю Японскому[349], которые даже в условиях войны сумели сохранить единство веры и нации.

Проблемы во взаимоотношениях между церковью и государством начались уже в декабре 1903 г., когда произошёл «Инцидент Ротан». Суть инцидента заключалась в том, что один японский чиновник прислал святителю Николаю письмо, в котором предлагал за деньги сообщить ему важные государственные секреты Японии. Епископ Николай отдал это письмо полиции для разбирательства, в ходе которого ничего серьезного обнаружено не было. Однако данная информация вскоре попала в прессу, которая сделала из него сенсацию[350].

В преддверии русско-японской войны святитель Николай сделал интересную заметку: «Недавно к Павлу Накаиза явился один из провинции Иё, на Сикоку, с такой речью: “Вы переводите Св.Писание с Николаем, который принадлежит

---

[349]Архиепископ Николай Японский (1836–1912), основатель Японской православной церкви, причислен к лику святых 31 марта 1970 г., как равноапостольный святитель, просветитель всея Японии, первый святой автономной японской православной церкви.

[350]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 12.

государству, неприязненному Японии, но вы – потомок знаменитых в Японии людей – патриотов, как же это? Я пришел осведомиться, сообразно ли это с любовью к отечеству?”. Накаи объяснил ему, что его совместный со мною труд нисколько не мешает ему быть верным отечеству»[351].

В начале войны, во втором номере ежемесячника «Дзидайсичёо» («Современное течение мысли») была напечатана статья о православной церкви. Автор статьи Анезаки высказал мнение о том, что «пора Японской Церкви сделаться вполне национальною и самостоятельною — ветвью Святой Апостольской Православной Церкви, такою же, как все другие 13 Церквей, составляющих, по учением и постановлениям, одну Церковь Вселенскую»[352]. Для этого автор статьи советует православным японским христианам взять на себя материальное содержание церкви, чтобы она не зависела от помощи России. Епископу Николаю предлагается перейти в японское подданство и принять название Архиепископа.

Таким образом, перед епископом и паствой встал вопрос о нравственной обязанности для японских христиан во время войны. У православных японцев патриотизм скрестился с естественной благодарностью России, принесшей им православие. Епископ Николай получал многочисленные письма с одним вопросом, должны ли православные японцы активно участвовать в войне, и должен ли епископ благословить паству на войну с Россией. Настроение японской печати было крайне враждебным. Все православные японцы были объявлены изменниками, требовали смерти епископа, Церковь обвинялась

---

[351]Бесстремянная, Г. Е. Христианство и переводы Библии в Японии / Г. Е. Бесстремянная // Альфа и Омега. – 2006. – №2 (46). – С. 156.

[352]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С.13-14.

в политической связи с российским правительством[353].

Отношение японского правительства к православной церкви, напротив, было вполне корректным. По стране был разослан циркуляр министерства о не смешивании религии с политикой, свободе христианских богослужений и обрядов. Данный циркуляр строго соблюдался местными властями.

На церковном соборе 1903 г. Павел Накаи сделал предложение, о том, чтобы христиане делали пожертвования на войну, как доказательство своего патриотизма. Однако предложение об участии на войне, в качестве переводчиков, епископ Николай отверг из-за того, что христиан и без этого подозревали в шпионаже в пользу России[354].

На том же соборе епископ Николай дал определенный ответ по поводу участия христиан в войне: «*Воевать с врагами не значит ненавидеть их, а лишь защищать свое отечество*»[355]. Епископ особо подчеркнул обязанность православных японцев молиться о победах своего императора и благодарить Бога за дарование побед. О себе же он говорил, что он как русский подданный не может молиться о победе Японии над своим отечеством[356]. Поэтому во время войны он не принимал участия в общественных богослужениях, всецело отдавшись переводческому делу.

В буддийской церкви существовало определенное стремление перенести происходившую войну на религиозную

---

[353] Сергий (Страгородский), архим. По Японии (записки миссионера) / С. Страгородский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье (Общество любителей церковной истории), 1998. – С. 216-217.

[354] Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 13.

[355] Сергий (Страгородский), архим. По Японии (записки миссионера) / С. Страгородский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье (Общество любителей церковной истории), 1998. – С. 216.

[356] Сергий (Страгородский), архим. По Японии (записки миссионера) / С. Страгородский. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье (Общество любителей церковной истории), 1998. – с. 217.

почву и доказать, что от исхода войны зависит судьба буддизма в Японии. В этом отношении в Японии обнаружилась резкая разница между действиями высших властей буддизма, находившихся под влиянием взглядов правительства, и народною практикою[357].

3 мая 1904 г. по инициативе премьер-министра Т.Кацура состоялся Всеяпонский съезд религиозных деятелей. На нем представитель буддизма Оуци объявил, что японцы вовсе не желтая опасность, – они имеют белое сердце под желтой кожей, а вот русские точно составляют эту желтую опасность[358].

Глава одной из сект буддизма, Ниси Хонганзи, разослал своим 30000 храмам и семи миллионам верующих энциклику, в которой убеждал их проявлять энергию и самоотвержение в исполнении своего долга в связи с войной[359].

На буддийском митинге в одной из под-префектур, чтобы более возбудить ревность верующих к борьбе с врагом, он убеждал смотреть на войну с Россией, как на чисто религиозную, заключающую в себе решение вопроса о жизни и смерти для самого буддизма. Н. Хонганзи говорил, что русско-японская война имеет важные последствия не только для страны, но и для буддизма: если страна падет, буддизм падет вместе с нею[360].

Положение православных в Японии становилось все хуже. Народ считал, что православные японцы исповедуют «русское христианство» – за это их поносили как русских шпионов и исключали из круга общения. В различных местах происходили случаи нападения и разрушения православных домов соседями. Детей верующих в школе называли шпионами и подвергали

---

[357] Позднеев, Д.М. Архиепископ Николай Японский / Позднеев, Д.М. – Спб.: Синодальная тип., 1912. – С. 46.

[358]НакамураКонносукэ. Сострадание св.Николая. Строки из дневников святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. – 2005. – №6. – С. 18.

[359] Позднеев, Д.М. Архиепископ Николай Японский / Позднеев, Д.М. – Спб.: Синодальная тип., 1912. – С.46.

[360] Федоров, М. Япония и японцы / М. Федоров. – СПб.: П.П.Сойкин, 1905. – С. 47.

издевательствам. Были также случаи, когда православные, содержавшие какую-либо лавку и лишившиеся из-за своей веры клиентов, были вынуждены уйти из церкви и вернуться в буддизм. «*У них одна вера с русскими, поэтому они желают победы России*», – так ругали православных христиан местные жители и часто избивали их[361].Был даже случай, когда хулиганы напали на православного священника – верующие защитили его, но затем сами подверглись нападению со стороны сорока японцев[362].

В г. Хакодате священника, двух катехизаторов и христиан как русских шпионов выселили из их домов, а их родные не пожелали принять их у себя. Положение русских, оставшихся в Японии, было ещё хуже, поскольку даже иностранцы начинали сторониться русских: «один немец на своём доме прямо-таки выставил доску с надписью по-японски: “Я не русский”»[363]. В это время особо обострились отношения с католической и протестантской церквами.

О крайне враждебном отношении японцев к русским миссионерам свидетельствует запись святителя Николая в его дневнике: «два дня тому назад 30 полицейских охраняли Миссию ночью, так как враги собирались в эту ночь разгромить Миссию и убить меня. А что такой казус возможен, доказывается тем, что сутками раньше толпа в 40 человек напала на редакцию «Нироку-симбун» за то, что будто бы в составе ее есть русский шпион, и разнесла ее – побила окна,

---

[361]НакамураКэнносукэ. Годы душевных страданий. Строки из дневника святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. – 2005. – №2. – С.24-25.

[362]НакамураКэнносукэ. Годы душевных страданий. Строки из дневника святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. – 2005. – №2. – С.24-25.

[363]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 13.

внутри все переломала»[364].

Посланник России в Японии барон Розен сообщил епископу Николаю о том, что принято решение эвакуировать из страны всех сотрудников русского посольства. И предложил вместе с ним вернуться на родину: «Барон Розен прислал теплое дружеское письмо, в котором пишет: “Еще раз взываю к вашему русскому сердцу: дайте себя уговорить… умоляю вас именем четвертьвековой дружбы ехать с нами…” Я поблагодарил, но отказался, - совесть меня загрызла бы, если бы бросил Церковь»[365]. Пожелавшему остаться в Японии епископу Николаю японское правительство прислало для охраны миссии двух полицейских и жандарма.

Ненависть к России проявлялась в разных аспектах.Вг. Оказаки она вылилась в разрушение надгробных памятников на христианском кладбище. Особо трудное положение православных японцев было связано не с материальными разрушениями, а с моральными гонениями со стороны японского народа. С материальными гонениями японское правительство боролось весьма успешно, нооно было не в силах помочь с моральными гонениями – оскорблениями, клеветами[366].

Враждебно настроенная толпа называла православную церковь и ее последователей прозвищем «Шайка Николая», или просто «Николай»[367].Однако, несмотря на военное положение в

---

[364]НакамураКэнносукэ. Годы душевных страданий. Строки из дневника святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. – 2005. – №2. – С.24.

[365]НакамураКэнносукэ. Годы душевных страданий. Строки из дневника святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. –2005. – №2. – С.24.

[366]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 15.

[367]НакамураКэнносукэ. Годы душевных страданий. Строки из дневника святого / КэнносукэНакамура // Япония сегодня. – 2005. – №2. – С.25.

Японии, на войну с Россией и сложное положение православных христиан, уже 28 февраля 1904 г. были крещены трое взрослых японцев[368].

20 марта 1904 г. в миссию поступили первые известия о пленных русских от католического миссионера, который сообщил о физическом состоянии и положении пленных и предложил свои услуги как посредника в передаче помощи[369].

Помимо православных среди военнопленных были католики, мусульмане и иудеи. Для них были построены костел, мечеть и синагога. Среди католиков пытались вести миссионерскую деятельность западные миссионеры, но особого успеха в этом деле они смогли достичь[370].

Главным вопросом для епископа Николая был вопрос о церковном окормлении русских военнопленных. Для этого необходимо было присутствие священника со знанием русского языка, а в Японии оставался только один русский – сам отец Николай, однако военное министерство строго запретило ему выезжать в Мацуяма, где содержались военнопленные. Японские христиане предложили за свой счет послать священника для отправления богослужений русским пленным и послали запрос в министерство иностранных дел, на которое получили согласие[371].

---

[368]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 13.

[369]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 15.

[370] Жукова, Л.В. Повседневность японского военного плена. Русские солдаты и офицеры в Японии в 1904-1905 гг. /Л.В. Жукова //Обозреватель. – 2010. – №1. – С. 106.

[371]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-

Японское министерствостояло на тех позициях, что удовлетворение религиозных нужд русских военнопленных должно быть делом сугубо японских христиан. Поэтому епископ Николай написал письмо отцу Сергию Судзуки с просьбой об отправлении священнических обязанностей у русских военнопленных, поскольку он был одним из немногих православных японцев, хорошо знавших русский язык[372].

В конце апреля-мая православные японцы выступили с инициативой создать общество «духовного утешения» военнопленных. Членами его стали все православные японцы с определенным ежемесячным взносом. В члены принимались также все желающие оказать помощь пленным без различия вероисповедания. Попечение о военнопленных поручалось священникам, знавшим русский язык. Общество с самого начала ставило собой цель не только организацию богослужения и выполнение религиозных обрядов, но и духовное утешение военнопленных[373].

Как свидетельствовал С.В.Недачин, выпускник Петербургского университета, посетивший летом 1907 г. Токийскую семинарию, общество оказалось популярным среди японцев и в нём участвовали не только православные, но и инославные христиане, и буддисты, среди которых был выдающийся японский государственный деятель Ито Хиробуми[374](премьер-министр Японии, первый председатель Тайного Совета, автор проекта Конституции Японии).

практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 16.

[372]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 16.

[373]Жукова, Л.В. Повседневность японского военного плена. Русские солдаты и офицеры в Японии в 1904-1905 гг. / Л.В. Жукова // Обозреватель. – 2010. – №1. – С. 113.

[374]Кохов, П.Ю. Церковь и война на примере Православия в Японии периода русско-японской войны / П.Ю. Кохов //История: из прошлого в будущее: Материалы IV Международной научно-

Чтобы поддержать моральный дух пленным направлялись церковные приветствия. Особенно трогательно было Пасхальное приветствие православных японцев: «Во свете сего праздника мы обращаемся к вам. В этом свете, свыше сияющем, исчезает различие народности. Вошедшие в круг сего сияния уже не суть иудей или еллин, русский или японец, но все одно во Христе, все составляют одну семью Единаго Отца Небеснаго. Добрый след останется за вами, он будет неизгладим для нашей Церкви. Вернувшись в ваше милое отечество, скажите там, что встретили на далекой чужбине малую Церковь, братьев и сестер по вере»[375]. Епископ Николай сделал все, чтобы дать возможность пленным провести Страстную неделю и встретить Пасху в православной обстановке. Пожертвования из России позволили дать каждому по 2 яйца и свечи; за свечи лично уплатил Обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев.

Одним из очевидных следствий доброго обращения японцев с российскими пленными являются письма от вернувшихся после войны в Харбин, Владивосток и другие города русских пленных, которые захотели жениться на японках и просили епископа Николая им помочь найти невесту[376].

В результате русско-японской войны общественное мнение Японии изменилось в пользу японской православной церкви, члены которой доказали свой патриотизм. После войны изменилось и отношение России к Японии. Были созданы Русско-Японского общество и Императорское общество

практической конференции: Сборник научных трудов. – М.: Издательство «Перо», 2012. – С. 16.

[375] Сергий (Страгородский), архим. По Японии (записки миссионера). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье (Общество любителей церковной истории), 1998. – С. 221.

[376] Япония накануне и во время войны с Россией глазами святого равноапостольного Николая Японского. Дневники Святого равноапостольного Николая Японского 26 апреля/9 мая- 1/14 августа 1903г. – СПБ.: Северо-Западная библейская комиссия. Духовное просвещение, 1991 . – С. 17.

востоковедения. Епископа Николая в знак признания его заслуг как выдающегося ученого-японоведа избрали почетным членом этих обществ. Ему был пожалован орден Святого Александра Невского[377]. Святейший Синод возвел его в сан архиепископа с наименованием «Японский».

Записи периода русско-японской войны дают представление о том, как святитель Николай и японские православные христиане совместными усилиями преодолевали это критическое время. И, несмотря на то, что данная война принесла им много страданий, все они старались относиться к ним как к испытанию веры. А правильная позиция епископа, как главы миссии, сделала его уважаемым в Японии и сумела повысить авторитет православия в Японии. Уже в 1939 г. парламент Японии принял закон, по которому всем религиозным организациям страны предписывалось пройти обязательную регистрацию в Министерстве Просвещения для оформления юридического лица. Японская православная церковь была зарегистрирована как отдельная конфессия под названием «Религиозная организация Японская Православная Церковь Христова»[378]. Сам факт такой регистрации подтвердил, что православная церковь в Японии стала неотъемлемой частью японского общества.

А.С.Калинина
магистр философских наук,
аспирантка ГУО «Белорусский государственный университет»

ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛОЖЕНИЙ О СВОБОДЕ РЕЛИГИИ В КОНСТИТУЦИОННОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ СССР В 1917-1937 ГОДЫ

1917 год стал переломным моментом, началом новой, качественно новой эпохи как в истории Российского

---

[377] Саблина, Э. Б. 150 лет православия в Японии / Э.Б. Саблина. – М.: АИРО-XXI, 2006. – С. 14.

[378] Поздняев, Д. Время тяжких испытаний / Д. Поздняев // Япония сегодня. – 1999. - №7. – С. 10

государства и, в частности, территорий, которые впоследствии вошли в состав БССР, так и в существовании христианских конфессий и нехристианских религий на землях бывшей Российской империи. Появление на исторической арене нового государства – Союза Советских Социалистических Республик – не могло не повлиять на характер отношений религиозных организаций и государства, перешедших на совершенно иной уровень развития. Цель данного доклада – проследить, каким изменениям подверглись положения о свободе религии в конституционном законодательстве СССР в первые 20 лет существования советской власти.

Прежде, однако, необходимо несколько слов сказать о положении религиозных организаций в Российской империи накануне событий Октябрьской революции, так как религиозная ситуация данного периода оказала в дальнейшем значительное влияние на политику, проводимую большевиками в отношении христианских и нехристианских вероисповеданий. В результате Февральской революции и падения самодержавия к власти приходит Временное правительство, которое, по словам автора монографии «Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства в Российской империи в начале XX века» Сафонова А.А., намеревалось создать «модель внеконфессионального государства, последовательно проводившего в жизнь начала свободы вероисповеданий и культа, конфессионального равенства, обеспечения неправославным конфессиям законодательного покровительства и материальной поддержки, автономности существования религиозной и светской сфер»[379]. В связи с этим Временным правительством были подготовлены и изданы постановления «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г. и «О свободе совести» от 14 июля 1917 г. Первое отменяло административные распоряжения и статьи законодательства Российской империи, которые ограничивали

[379] Сафонов, А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX века: монография / А. А. Сафонов. – Тамбов: Изд-во Першина Р. В., 2007. – С. 319-320.

гражданские, политические, социальные и имущественные права граждан в зависимости от их принадлежности к тому или иному вероисповеданию или вероучению. Второе каждому гражданину Российской империи обеспечивало свободу совести, свободный переход из одного вероисповедания в другое и узаконивало вневероисповедное состояние.

Что касается Русской Православной церкви, то ее отношения с государством претерпели не менее, а возможно, и более серьезные изменения, чем у «неправославных вероисповеданий». Ведь главное, что необходимо отметить в отношении РПЦ в связи с событиями Февральской революции, - это кардинальное изменение правового статуса Церкви. Вплоть до 2 марта 1917 г. действующий император являлся не только главой правительства, но и «верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры», то есть Православной церкви, царем-помазанником. Православная церковь находилась под его особым покровительством, занимая тем самым господствующее положение в государстве. И. К. Смолич пишет, что «в отношениях Церкви и царской власти определяющими были не правовые нормы. Тут царила особая церковно-политическая идеология не без мистической идеи»[380]. В момент же отречения Николая II от престола 2 марта 1917 г. Церковь остается без своего формального главы, и прежние правовые отношения рушатся, так как, по словам того же Смолича, «старая религиозно-мистическая идеология утратила свое содержание» и «ни о какой религиозно-мистической связи с новой государственной властью, исповедующей либерально-демократическую идеологию, не могло быть и речи». Таким образом, Церковь потеряла статус «первенствующей и господствующей» и «в известном смысле была предоставлена теперь только своим собственным силам» [381].

---

[380] Смолич, И. К. История Русской Церкви (1900-1917) / И. К. Смолич. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – С. 721.

[381] Смолич, И. К. История Русской Церкви (1900-1917) / И. К. Смолич. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – С.722.

Наряду с этим Временное правительство, особенно на втором этапе реформ (лето 1917 г.), признавало приоритетным политический союз именно с РПЦ, имеющей, по мнению обер-прокурора Синода А. В. Карташева, «исторически-первенствующую роль в русском государстве среди других исповеданий»[382], и одновременно сохраняло определенный государственный контроль за деятельностью Церкви, что проявлялось во вмешательстве в ее внутренние дела.

В целом же, «Временное правительство осуществляло концепцию внеконфессионального государства. Она отвечала потребностям времени и интересам преобладающей части религиозных организаций». Однако «преодолеть кризис власти и создать действенный механизм государственного управления Временному правительству не удалось. В итоге взятый им курс на построение светского государства был существенно откорректирован советской властью, наметившей программу мер по созданию атеистического государства»[383].

Идеологи новой советской власти, сменившей в результате Октябрьского переворота власть Временного правительства, считали мировоззренчески несовместимыми религиозную веру с учением марксизма. Разрабатывая вопросы отношения большевиков в работе «Социализм и религия», написанной еще в 1906 г., В. И. Ленин подчеркивал необходимость жесткого отношения к религиозным верованиям: «… Мы основали свой союз, РСДРП, между прочим, именно для такой борьбы против всякого религиозного одурачивания рабочих»[384]. «Все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные

---

[382] Сафонов, А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX века: монография / А. А. Сафонов. – Тамбов: Изд-во Першина Р. В., 2007. – С. 323 с.

[383] Смолич, И. К. История Русской Церкви (1900-1917) / И. К. Смолич. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – С 330.

[384] Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / У. І. Навіцкі [і інш.]; Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – С 156.

организации марксизм рассматривает всегда как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса», - заявляет он в другой работе[385], последовательно развивая идеи К. Маркса о религии как иллюзорном счастье народа, подлежащем ликвидации ради счастья действительного.

Программным документом, определявшим правовое положение любых религиозных организаций в новом советском государстве, стал опубликованный в «Известиях» 23 января 1918 г. декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В контексте данного доклада наибольший интерес представляют следующие положения декрета: «1. Церковь отделяется от государства. 2. В пределах Республики запрещается издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести, или устанавливали какие бы то ни было преимущества или привилегии на основании вероисповедной принадлежности граждан. 3. Каждый гражданин может исповедывать любую религию или не исповедывать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются»[386]. Также следует упомянуть, что отныне религиозным организациям запрещалось владеть собственностью; они лишались статуса и прав юридического лица; провозглашалась национализация церковного имущества. По сути, этот декрет лишь максимально радикализировал принцип внеконфессионального государства, намеченный еще Временным правительством, провозглашая окончательную

---

[385] См.: Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / У. І. Навіцкі [і інш.]; Навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – С. 156 с.

[386] Декрет СНК РСФСР от 23.01.1918 Об отделении церкви от государства и школы от церкви. // Викитека [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_об_отделении_церкви_от_государства_и_школы_от_церкви. - Дата доступа: 27.03.2013.

автономию светской и религиозной сфер в обществе. Однако на практике большевики постоянно нарушали свой собственный закон, вмешиваясь во внутренние дела религиозных организаций (например, «антимощейная» кампания 1918-1920 годов). Что касается белорусских земель, то Военно-революционный комитет БССР подтвердил действие декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в августе 1920 г., а 11 января 1922 г. аналогичный декрет был издан уже СНК БССР.

Свое дальнейшее развитие положения декрета о свободе совести и вероисповеданий получают в нормативных актах высшей юридической силы новообразованных государств - конституциях: сначала 10 июля 1918 г. на заседании 5 Всероссийского съезда Советов принимается Конституция РСФСР; вслед за ней 3 февраля 1919 г. Первым Всебелорусским съездом Советов принимается Конституция БССР. Пункты 3 главы 5 первой Конституции[387] и пункт 7 раздела 1 второй[388] идентичны по своему содержанию: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

В 1922 г. происходит объединение РСФСР с другими независимыми республиками в Союз Советских Социалистических Республик. В связи с этим в 1924 г. была

---

[387] См.: Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (принята V Всероссийским Съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г.) (прекратила действие) // Сайт Конституции Российской Федерации [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1918/chapter/5/#2100. – Дата доступа: 27.03.2013.

[388] См.: 1919 год. Конституция Социалистической Советской Республики Беларусь (Принята I съездом Советов БССР) // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://www.pravo.by/main.aspx?guid=1951. – Дата доступа: 27.03.2013.

принята первая Конституция СССР, которая закрепляла, что «союзные республики в соответствии с настоящей Конституцией вносят изменения в свои конституции»[389]. Поэтому в РСФСР и БССР Конституции 1918 г. и 1919 г. заменяются Конституциями 1925 г. и 1927 г. соответственно. Необходимо отметить, что общесоюзная Конституция 1924 г., включая последующие редакции, не содержала положений о свободе религии, равно как и Конституция 1925 года, не включила в свой текст Декларацию прав трудящегося и эксплуатируемого народа, однако записала, что исходит из основных ее положений и воспроизводила многие из них[390]. Что касается Конституции БССР 1927 г., то в ней интересующее нас положение было прописано без каких-либо изменений в пункте 12 главы 1[391].

Автор осмеливается утверждать: если сравнить между собой положения о свободе религии декрета «Об отделении…» и первых советских конституций, можно увидеть, что в конституциях не только кратко и лаконично был обобщен текст декрета, но и *расширены* права граждан СССР на свободу религии. Выражения «вероисповедная принадлежность граждан», «(не)исповедание веры» из декрета «Об отделении…» отсылают нас к известному правовому понятию того времени «вероисповедание», которое, согласно «Малому энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона», изданному в 1907-1909 годах, означало «открытое признание религиозного учения какой либо церкви; принадлежность к одной из

---

[389] См.: Козлова, Е. И. Конституционное право России: учебник для вузов / Е.И. Козлова, О.Е. Кутафин. – Москва: Юристъ, 2001. – С. 78.

[390] См.: Козлова, Е. И. Конституционное право России: учебник для вузов / Е.И. Козлова, О.Е. Кутафин. – Москва: Юристъ, 2001. – 413 с.

[391] См.: 1927 год. Конституция (Основной закон) Белорусской Социалистической Советской Республики // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://www.pravo.by/main.aspx?guid=2051. - Дата доступа: 27.03.2013.

существующих религий по рождению или по выбору»[392], тогда как понятие «пропаганда», согласно этому же изданию, - это «распространение каких-либо идей с целью приобрести сторонников»[393]. Таким образом, верующий гражданин СССР на основании Конституции имел право не только открыто причислять себя к той или иной религии, но и проповедовать или иным способом распространять свое религиозное учение среди других граждан. Соответственно, теми же правами владел атеист.

В целом же, мы видим, что вплоть до 1929 г. конституционное законодательство, выработанное новой властью, по крайней мере формально утверждало равноправие граждан в выражении как религиозной, так и атеистической позиций, чего нельзя сказать о конце 20-х – 30-х гг. в истории советского государства.

По словам историка М. И. Одинцова, в стране в 20-е гг., в условиях нэпа, складывалась новая социально-экономическая и политико-идеологическая ситуация, создававшая условия и для изменения религиозной политики советского государства: «Нужно было отказаться от того, что не выдержало испытания временем, и прежде всего от обусловленных политикой «военного коммунизма» ограничений на деятельность религиозных организаций, преодолеть известную односторонность декрета об отделении церкви от государства, выработать новые приемы и формы взаимоотношений государства и церкви», которые могли бы иметь конструктивный характер[394]. Первыми шагами на данном пути,

---

[392] Вероисповедание // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона Беларусь [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/вероисповедание/Брокгауз%20и%20Ефрон/Вероисповедание/ . - Дата доступа: 27.03.2013.

[393] Пропаганда // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/~книги/Брокгауз%20и%20Ефрон/Пропаганда . - Дата доступа: 27.03.2013.

[394] Одинцов, М. И, Государство и церковь в России. XX век / М. И. Одинцов. – Москва: «Луч», 1994. – С. 65-66.

считает Одинцов, должны были стать создание специального всесоюзного органа по церковным вопросам и выработка всесоюзного законодательства о религиозных организациях[395].

Однако в данном направлении церковная политика государства реализована не была. Партия, действуя в рамках теории «обострения классовой борьбы», выдвинутой руководящей группой ЦК во главе с И. Сталиным, предпочла продолжить рассматривать религиозные объединения, и в первую очередь, РПЦ, как своего идеологического противника, классового врага, который препятствует строительству социалистического общества, как «инструмент эксплуататорских классов и охранителя старого капиталистического строя»[396], который «мобилизует реакционные и малосознательные элементы страны в целях контрнаступления на мероприятия советской власти и коммунистической партии», является пособником кулаков и нэпманов[397]

Еще сначала 1927 г. особой группой, в которую входила Антирелигиозная комиссия ЦК РКП(б), НКВД, НКЮ, ОГПУ, начал разрабатываться законопроект, регулирующий деятельность религиозных организаций РСФСР, под названием «Положение о культах и культовом имуществе». Он уже носил резко ограничительный характер по отношению к деятельности религиозных организаций, но в тот момент принят не был по причине критики со стороны НКВД, который, в свою очередь, предлагал ограничиться только ведомственной инструкцией в отношении религиозных организаций.

---

[395] Одинцов, М. И, Государство и церковь в России. XX век / М. И. Одинцов. – Москва: «Луч», 1994. – С.65.

[396] Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения СССР в 1939 – 1964 годах) / М. В. Шкаровский. – Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 2000. – С. 8.

[397] Кашеваров, А. Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и русской православной церкви, 1917-1945 гг. / А. Н. Кашеваров. – Санкт-Петербург: СПбГГУ, 1995. – С. 91.

Одновременно в течение 1928 г. И. Сталин «трижды, выступая по поводу наступления на кулака, призывал к развертыванию борьбы с религией»[398]. Законодательно новый курс был оформлен посредством принятия 8 апреля 1929 г. постановления Президиума ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях». Принятие этого документа стало качественно новым этапом в развитии религиозного законодательства советского государства [399].

Анализ положений документа приводит к выводу, что данное постановление жестко регламентировало все стороны жизни религиозных объединений, исключая непосредственное отправление богослужения в пределах молитвенного здания. Пункты 17, 18 и 58, по сути, запрещали любую деятельность религиозных организаций вне храма, за исключением религиозных шествий и съездов, проведение которых опять-таки зависело от решения соответствующих уполномоченных органов.

В мае 1929 г. состоялся 14 Всероссийский съезд Советов. Знаковым событием на нем стало внесение поправки в 4 статью Конституции РСФСР: вместо права на «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды» теперь за гражданами признавалась только «свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды»[400]. По словам Одинцова, никаких убедительных причин для изменения Конституции представлено не было, кроме как «в целях ограничения распространения религиозных предрассудков путем

---

398 Кашеваров, А. Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и русской православной церкви, 1917-1945 гг. / А. Н. Кашеваров. – Санкт-Петербург: СПбГГУ, 1995. – С. 91.

399 См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Москва: Издательство Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – С. 250.

400 Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Москва: Издательство Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – 352 с.

пропаганды, используемой весьма часто в контрреволюционных целях»[401]. Таким образом, закон «О религиозных объединениях», направленный, по сути, именно против религиозной пропаганды, т. е. свободной деятельности и проповеди верующих за стенами культовых сооружений, был закреплен конституционно.

Наконец, в 1936 г. была принята новая Конституция СССР, статья 124 главы 10 которой гласила: «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»[402]. Вслед за принятием «сталинской» Конституции произошли соответствующие изменения в конституционном законодательстве союзных Республик. В частности, новые Конституции РСФСР и БССР, в которые текст статьи 124 «сталинской» Конституции «перекочевал» без изменений (кроме названия страны), были приняты 21 января и 19 февраля 1937 года соответственно[403]. По сути, данная статья Конституции только внешне выглядела

---

[401] Одинцов, М. И, Государство и церковь в России. XX век / М. И. Одинцов. – Москва: «Луч», 1994. – С. 78.

[402] См.: Конституция СССР 1936 г. // Викитека [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Конституция_СССР. – Дата доступа: 27.03.2013.

[403] См.: Конституция РСФСР/1937/Редакция 21.01.1937 // Викитека [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Конституция_РСФСР/1937/Редакция_21.01.1937#.D0.93.D0.BB.D0.B0.D0.B2.D0.B0_XI_.D0.9E.D1.81.D0.BD.D0.BE.D0.B2.D0.BD.D1.8B.D0.B5_.D0.BF.D1.80.D0.B0.D0.B2.D0.B0_.D0.B8_.D0.BE.D0.B1.D1.8F.D0.B7.D0.B0.D0.BD.D0.BD.D0.BE.D1.81.D1.82.D0.B8_.D0.B3.D1.80.D0.B0.D0.B6.D0.B4.D0.B0.D0.BD. – Дата доступа: 27.03.2013; 1937 год. Конституция (Основной закон) Белорусской Социалистической Советской Республики // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://www.pravo.by/main.aspx?guid=2061. - Дата доступа: 27.03.2013.

демократично, на деле же она еще более ужесточала положения предыдущих рассмотренных нами законодательных актов, не только отнимала у граждан право на религиозную пропаганду, но четко и недвусмысленно провозглашала, что свобода религии состоит только в отправлении религиозного культа, т. е. различных форм богослужения[404].

Таким образом, за первые двадцать лет существования советской власти провозглашенное большевиками право «исповедывать любую религию или не исповедывать никакой» (при сохранившемся в неизменном виде главном лозунге новой власти «Церковь отделяется от государства») сначала в эпоху нэпа демократично трансформировалось в право нас свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды, а в годы «обострения классовой борьбы» сузилось до «свободы отправления религиозных культов и антирелигиозной пропаганды», что отразилось в конституциях союзных республик и СССР в целом.

Н.В.Самосюк
магистр истории,
аспирантка ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ПОЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВА: ЭТНО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ (1921-1939 ГГ.)

В соответствии с Рижским мирным договором от 18 марта 1921 г. территория Западной Беларуси вошла в состав возрожденного Польского государства. Согласно официальной переписи от 1931 г. большая часть населения этих территорий

---

[404] См.: Культ // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона Беларусь [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/~книги/Брокгауз%20и%20Ефрон/Культ/. - Дата доступа: 27.03.2013.

причисляла себя к православию (1942,8 тыс. человек). Православная Церковь являлась важным социокультурным институтом, оказывавшим значительное влияние на население.

Вместе с тем Православная Церковь в Польше являлась многонациональной. Так, на территории Западной Беларуси проживали православные белорусы, русские, украинцы. Каждый этнос воспринимал Православную Церковь как особый духовный центр, который мог бы способствовать национальному возрождению. Такое положение Церкви польские власти стремились использовать в своих собственных интересах. На момент присоединения Православная Церковь являлась частью Русской Православной Церкви и была в значительной степени ориентирована на русскую культуру, её сохранение и развитие в инокультуной среде. Русский язык до середины 30-х гг. являлся официальным языком делопроизводства и коммуникации, как в церковной среде, так и за её границами. В большинстве своём православное духовенство, получившее воспитание в духовных заведениях Российской империи, вне зависимости от национальной принадлежности являлось русским по своему мировоззрению.

Православная Церковь сохраняла традиции Русской Православной Церкви в светском и духовном образовании, миссионерской деятельности, благотворительности, строительстве храмов, издательском деле. Польские власти стремились к вытеснению русского языка из всех сфер деятельности Православной Церкви и изменению её национальной ориентации. Наиболее важным событием в этом направлении, изменившим внешнее и внутреннее устройство Православной Церкви, являлось принятие автокефалии. В лице Православной Церкви, являвшейся долгое время опорой российского самодержавия, правительство видело потенциальную угрозу для возрожденного Польского государства и поэтому с помощью административных властей действовало таким образом, чтобы поставить её в зависимое положение. В частности, именно по решению административных властей, многие изначально православные храмы были переданы в распоряжение Католической Церкви. Правительство приложило значительные усилия к тому, чтобы

Православная Церковь официально получила автокефалию. Первые шаги к этому были сделаны сразу же после возрождения Второй Речи Посполитой. Это не представляло особой сложности, так как в среде церковной иерархии – в связи с военными событиями православные епископы находились как на территории Польши, так и за её пределами – наблюдались серьёзные разногласия по поводу дальнейшей судьбы Православной Церкви на территории Польского государства[405].

Первоначально польские власти свои планы относительно автокефалии связывали с Белостокским епископом Владимиром (Тихоницким). Однако позже выяснилось, что он в дальнейшем намеревается до созыва всепольского собора сохранить каноническую связь с московским патриархатом. Все контакты властей с епископом Владимиром полностью прекратились после того, как он, по поручению патриарха Тихона, рукоположил в сан епископа Бяло-Подляшского Сергия (Королёва), поручив ему при этом временное управление Холмской епархией[406].

В июне 1921 г. в Варшаву приехал новый кандидат в главы православной церкви в Польше епископ Кременецкий Дионисий для обсуждения проекта церковного управления. В это же время из эмиграции вернулся архиепископ Георгий (Ярошевский), имевший преимущество перед епископом Дионисием в иерархическом старшинстве, отличавшийся ещё большей лояльностью к польскому правительству – о чём он неоднократно открыто заявлял, – а так же энергичностью и амбициозностью в достижении поставленных целей. У епископа Георгия было огромное количество идей относительно того, каким образом совершенствовать церковь как структуру, создания новых православных социально значимых институтов и учреждений и реорганизации существовавших. Многие его планы были успешно реализованы: реорганизация православного богословского образования, открытие

---

[405] Цыпин, В.А. История Русской Церкви 1917–1997: в 9 кн. / В.А. Цыпин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – Кн. 9. – 87-90

[406] Там же. С. 223-224.

синодальной типографии, создание фонда православного просвещения, расширение контактов с другими православными церквями[407].

27 сентября 1921 г. указом патриарха Тихона – всеми силами стремившегося к сохранению единства Русской Православной Церкви, несмотря на разделение её государственными границами – архиепископ Георгий был назначен экзархом в Польше, но без перемещения на Варшавскую кафедру, которую по-прежнему официально занимал не имевший возможности въехать на территорию Польши митрополит Серафим (Чичагов). Таким образом, Православной Церкви на территории Второй Речи Посполитой официально была предоставлена относительная степень самостоятельности, определенная каноническими правилами[408].

30 января 1922 г. патриарх Тихон вынужден был возвести архиепископа Георгия в сан митрополита и перевести его на Варшавскую кафедру, так как польские власти категорически отказывались выдать разрешение на въезд в Варшаву митрополита Серафима, имевшего репутацию монархиста. Однако это назначение не являлось свидетельством поддержки патриархом политики митрополита Георгия, так как в указе не упоминалась ни автономия, ни экзаршие права по отношению к другим епархиальным архиереям. В тот же день в Варшаве на соборе, проходившем с большими трудностями, были подписаны «Временные правила», регулировавшие отношения правительства и православного руководства в Польше[409]. Необходимо отметить, что под этим документом, потенциально дававшим возможность административным властям

---

[407] Вабішчэвіч, А.М. Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921-1939 гг.) : манаграфія / А.М. Вабішчэвіч ; Брэсц. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна. – Брэст : БрДУ, 2008. – С. 98.

[408] Цыпин, В.А. История Русской Церкви 1917–1997: в 9 кн. / В.А. Цыпин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – Кн. 9. – С 224.

[409] Вабішчэвіч, А.М. Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921-1939 гг.) : манаграфія / А.М. Вабішчэвіч ; Брэсц. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна. – Брэст : БрДУ, 2008. – С. 93-108.

вмешиваться в жизнь Православной Церкви, поставили свои подписи только митрополит Георгий и епископ Дионисий. Епископы Владимир и Пантелеймон (Рожновский) не признали этот документ, ущемляющий права Церкви. Это обстоятельство стало основанием для отстранения их от управления: епископ Владимир по приговору церковного суда был уволен со своей кафедры, епископ Пантелеймон отправлен на покой в Жировический монастырь[410].

На заседании Синода, 14 июля 1922 г., созванном после получения информации об аресте патриарха Тихона советскими властями, было принято решение о скоререйшем принятии автокефалии от константинопольского патриарха. После этого события провозглашение автокефалии являлось вопросом времени. Даже убийство митрополита Георгия 8 февраля 1923 г. ярым противником автокефалии ректором Волынской духовной семинарии архимандритом Смарагдом (Латышенко) не стало серьёзным препятствием. Первоначально, правда, были трудности с избранием нового митрополита и формированием нового состава Синода, так как для этого требуется участие минимум трёх епископов. Для преодоления этих сложностей в викарные епископы Люблина был рукоположен архимандрит Антоний (Марценко). Лояльными к польским властям также являлись хиротонисанные в 1922 г. епископ Луцкий Алексий (Громадский) – до пострига в монашество бывший ректором Волынской духовной семинарии – и епископ Александр (Иноземцев), секретарь Синода, соратник митрополита Георгия, возглавивший в последствии Полесскую епархию. 27 февраля 1923 г. архиепископ Волынский и Кременецкий Дионисий был избран митрополитом с официальным титулом «митрополит Варшавский, и Волынского, и всей православной церкви в Польше и священноархимандрит Почаевской Успенской

[410] Цыпин, В.А. История Русской Церкви 1917–1997: в 9 кн. / В.А. Цыпин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – Кн. 9. – С. 225.

лавры»[411]. Материалы избирательных заседаний утвердил Константинопольский патриарх Мелетий IV.

Митрополит Дионисий продолжал политику своего предшественника и прибегал к помощи польского правительства для устранения оппозиционно настроенных церковных иерархов. В Виленскую епархию митрополит Дионисий направил викарного епископа Луцкого Алексия, так как архиепископ Елевферий, глава оппозиции, несмотря на то, что был выслан польскими властями в Литву, продолжал управлять из Каунаса и требовал от духовенства не подчиняться новым церковным властям. В итоге главой Виленской епархии стал архиепископ Одесский Феодосий (Феодосиев), бежавший из Советского Союза, а епископ Алексий был перемещен на Гродненскую кафедру вместо нелояльного по отношению к польским властям епископа Владимира. В августе 1922 г. по решению Собора православных епископов Польши была создана Пинско-Новогрудская епархия и Пинско-Новогрудская православная духовная консистория с местопребыванием в городе Пинске. На состоявшемся 14-15 июня 1922 г. соборе епископов главой Пинско-Новогрудской епархии был назначен епископ Люблинский, викарий Варшавско-Холмский Александр[412]. В результате этих перемещений все иерархи-оппозиционеры были устранены от управления епархиями. С этого периода, с одной стороны, стало возможным утверждать на заседаниях Синода различные проекты, которые бы могли улучшить как внешнее, так и внутреннее положение Православной Церкви, но, с другой стороны, действительной самостоятельности не было, так как польское правительство могло свободно вмешиваться в церковную жизнь и проводить в жизнь решения, которые явно противоречили церковным интересам.

В мае 1924 г. патриарх Тихон, вернувшись к церковному управлению и узнав обо всех изменениях от епископов-

---

[411] Цыпин, В.А. История Русской Церкви 1917–1997: в 9 кн. / В.А. Цыпин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – Кн. 9. – С. 103.

[412] Там же.– С. 109.

оппозиционеров – Синод поздравил патриарха с освобождением, но в послании не содержалось никакой информации о новом статусе Православной Церкви, – резко осудил переход Православной Церкви на территории Польши в юрисдикцию Константинопольского патриархата, являвшийся, по его мнению, незаконным, так как не были соблюдены все канонические нормы и потребовал от митрополита Дионисия подробный отчёт о произошедшем. 16 августа 1924 г. Синод составил оставшееся без ответа письмо патриарху, главная идея которого заключалась в том, что сложившаяся ситуация вынудила Православную Церковь в Польше принять автокефалию.

13 ноября 1924 г. Константинопольский патриарх Григорий VII после переписки с митрополитом Дионисием дал благословение на учреждение автокефалии, мотивируя свои действия тем, что в своё время переход Киевской митрополии и православных митрополий Литвы и Польши, зависящих от неё, в юрисдикцию Московского патриархата произошел без соблюдения всех необходимых процедур. Таким образом, патриарх полагал, что возвращение Православной Церкви в юрисдикцию Константинопольского престола является вполне закономерным и может быть осуществлено без учёта всех канонических правил. Константин VI, ставший патриархом после кончины Григорий VII, 30 января 1925 г. официально заявил всем церквям об этом событии, но вскоре был выслан турецкими властями из Константинополя. И только его приемник Василий III отправил томос о даровании автокефалии в Варшаву. Автокефалию признали все православные церкви, за исключением Русской Православой церкви[413].

Массовых выступлений по поводу провозглашения автокефалии на территории Западной Беларуси отмечено не было. В Гродно протоиерей Лука Голод публично заявил, что считает принятие автокефалии незаконным, за что и был отстранён от служения. В Вильне сенатор В.В. Богданович

---

[413] Цыпин, В.А. История Русской Церкви 1917–1997: в 9 кн. / В.А. Цыпин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – Кн. 9. – С. 101-102.

организовал общину, оставшуюся в юрисдикции Московской Патриархии. В связи с этим митрополит Дионисий и Синод отлучили В.В Богдановича и его последователей от церкви[414].

Принятие автокефалии во многом способствовало активизации национально-церковных движений, которые, в свою очередь вызвали изменения в деятельности Православной Церкви.

Инициатива белорусизации, как введения белорусского языка в проповеди, общении священнослужителей исходила от национальной интеллигенции, во многом вышедшей из крестьянства и знающей специфику деятельности Православной Церкви в сельских приходах. Вопрос о белорусизации Православной Церкви был поднят на Поместном Соборе в 1917 г. Белорусские национальные лидеры межвоенного периода обращались к истории белорусских земель и находили подтверждения тому, что на этих территориях Православная Церковь имела свои собственные традиции, в которых были органично соединены православие и местные культурные традиции[415].

Польские власти не были заинтересованы в белорусизации Православной Церкви, так как этот процесс мог повлиять на становление белорусского национального самосознания и содействовать укреплению Православной Церкви на территории Западной Беларуси. Заявления о возможности белорусизации Православной Церкви являлись способом деруссификации и своеобразным пропагандистским манёвром. Ограниченность белорусизации во многом являлась результатом действия польских административных властей различных уровней[416].

---

[414] Там же. – С. 289.

[415] Беларускі дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва (БДАМЛМ). – Фонд 3. – Воп. 1. – Спр. 198. Дакументы Цэнтральнага Беларускага камітэта ў г. Вільня (статут, пратаколы, рэзалюцыя канферэнцыі і інш). – Л. 6-7.

[416] Загідулін, А. Спробы беларусізацыі праваслаўнай царквы ў II Рэчы Паспалітай / А. Загідулін // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа : зб. навук. арт. / ГрДУ імя Я. Купалы ; рэдкал.: В. С. Марозава [і інш.]. – Гродна, 2008. – С. 322.

На территории Гродненщины и Виленщины православное население в повседневной жизни активно использовало белорусский язык и нуждалось в проповедях священников, обучении детей основам православия в школах, православных печатных издания на родном языке. Само заявление о необходимости звучания Слова Божьего на родном языке уже свидетельствовало об определённом уровне мировоззренческом уровне и наличии потребности у населения и развитии белорусского языка и белорусской культуры[417]. Церковь в данном процессе поддержала инициативу, исходящую от интеллигенции. В результате этого культурного процесса появились новые культурные явления как переводы учебников по основам православия, а также периодические издания на белорусском языке. Православная Церковь стремилась носить наднациональный характер и поэтому церковные постановления, относительно введения белорусского языка носили скорее не обязательный, а рекомендательный характер. Поэтому в тех приходах, где существовала необходимость введения белорусского языка в внебогослужебных собеседования, преподавании Закона Божьего, постановления были восприняты и в полной мере реализованы. Необходимо отметить, что таких приходов было относительно немного. Белорусские национальные деятели не были удовлетворены таким ходом событий, многие из них выступили с критикой деятельности Православной Церкви в созданных ими белорусских православных изданиях. Таким образом, раскол в движении по белорусизации Православной Церкви со стороны национальной интеллигенции, проявившийся в критике деятельности церковной иерархии, взаимных претензиях и открытых оскорблениях негативно сказался на результатах этого процесса. Ещё одним фактором, негативно сказавшимся на результатах этого культурного процесса, было противодействие со стороны польских властей и стремление

[417] Лапіцкі, М. У служэнні Богу й Беларусі / М.Лапіцкі ; Беларускі інстытут навукі й мастацтваў, Інстытут славістыкі Польскай Акадэміі навук. – Нью-Йорк-Варшава, 2005. – С. 115.

полонизировать Православную Церковь на территории Западной Беларуси

Польская культура и язык с вхождением территории Западной Беларуси в состав Второй Речи Посполитой приобрели привели привилегированный статус. Первым шагом в полонизации Православной Церкви на территории Западной Беларуси являлось принятие автокефалии из рук константинопольского патриарха без одобрения Русской Православной Церкви и соблюдения всех необходимых канонических процедур, как, созыв Поместного Собора[418]. С 1925 г. начала существовать Польская Автокефальная Православная Церковь. Важным этапом стало введение польского языка как официального государственного языка в коммуникациях с властями. Повсеместно от православного духовенства польские власти начали требовать использования исключительно польского языка во всех сферах деятельности: произнесении проповедей, обучении детей основам православия в школах, общении с прихожанами, распространении православной литературы на польском языке. Однако такие культурные новации не соответствовали культурным ожиданиям православного населения Западной Беларуси. Апогеем введения польского языка в жизнь Православной Церкви являлись переводы богослужений на польский язык и попытки проведения подобных богослужений. Особым социокультурным явлением в культуре Западной Беларуси являлось движение православных поляков. Фактически, подобное явление должно было доказать то, что Православная Церковь в Польше, куда причислялась и территория Западной Беларуси имела свои давние традиции, которые необходимо возродить. Однако оно носило пропагандистский характер и не имело под собой серьёзных социокультурных оснований. Его участники не являлись поляками в этническом отношении,

---

[418] Свитич, А.К. Православная церковь в Польше и ее Автокефалия // Материалы по истории церкви. – М. : Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1997. – Кн. 14. Православная церковь на Украине и в Польше в XX столетии / под ред. В. Чаплина, В. Поспеловского, В. Беркена и др. – С. 223.

польская культура была им чужда. В социальном отношении это были представители мелкой администрации, участие в движении православных поляков давало определённые материальные и социальные привилегии и являлось подтверждением их лояльности к Польскому государству[419].

Украинское национально-церковное движение заявило о потребности введения национальных языков в деятельность многонациональной Православной Церкви в Польше[420]. Оно выступало с резкой критикой деятельности ориентации Православной Церкви на русскую культуру и по этой причине пользовалось поддержкой со стороны польских властей. В первую очередь, движение по украинизации Православной Церкви в Западной Украине приобрело огромный резонанс своим радикализмом и беспрецедентностью выдвигаемых требований и способствовало белорусизации Православной Церкви в Западной Беларуси. Сепаратистские тенденции на Западной Украине способствовали принятию Православной Церковью постановлений на официальном уровне допускавших употребление национальных языков в проповедях, внебогослужебных собеседованиях, обучении детей Закону Божьему, издании православной литературы. Украинское влияние не коснулось Гродненской и Виленской епархий, однако оказало существенное влияние на культурную ситуацию в Полесской епархии. Духовенство Полесской епархии ориентировалось во многом на обстановку в Западной Украине и даже участвовало в украинском национальном движении, о чём свидетельствуют постановления епископа Александра о запрещении подвластному ему духовенству участвовать в

---

[419] Вабішчэвіч, А.М. Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921-1939 гг.) : манаграфія / А.М. Вабішчэвіч ; Брэсц. дзярж. ун-т імя А.С. Пушкіна. – Брэст : БрДУ, 2008. – С. 101-102.

[420] Альошина, О.А. Діяльність Арсена Річинського в контексті українізації православної церкви в Польщі (20-30-ті рр. XX ст) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / О.А. Альоншіна ; Націон. Ун.-т “Острозька Академія”. – Острог, 2011. – С. 2

украинских православных съездах[421] [6, с. 56]. Эта ситуация во многом обусловлена тем, что на территории Полесской епархии служили священники, являвшиеся в этническом отношении украинцами. Кроме того Полесская епархия до 1929 г. централизованно подписывалась на отдельные украинские православные издания, что свидетельствовало об определённых культурных потребностях православного духовенства и населения[422].

В межвоенный период Православная Церковь в Польше под влиянием государственных властей приняла автокефалию. В деятельности Православной Церкви произошли существенные изменения в связи с принятием автокефалии. Разрыв отношений с московским патриархатом и установление канонических и юридических связей с Константинополем в действительности не давали Церкви настоящей самостоятельности. Православное духовенство продолжало активно использовать русский язык в своей деятельности и ориентироваться русскую культуру. Принятие автокефалии способствовало активизации национальных движений, стремившихся к принятию программ по внедрению национальных языков в жизнь Православной Церкви. Белорусское национально-церковное движение распространялось на территории Виленской и Гродненской епархий. Украинское национальное движение отличалось более радикальными требованиями. Польские власти с конца 30-х гг. начали активно внедрять польский язык во все сферы деятельности Православной Церкви, в том числе и богослужения.

---

[421] Костюк, В. История Полесской епархии (1922–1944 гг.) / В. Костюк – Брест : Брестская областная типография, 1999. – С. 56.

[422] Власовський, І. Нарис історіі Украінськой православной церкви / І. Власовський. – Укр. православ. церква Київ. патріархату. – Т. 4. – Ч. 2. Репр. вид. – С. 215.

Е.В.Горохова
магистр философских наук, заведующая учебной лабораторией
ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ РАБОТА В БССР В 1926-1928 ГОДЫ

С первых дней Октябрьской революции стал завязываться трагический конфликт Церкви с новой властью. Все последующие мероприятия государства основывались на мировоззренческой несовместимости учения марксизма с религиозной верой и отношением к Церкви, как союзнице марксизма, а после свержения самодержавия – эксплуататорского строя. Поэтому к сотрудничеству религиозные организации не звали, их начали усиленно вытеснять из политической, экономической, культурной жизни страны.

Приход к власти большевиков в корне изменил положение церкви в государстве. Одним из первых декретов советское правительство отделило церковь от государства. Церковь потеряла права юридического лица. Теперь она не могла владеть имуществом, священники не могли преподавать в светских учебных заведениях. Предмет «Закон Божий» был изъят из школьной программы. Государство провозгласило своё право пропагандировать научный атеизм, а пропаганда религии сначала была ограничена, а потом и вовсе запрещена. Согласно идеологии советского государства, духовенство считалось контрреволюционным элементом, поэтому с первых лет советской власти на церковь обрушились репрессии.

Для более успешной борьбы с религией в СССР в 1925 г. был организован Союз безбожников. Эта организация, типичная для коммунистического государства, объединяла не только добровольцев или фанатиков, она также была близко связана со всеми структурами власти и ГПУ, тесно сотрудничала с отделом общей пропаганды, комсомольской и пионерской организациями, поддерживала отношения с Интернационалом, с

зарубежными коммунистическими партиями. Союз стал массовой организацией для всех профессиональных и возрастных категорий населения. Безбожие пропагандировалось повсюду: на заводах, в школах, в колхозах и даже в тюрьмах.

27 августа 1924 г. в помещении газеты «Безбожник» в Москве было созвано первое собрание московских безбожников, на котором было положено начало существованию так называемого «Общество друзей газеты «Безбожник»[423]. В апреле 1925 г. в Москве был созван первый всесоюзный съезд корреспондентов и поклонников газеты «Безбожник», который положил начало добровольной общественной организации «Союз безбожников». В 1925 г. в Москве президиум исполнительного бюро Центрального совета Общества «Безбожник» ввиду закончившегося организационного периода в самом обществе и слияния его со всеми другими антирелигиозными организациями принял решение переименовать это общество в «Союз безбожников» СССР[424].

В БССР организации Союза Безбожников появились в 1926 г. На первом этапе они всю свою работу проводили через Секретариат ЦК КП(б)Б, в который они входили в качестве фракции. На заседании Секретариата ЦК КП/б/Б от 30 марта 1926 г. был заслушан вопрос об антирелигиозной пропаганде и утверждён план работы белорусского общества «Безбожник», разработанный на основе постановлений XII-го Съезда ВКП(б) [3, л.1]. К этому времени в республике уже было организовано 297 антирелигиозных кружков и ячеек с численностью 2.307 чел.[425].

В первое время главное место в атеистической пропаганде занимала издательская деятельность и распространение антирелигиозной литературы. Периодическая печать

---

[423] Чырвонаармейскі антырэлігійны падручнік / пераклад з расійскае мовы ; рэдкал.: Ф.Радзіонаў і інш. – Менск : Дзяржаўнае выдавецтва Беларусі, 1931. – С. 204-205.

[424] Жук, А.П. Становление научно-атеистической мысли в Советской Белоруссии / А.П. Жук. – Минск, 1981. – С.119.

[425] Жук, А.П. Становление научно-атеистической мысли в Советской Белоруссии / А.П. Жук. – Минск, 1981. – С. 109.

безбожников включала в себя журналы «Безбожник у станка» (начал выходить с 1923 г.), «Безбожник» (двухнедельный иллюстрированный литературно-художественный журнал, выходивший с 1925 г.), журнал научно-методической направленности под названием «Антирелигиозник», выходивший один раз в месяц под редакцией Ем.Ярославского и включавший в себя разделы, посвящённые естествознанию, философии, истории религии, методике антирелигиозной пропаганды, антирелигиозному воспитанию в школе, письмам с мест, хронику, критику и библиографию, материалы и пособия по антирелигиозной пропаганде и др. «Антирелигиозник» был заявлен как руководящий орган для антирелигиозников, пропагандистов, агитаторов, избачей, клубных и школьных работников.

В середине 20-х гг. было образовано Издательское Общество «Безбожник», выпустившее в свет огромное количество литературы по атеистическому воспитанию советского человека. Особенным достижением антирелигиозной пропаганды было создание новой, атеистической лексики. Вместо слова “религия” говорилось “предубеждения”, “предрассудки”, “религиозный фанатизм”, “религиозная идеология”. Понятие “вера” заменялось словами “суеверие”, “невежество”, “отсталость”, “реакционное мышление”.

Периодическая белорусская печать также не оставалась в стороне от проводимой государством атеистической пропаганды. Газеты «Рабочий», «Савецкая Беларусь», «Звезда», «Чырвоная змена», «Беларуская вёска», «Магілёўскі селянін», «Заря Запада», «Полесская правда» и другие на своих страницах освещали популярные в это время диспуты с «церковниками», приводили факты отречения священнослужителей различных конфессий от сана и примеры успехов борьбы за безбожный быт, печатали объявления о проведении антирелигиозных курсов, организации кружков и пр.

Организации ЛКСМБ, осуществлявшие свою деятельность под управлением центральных и местных комитетов КП(б)Б, являлись основной организационной базой в работе по антирелигиозной пропаганде, поскольку комсомольцы назывались «наиболее

подходящими кадрами для пропаганды безбожия»[426]. Комсомольские ячейки совместно с союзами безбожников проводили антирелигиозные мероприятия «комсомольское Рождество» и «комсомольская Пасха», впоследствии переименованные в антирождественскую и антипасхальную кампании, главная цель которых заключалась в том, чтобы привлечь беспартийную молодежь в партию и подавить веру в Бога.

Антирелигиозная работа в первую очередь выдвигалась против церковных обрядов и традиций. А. А. Слезин, характеризуя «массовый атеизм» 1920-х годов, отмечает: «…массовый атеизм во многом внедрялся по аналогии с христианизацией Руси, когда на местах языческих святилищ ставились христианские церкви, в языческие заговоры вселялись имена христианских святых, а языческие имена людей заменялись христианскими. Советские безбожники пытались заменить церкви избами-читальнями, христианские праздники – коммунистическими, церковные песнопения – «Интернационалом» и т.п. Вместо крестин устраивали октябрины. На место икон ставили портреты вождей, на место креста – пятиконечную звезду… Маркса изображали в виде Бога – отца на небесах с «Капиталом» в руках вместо скрижалей, а вместо архангелов летели красноармейцы с трубами. Можно было увидеть крест с надписью «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» и изображение серпа и молота»[427].

С 1928 г. Центральным советом союза безбожников БССР проводилось изучение вопроса, поставленного перед местными организациями, о создании безбожных сёл. ЦС просил все Советы безбожников сообщить, имеются ли у них безбожные сёла и прислать материалы, характеризующие причины развития безбожия в этих сёлах, а также прислать постановления крестьянских сходов и органов местной власти о закрытии в этих деревнях церквей и других молитвенных

---

[426] Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 261. – Оп. 1. – Д. 2. – С. 129.

[427] Слезин, А.А. Воинствующий атеизм в СССР во второй половине 1920-х гг. / А.А. Слезин // Вопросы истории. – 2005. – № 9 . – С. 130.

домов[428]. Первоначально закрытие храмов планировалось проводить лишь с согласия большинства жителей района или деревни, однако уже в 1929 г. констатировалось, что из-за «кавалерийской атаки» на Церковь со стороны отдельных безбожников при закрытии «зданий религиозного культа» наблюдались случаи административного закрытия: церкви закрывались без проведения необходимой подготовительной работы; иногда без санкции не только центрального исполнительного комитета, а часто и окружного исполнительного комитета. При демонстрациях и закрытии церквей были случаи «неосторожного отношения» со стороны безбожников к верующим. В этом отношении на первом месте оказались Витебский и Мозырский округи. Такое положение дел вскоре было охарактеризовано как «левый уклон» от марксистско-ленинского учения. Однако подчёркивалось, что с «левыми загибами» в деле антирелигиозной работы «ведётся борьба как Центральным Советом, так и Окружными»[429]. Известно, что накануне коллективизации в мае 1929 года в БССР осталось действовать 1123 храма[430] (по другим данным к началу 1929 г. действовало 1013 православных храма[431], половина из которых за следующий 1930-й год была закрыта.

В 20-е годы основным направлением атеистической пропаганды, кроме распространения антирелигиозной печати, была организация различных пропагандистских мероприятий: чтение лекций, выступление с докладами и пр. Все силы

---

428 См.: Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 261. – Оп. 1. – Д. 2. – Лист 24.

429 Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 261. – Оп. 1. – Д. 4. – Лист 2 оборот.

430 См.: Феодор Кривонос (священник). Белорусская Православная Церковь в XX столетии : спецкурс лекций для Минской Духовной Семинарии / священник Феодор Кривонос. – Минск : ВРАТА, 2008. – С. 66.

431 См.: Янушевич, И.И. Православная Церковь в Беларуси / И.И. Янушевич // Научные труды Республиканского института высшей школы. Исторические и психолого-педагогические науки : сб. науч. ст. В 2 ч. Ч. 1. Вып. 12 ; [редкол. : М.И. Демчук и др.]. – Минск : РИВШ, 2012. – 373 с.

должны были направляться на воплощение в жизнь одной из задач нэпа – осуществление культурной революции. Однако, на первых порах безбожники встретились со множеством трудностей, главными из которых были: недостаток кадров пропагандистов и слабое содействие в реализации всех намеченных Союзами безбожников планов со стороны других организаций, как общественных (профсоюзы, комсомол), так и государственных. В проекте резолюции Секретариата ЦК КПБ/б/Б от 17 июля 1928 г. по результатам выступления Фракции ЦС СБ БССР с докладом о работе Союза безбожников констатировалось, что «организационная работа не получила должного развития на местах, особенно в Минском и Витебском округах, и проводилась, главным образом, в виде кампаний бессистемно. Решения АПО совещания об усилении антирелигиозной пропаганды Наркомпросом и ЛКСМБ остались невыполненными»[432]. Отмечался недостаток квалифицированных пропагандистов антирелигиозников, а также «недопонимание задач антирелигиозной работы и даже игнорирование её, что совершенно недопустимо в связи с задачами культурной революции».

Секретариатом ЦК КПБ/б/Б были очерчены основные планы для будущей деятельности по атеистической пропаганде, среди которых можно выделить планирование открытия в Минске антирелигиозного кабинета-музея; организацию семинарий пропагандистов-антирелигиозников при Комвузе, БГУ, Педтехникумах, Совпартшколах; продолжение цикла антирелигиозных вечеров на Минской и Гомельской радиостанциях[433] и другие мероприятия.

---

[432] Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 261. – Оп. 1. – Д. 1. – Лист 10.

[433] См.: Там же. – Листы 12-14.

Научное издание

Научный альманах
«КАФОЛИКИЯ»

ЗНАЧЕНИЕ МИЛАНСКОГО ЭДИКТА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Сборник материалов
по итогам Международной научной конференции,
посвященной 1700-летию Миланского эдикта

Редактор-составитель МОЖЕЙКО Марина Александровна

Ответственный за выпуск В.П. Кузьмин

Подписано к печати 19.05.2015.
Формат 60×84$^{1/16}$. Бумага офсетная.
Печать цифровая.
Усл. печ. л. 18,1. Уч.-изд. л. 13.
Тираж 130 экз. Заказ 54.

ООО «Ковчег»
Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя
печатных изданий № 1/381 от 01.07.2014.
Пр. Независимости, 68-19, 220072 г. Минск.
Тел./факс: (017) 284 04 33
e-mail: kovcheg_info@tut.by