Белорусский Экзархат
Русской Православной Церкви

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

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

Православные ценности в современной белорусской культуре

сборник докладов

XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

посвященных

1000 – летию со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира

26–27 мая 2015 года
Институт теологии БГУ

Минск
УП «Минар»
2016

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 4 от 21.04.2016)

Составители: М.А. Можейко, священник Святослав Рогальский,
С. И. Шатравский, Ю.А. Яроцкая.

Рецензенты:

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

Заведующий кафедрой философии ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», кандидат философских наук В.М. Белокурский.

Православные ценности в современной белорусской культуре. Сборник докладов XXI международных Кирилло-Мефодиевских чтений / МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: составители: М.А. Можейко, С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский, Ю.А. Яроцкая.– Мн.: 2016.

Сборник включает в себя статьи, посвященные святому равноапостольному князю Владимиру и его роли в восточнославянской и мировой истории. Специальные разделы посвящены актуальным проблемам как истории Белорусской Православной Церкви, так и современному состоянию православной культуры в Республике Беларусь. Особое внимание уделено анализу роли христианских ценностей в развитии духовной культуры молодежи. Тексты выступлений публикуются в авторских редакциях.

SBN 978-985-90359-6-8
УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-90359-6-8

© МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2016.

© Оформление: Унитарное предприятие «Минар», 2016.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

Митрополита Минского и Заславского ПАВЛА, Патриаршего Экзарха всея Беларуси 7

Архиепископа Тадеуша КОНДРУСЕВИЧА, митрополита Минско-Могилевского 8

Министра культуры Республики Беларусь Бориса Владимировича СВЕТЛОВА 10

Министра образования Республики Беларусь Михаила Анатольевича ЖУРАВКОВА 10

Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь Леонида Павловича ГУЛЯКО 12

Чрезвычайного и Полномочного Посла Российской Федерации в Республике Беларусь Александра Александровича СУРИКОВА 13

Ректора Минской духовной академии архимандрита СЕРГИЯ (Акимова) 14

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Архимандрит ТИХОН (Секретарев). Монахи Псково-Печерского монастыря – участники Великой Отечественной войны 1941-45 гг. 15

Протоиерей Владимир БАШКИРОВ. Святой равноапостольный князь Владимир в оценке современных богословов и историков 22

А.И. ОСИПОВ. Православные ценности и проблема духовной безопасности в современной культуре 28

Л.Н. УРБАНОВИЧ. Интеграция духовных ценностей Православия в школьное образование 35

Протоиерей Сергий МОВСЕСЯН. Антропологические аспекты христианского понимания достоинства личности и прав человека 39

СЕКЦИЯ 1

СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР. ПРАВОСЛАВИЕ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ

А.И. ЛОЙКО. Православная культура Беларуси в эпоху Средневековья 53

А.С. МАРТЫСЕВИЧ. Иконическая концепция культуры в православном богословии второй половины XX – начала XXI века 55

Н.И. МУШИНСКИЙ. Князь Владимир – креститель Руси и православные ценности духовного единения на Беларуси как фактор справедливости 58

Н.В. САМОСЮК. Деятельность Православной Церкви на территории современной Западной Беларуси в 1921-1939 гг. и проблема культурной идентичности 63

М.Н. МУЗЫЧЕНКО. Месца і роля брацкіх школ у беларускай культуры і адукацыі XVI – XVIII ст. 67

Т.П. БАЛЮК. Книги и книжность в Древней Руси 70
Л.И. КОПАЧ. Татары-мусульмане в Речи Посполитой 74
Архимандрит НИКОДИМ (Генералов). Историко-богословский контекст взаимоотношений Авраама и жителей Земли Обетованной в книге Бытия 76
Ю.А. ЯРОЦКАЯ. Христианство и новые религии Японии 82
В.И. ГОРБАЧУК. Роль Сербской Православной Церкви в борьбе с османским игом 87
Ю.А. ЯРОЦКАЯ. Мария Каннон и японские «какурэ кириситан» 90
К.А. ЛАТЫШЕВ. Нерушимость веры преподобного Феодосия Печерского 93
И.Н. СИНИЦКАЯ. Владимир Креститель – два образа в одном князе 96

СЕКЦИЯ 2
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Архимандрит СЕРГИЙ (Брич). Роль Виленского Православного Свято-Духовского братства в организации церковно-приходских школ Литовской епархии в 80-е гг. XIX в. 99
А.В. СЛЕСАРЕВ. Церковное подполье на Гомельщине в 1940-1970-е гг. 103
А.А. КИСЕЛЕВ. Проблемы белорусского литературного языка в научном и публицистическом творчестве А.С. Будиловича 110
Иерей Алексей ХОТЕЕВ. Из истории церковного краеведения: публикации А.И. Миловидова, посвященные г. Пинску 116
А.С. КАЛИНИНА. Роль церковно-приходских советов, активность прихожан в жизни и деятельность православных приходов в БССР (1929—1939) 121
А.С. ДЕМИДОВ. Архипастырские визиты патриарха Алексия II в Беларусь в 90-е гг. XX в. 126
Послушник Александр ГУЛЕВИЧ. Монашеский обет нестяжания в ордене базилиан в XVII—XVIII вв. 130
Д.С. БУРЕЦ. Церковная политика великого князя литовского Ольгерда 136

СЕКЦИЯ 3
ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

М.А. МОЖЕЙКО. Нравственное состояние современного общества и христианская традиция 140
В.А. СЕМЕНЮК. Пути и судьбы русской эмиграции (читая Бердяева) 149
В.Н. УСОСКИЙ. Трансцендентные и имманентные ценности 152
А.А. ГЛИНСКИЙ. Потенциал учреждений общего среднего образования в духовном возрождении общества 157
Священник Святослав РОГАЛЬСКИЙ. Духовно-нравственное воспитание личности обучающихся во внеурочной деятельности 161

С.В. КИРПИЧ. Духовно-нравственное просвещение семей как фактор развития здорового общества 166
В.А. ОДИНОЧЕНКО. Достоинство человека как ценность: религиозный аспект проблемы 169
О.В. ТОЛКАЧЕВА. Духовно-нравственное и гражданское воспитание личности в условиях поликультурной образовательной среды 172
М.Ф. ПУХАЛЬСКАЯ. Приоритеты духовно-нравственного воспитания на православных традициях в учреждениях образования 175
Г.Н. ПЕТРОВСКИЙ. О месте теологии в науке и образовании 177
Н.Г. СЕВОСТЬЯНОВА. Православные нравственные ценности как узлы всех добродетелей 181
В.А. МОЖЕЙКО. Мягкая беларусизация как актуальная тенденция культурной политики в условиях глобализации 186
П.В. РАХМАНЬКО. Особенности имиджевых и рекламных технологий в социальных сетях Интернета 188
П.М. САПОТЬКО. Особенности религиозного туризма в Беларуси 191
М.О. ШУЛЬГИНА. Культура интеллектуальных игр Беларуси: феномен городских поисковых игр 195
Е.В. ТЕРНОВ. О междисциплинарном подходе к дополнительному образованию специалистов в области проектирования программно-технических средств 198
Б.А. ГРИШКО. Первая седмица Великого Поста: литургическое значение и богословский смысл 202
Т.Е. ЧАБАН. Дистанционное обучение заключенных основам веры: опыт Русской Православной Церкви 206

Тезисы материалов Круглого стола «Духовность, нравственность, традиции в контексте современного светского образования» 209

Приветственное слово митрополита Минского и Заславского ПАВЛА, Патриаршего Экзарха всея Беларуси

к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Дорогие участники
XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений!

Сердечно приветствую вас на открытии этого международного форума, который уже на протяжении более двадцати лет объединяет ученых, работающих в сфере богословия, истории, философии, культурологии и религиоведения!

Ежегодные Кирилло-Мефодиевские чтения являются сегодня уникальной возможностью обмена результатами научных изысканий, обсуждения вопросов межкультурного и межконфессионального диалога, значения христианской духовности в современном мире. Нельзя не отметить, что данная конференция стала тем звеном, которое впервые соединило в Республике Беларусь университетское образование, культурное сообщество и церковную традицию.

Тематика Чтений всегда отвечает насущным вопросам и заостряет внимание общественности на важнейших событиях церковной и гражданской истории. Нынешние Чтения также посвящены знаменательной дате – 1000-летию со дня преставления святого равноапостольного великого князя Владимира – Крестителя Руси.

В связи с этим хотелось бы обозначить глубинную связь просветительского подвига святых Мефодия и Кирилла и труды святого князя Владимира. Эти святые прославлены в чине равноапостольных, что говорит об их особой, исключительной значимости в деле распространения Евангельского учения. Просвещение славянских народов светом Христовой истины стало началом их государственности, воздвигнутой равноапостольным князем Владимиром на крепком основании – славянской письменности, данной святыми Солунскими братьями. Такая преемственность является для нас примером того, как мы должны относиться к нашему бесценному духовному наследию - всячески сохранять и приумножать его, ведь именно оно представляет собой тот фундамент, на котором зиждется национальное самосознание, культура и наука.

Дорогие участники Чтений! Позвольте в эти дни пожелать вам благословенных успехов и благодатной помощи в ваших трудах. Уверен, что в ходе своей работы конференция предложит обстоятельные выводы и суждения, которые будут полезны для каждого верующего и мыслящего человека и помогут нам еще более осознать непреходящее значение подвигов святых равноапостольных учителей Словенских и великого князя Владимира для нашей истории и современности.

Приветственное слово

архиепископа Тадеуша КОНДРУСЕВИЧА, митрополита Минско-Могилевского

к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Ваше Высокопреосвященство, митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх всея Беларуси Павел, Ваши Преосвященства, братья во священстве, представители дипломатических миссий, братья и сестры!

В стенах гостеприимного Института теологии Белорусского государственного университета при участии Международного общественного объединения "Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла" начинаются XXI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения. Этот факт красноречиво говорит сам за себя и свидетельствует о динамизме Института теологии и Христианского образовательного центра имени святых Мефодия и Кирилла.

На этот раз Чтения приурочены к празднованию 1000-летия преставления святого равноапостольного князя Владимира и посвящены православным ценностям в современной белорусской культуре.

Великий князь Владимир почитается не только в Православной, но и Католической Церкви. Это наш общий святой неразделенной Церкви, которую создал Христос, как таинство всеобщего спасения (см. II Ватиканский Собор. Догматическая конституция о Церкви «Lumen gentium» 1).

Невозможно переоценить роль и значение святого князя Владимира в христианизации и соответственно евангелизации Востока. Бог уготовал ему историческую миссию Крещения Киевской Руси, в результате чего народы Востока Европы приобщились ко Христу и получили Евангелие, как путеводитель по сложным лабиринтам жизни как отдельного человека, так и целых народов.

Мы совсем недавно праздновали 1025-летие Крещения Руси. Этот юбилей еще раз, несмотря на превратности истории и многочисленные испытания, подтвердил незыблемость учения Христа – единственного Спасителя мира, ибо, как учит святой апостол Павел, есть «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим 2, 5-6). Благодаря крещению Руси в священных водах Днепра, христианские ценности все это время формировали сознание людей на Востоке Европы.

Сегодня, во времена новых испытаний, которым подвержено христианство, нам всем необходимо вместе вернуться к наследию святого Владимира с целью защиты христианских корней нашей земли и Европы, которая, к великому сожалению, от них отказывается. Об этом свидетельствуют принимаемые многими европейскими парламентами противоречащие как божественному, так и натуральному праву законы. Последним, подтверждающим эту губительную тенденцию, актом является проведенный в прошлую пятницу 22 мая референдум в Ирландии, в результате которого страна с богатейшей христианской традицией, проголосовала за легализацию однополых браков. Таким образом, в 14 из 27 стран Евросоюза гомосексуальные союзы получили те же права, что и Богом установленный единый союз мужчины и женщины с целью совместной жизни, помощи друг другу, рождения потомства и его воспитания.

Это не что иное, как попытка поставить традиционный, Творцом установленный, порядок с ног на голову. Такие тенденции чреваты трагическими последствиями и ведут к необратимым последствиям краха, сформированной на христианских ценностях, европейской цивилизации. Поэтому сегодня перед нами, христианами, с новой силой стоит Шекспировский вопрос: «To be or not to be» – «Быть или не быть», на этот раз христианству.

Ответить на этот вопрос может помочь культура. Корень слова «культура» – это «культ», что говорит о том, что культура должна иметь духовное измерение.

Об этом необходимо помнить в наше время, когда под влиянием губительных процессов секуляризации и морального релятивизма культура переживает процесс духовной деградации. В ней все чаще проявляются не совместимые с христианскими ценностями тенденции. В результате чего культура, вместо того чтобы укоренять в обществе нравственность, пропагандирует безнравственность, особенно среди молодежи.

Белорусская культура насквозь проникнута христианством, как западным, так и восточным. В этом смысле наша Родина является уникальной. Это мы видим на каждом шагу, и это является нашим национальным достоянием.

Нынешний год в Беларуси – это Год молодежи. Всем нам необходимо обратить самое серьезное внимание на ее воспитание, в том числе и духовное, ибо молодежь – это наше будущее. Этому может способствовать евангелизация культуры. Евангельские ценности должны присутствовать в кино, театре, интернете, на радио и телевидении и т.п.

Выражаю надежду, что начинающийся сегодня форум внесет свой вклад в евангелизацию культуры и станет новым шагом для нового восприятия общих всем нам христианских ценностей, их принятия и свидетельства в повседневной жизни, чтобы на них воспитывать молодежь и созидать наше будущее.

Приветственное слово
Министра культуры Республики Беларусь
Бориса Владимировича СВЕТЛОВА
к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Ваше Высокопреосвященство, Владыка Павел!
Уважаемые участники чтений!

Позвольте сердечно поздравить Вас с торжественным открытием XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений "Православные ценности в современной белорусской культуре", приуроченных к празднованию 1000-летия со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира!

Миссионерская деятельность святых Кирилла и Мефодия, свершения святого равноапостольного князя Владимира на тысячелетие вперед определили направление исторического развития славянских народов.

Актуальность просветительских идей Кирилла и Мефодия, значение личности князя Владимира в наши дни обусловлены возрастающей потребностью нашего общества в сильных и духовных нравственных примерах. В поисках таких примеров мы снова обращаем взор к наследию славянских первонаставников.

Подтверждением этого являются XXI международные Кирилло-Мефодиевские чтения, которые собрали в этом году широкий круг единомышленников из церковных и светских учреждений, общественных организаций, деятелей культуры, науки, образования.

Уважаемые присутствующие! Примите искренние пожелания успехов, вдохновения, новых творческих идей на благо культуры и духовного просвещения общества.

Приветственное слово
Министра образования Республики Беларусь
Михаила Анатольевича ЖУРАВКОВА
к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемые участники и организаторы XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений!

Современный мир, в жизни которого возникло немало острых противоречий и кризисных проблем, нуждается в мобилизации всего арсенала людских ресурсов для утверждения реального гуманизма, действительного равноправия, подлинной свободы, материального благополучия и духовного богатства личности. В этих условиях особенного возрастает значимость взаимодействия и сотрудничества всех социальных институтов, в том числе важнейших из них – государства и религиозных организаций.

Глава нашего государства Александр Григорьевич Лукашенко постоянно отмечает огромную роль православия в судьбе белорусского народа, формирова-

нии белорусской государственности, культуры, подтверждая свою солидарность с мыслью о том, что церковь в первую очередь должны быть с молодежью, реализовывать социальные, образовательные и культурные инициативы.

В этой связи мы приветствуем все акции Экзархата Белорусской Православной Церкви, направленные на расширение сферы совместных действий и согласованных решений по вопросам, представляющим взаимный интерес.

В феврале 2015 года в рамках Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью была подписана очередная, четвертая по счету, программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 годы, которая определила направления взаимодействия органов управления и учреждений образования с епархиями, благочиниями и приходами Белорусской Православной Церкви по основным направлениям сотрудничества.

Программа сотрудничества представляет собой совокупность мероприятий в области образования, воспитания и социальной работы, направленных на воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать свою ответственность за судьбу Отечества и своего народа.

Новая Программа предполагает проведение множества традиционных и новых мероприятий, которые должны действительно помочь нам сделать серьезный шаг вперед в деле воспитания нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать свою ответственность за судьбу Отечества и своего народа.

В числе традиционных и наиболее эффективных мероприятий стоят Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, которые проводятся в 21-й раз. За два минувших десятилетия они стали значимым явлением научной жизни нашей страны.

Православные ценности, образование и культура как понятия не случайно поставлены рядом. Для духовно-нравственного становления личности необходима особая культурно-образовательная среда, особая смысловая ткань, на которой находят отображение вопросы о соотношении добра и зла, природе счастья и справедливости, любви и ненависти, смысле жизни.

Чрезвычайно важными задачами становятся сегодня воспитание у молодых людей целостного эстетического отношения к миру, развитие способностей к полноценному восприятию искусства и потребностей в общении с ним, формирование опыта полноценного художественного творчества.

В заключение позвольте мне пожелать всем успехов и выразить уверенность в том, что участники чтений внесут свой значительный вклад в изучении роли христианской традиции в современной культуре.

Приветственное слово
Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь Леонида Павловича ГУЛЯКО
к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемые организаторы, участники и гости XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений!

Стало доброй традицией почитать в эти майские дни славянских святых Кирилла и Мефодия как великих просветителей, принесших в IX веке письменность славянским народам и открывших широчайшие возможности для их развития. Братья-гуманисты сыграли выдающуюся роль в христианизации восточных и южных славян.

Весьма знаменательно, что нынешние Кирилло-Мефодиевские чтения проходят в контексте мероприятий, приуроченных в Республике Беларусь к 1000-летию со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира. С его именем знаменуется становление принципиально нового самосознания восточно-славянских народов, а это значит, что и у белорусского народа есть все основания гордиться историей христианства в своем Отечестве, строить свою жизнь на основах веры и добра, на принципах духовного совершенства. Еще в конце X века древняя семья наших предков стала на путь принципиально новых основ нравственности. Христианство являлось животворным источником на всем пути развития национальной культуры, науки и образования. Известные со времен Владимира-крестителя школы и библиотеки в таких городах, как Полоцк и Туров, стали важнейшими просветительскими центрами всего восточнославянского мира.

Сегодня Белорусская православная церковь уделяет большое внимание просвещению и образованию, оказывает позитивное влияние на возрождение и развитие базисных ценностей белорусского многонационального и многоконфессионального общества. Развивается государственно-церковный диалог, укрепляется духовно-нравственное самосознание граждан, возрождаются главные национальные святыни как памятники нашего историко-культурного наследия.

На протяжении всей истории существования в Беларуси Православная церковь воспитывает в людях стремление следовать высоким христианским идеалам, в основе которых мудрость и дух подлинного гуманизма.

Хочу высказать благодарность организаторам Международных Кирилло-Мефодиевских чтений – Институту теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета. Профессорско-преподавательский состав института бережно относится к христианским ценностям, своими многочисленными культурно- просветительскими мероприятиями и научно-практическими трудами вносит большой вклад в сохранение и развитие духовности наших людей. Уверен, что и сегодняшние чтения по теме "Православные ценности в современной белорусской культуре" еще больше активизируют нашу заботу о сохранении культурного наследия, помогут и дальше целенаправленно вести курс на утверждение своего национального достоинства.

Благодарю Вас, Владыка Митрополит, за приглашение и возможность при-

ветствовать всех участников XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений и пожелать всем крепости физических и духовных сил, мира и добра, творческих и трудовых успехов и созидания.

Приветственное слово
Чрезвычайного и Полномочного Посла Российской Федерации в Республике Беларусь Александра Александровича СУРИКОВА
к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Ваше Высокопреосвященство!
Дамы и господа! Приветствую Вас и поздравляю с открытием XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений.

За минувшие годы Кирилло-Мефодиевские чтения по праву стали одним из значимых, важных событий в жизни Беларуси, крупным церковно-общественным форумом, рассматривающим актуальные вызовы современности сквозь призму культуры, образования и воспитания.

Тема нынешнего форума - «Православные ценности в современной белорусской культуре», приуроченная к празднованию 1000-летия со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира - теснейшим образом связана с историей Беларуси и России. Выбор, сделанный святым равноапостольным великим князем Владимиром свыше тысячи лет назад, заложил основу цивилизационной модели наших государств. На протяжении столетий наши предки своим подвижническим служением и ратными подвигами созидали на благо будущих поколений. И в этот юбилейный год 70-летия Победы в Великой Отечественной войне особенно хотелось бы отметить - все лучшее, что было совершено ради славы Отечества, имело своим фундаментом высокие нравственные начала, которые веками воспитывались в наших народах.

Благословенная белорусская земля стала достойной хранительницей богатого духовного наследия, оставленного святым князем Владимиром. На территории Беларуси возникли такие центры православной культуры, как Полоцк, Заславль, Туров. На белорусской земле жили выдающиеся просветители: Ефросиния Полоцкая и Кирилл Туровский, Афанасий Брестский и София Слуцкая.

Убежден, мы должны свято беречь память о духовных наставниках и подвижниках, богатейшие исторические, культурные, духовные традиции. Крепить непреходящую связь времен.

Желаю Вам плодотворной работы, мира и добра!

Приветственное слово архимандрита СЕРГИЯ (Акимова), Ректора Минской духовной академии к участникам XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений

Уважаемые участники и гости XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений!

Преподавательская корпорация и студенчество Минской духовной академии сердечно приветствуют организаторов, участников и гостей открывающего сегодня свою работу международного форума.

Вот уже двадцать первый раз дни памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла объединяют различных представителей нашего общества и Церкви, философов, культурологов, историков, искусствоведов, богословов, всех тех, кто живо ощущает связь времен, осознает укорененность наших культурных традиций в Кирилло-Мефодиевском наследии. И это не случайно. Первое письменное слово наших предков славян было словом евангельским. Из храма вырастала вся наша культура, наше образование, книжность, зодчество, живопись, музыка. Святые братья Кирилл и Мефодий привили славян к богатейшей древней традиции. «Почти невозделанный в культурном отношении мир славян, - отмечает профессор Антон-Эмиль Николаевич Тахиаос, - теперь впервые знакомился со зрелыми плодами византийской цивилизации, которой удалось, не отступая от святоотеческой православной традиции, соединить в своих пределах духовное и культурное наследие греческой, римской и ближневосточной цивилизаций и сохранить на протяжении веков величественный синтез самых жизненных и плодотворных элементов, унаследованных от каждой из них».

На наших землях наследие святых братьев принесло богатые плоды, о чем свидетельствует развитие кириллической книжности. И не случайно, что наши первые печатные книги издавались кириллицей. Однако непростой сложилась история кириллического книгопечатания. Со второй половины XVII века после заключения Брестской церковной унии кириллическое книгопечатание пришло в упадок, а к началу XVIII века большинство православных библиотек и кириллических типографий было разгромлено. Но, несмотря ни на что, традиция святых Кирилла и Мефодия сохранилась и пережила эти сложные времена.

XXI Кирилло-Мефодиевские чтения проходят в год, когда мы вспоминаем не только 70-летие победы над фашистской Германией, но и 1000-летие преставления святого князя Владимира. Наверное, можно утверждать, что в деле христианизации Древней Руси эти великие святые - Кирилл и Мефодий, князь Владимир — сыграли равновеликую роль, поскольку Крещению Руси предшествовало то, что можно назвать крещением славянского языка.

Поздравляя участников этой конференции с днем памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла, хочется пожелать, чтобы проводимый ныне научный форум способствовал не только научному диалогу исследователей, но и укреплял наше духовное и общественное единство.

архимандрит Тихон (Секретарев)
наместник Свято-Успенского Псково-Печорского монастыря, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Псковского государственного университета

МОНАХИ ПСКОВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ – УЧАСТНИКИ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941–45 ГГ.

«Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его» (Пс. 67, ст. 1)

Ваше Высокопреосвященство Высокопреосвященнейший Павел, митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх всея Беларуси, Ваши преосвященства, досточтимые отцы, братия и сестры, участники чтений!

От лица Высокопреосвященнейшего Евсевия, митрополита Псковского и Порховского, Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря священноархимандрита, а также ныне здравствующих участников Великой Отечественной войны из числа братии: архимандрита Адриана (Кирсанова) и монаха Мартирия (Шубина), а также Ректора Юрия Анатольевича Демьяненко и студентов Псковского государственного университета, приветствуем участников конференции и желаем всем помощи Божией в работе.

За период 1000-летия после кончины св. равноап. вел. Кн. Владимира главное испытание на прочность православная христианская цивилизация Руси, основанная им, претерпела в годы Великой Отечественной войны с 1941 по 1945 гг.

Тема моего доклада: «Монахи Псково-Печерского монастыря – участники Великой Отечественной войны 1941-45 гг. ».

Слава Богу, в 2015 году мы отметили 70-летие Победы в Великой Отечественной войне. Чем дальше в историю уходит Великая Победа, тем больше неизвестных фактов становятся известными о самой страшной войне 20-го века. Россия потеряла 27 миллионов человек: на фронтах, в лагерях смерти, от ран скончавшихся в госпиталях, погибших от голода в блокадном Ленинграде. Вечная им память и покой о Господе Иисусе Христе, Победителе смерти!

Историки Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. отмечают и исследуют разные аспекты названных событий. Нами акцентируется внимание на служении Русской Православной Церкви в годы прошедшей войны. Укрепление в народе веры в Победу, в Победу добра над злом – фашизмом, сбор денежных средств на строительство танковой колонны «Димитрий Донской» и эскадрильи самолетов – «Александр Невский», помощь инвалидам войны, молитвенная поддержка вдов и сирот – таков неполный список патриотических дел Русской Православной Церкви в указанный период истории.

В годы Великой Отечественной войны Псково-Печерский монастырь оказался на оккупированной территории. Престарелым игуменом Павлом (Горшковым), который возглавил монастырь, было сделано много добрых дел: совершалась молитва о мире всего мира, оказывалась материальная помощь военнопленным и домам престарелых, преподавался Закон Божий в школах города и района. Старец

Симеон в марте 1944 года укрывал в Богом зданных пещерах монастыря группу во главе с фронтовым разведчиком Сергеем Яковлевичем Новиковым (скончался в 2002 г.). 11 августа 1944 года после празднования в честь чудотворной монастырской иконы Божией Матери «Одигитрия», город Печеры был освобожден от немецко-фашистских захватчиков [1].

По сообщению корреспондента ТАСС старшего лейтенанта Н. Семенова: «В бою за Петсери особенно отличились подразделения кавалера ордена Александра Невского капитана Землякова и капитана Смирнова: 70 – летняя Екатерина Туманова, седой врач Петр Павлович Сервирог, маленькая девочка Тоня Тукмачева обнимают, целуют наших бойцов, благодарят их. В Псково – Печерском монастыре звонят колокола в честь Красной Армии. Духовенство служит молебен. Настоятель монастыря дарит нашим бойцам цветы [2].

Радость освобождения вскоре сменилась печалью : 17 октября 1944 г. уездным отделом НКВД арестован игумен Псково – Печерского монастыря Павел (Горшков) и еще три человека. Горшков обвинен по статьям УК РСФСР 58-1 «а», 58-10 ч. 2 ., 58-11 и под конвоем отправлен в Ленинград. На него заведено следственное дело № 1178-44.

Слава Богу, в действиях игумена Павла (Горшкова) нет состава преступления, в чем убеждаешься читая названное дело. В вину Игумену Павлу ставились только фото с немцами на оккупированной территории.

В праздник Благовещения Пресвятой Богородицы 7 апреля 1997 года Псково – Печерский монастырь получил справку о реабилитации Игумена Павла (Горшкова) №13-15-90 от 14.03.97 г. Сердечное слово благодарности Высокопреосвященнейшему Митрополиту Павлу, который принял участие в реабилитации игумена Павла (Горшкова), находясь в то время на церковном послушании управляющего Патриаршими приходами в США.

После победного окончания Великой Отечественной войны в Свято-Успен-

скую Псково-Печерскую обитель пришли ветераны войны и труда: Архимандрит Алипий (Воронов), Архимандрит Иероним (Тихомиров), Архимандрит Антипа (Михайлов), Архимандрит Нафанаил (Поспелов), Архимандрит Феофан (Молявко), схиархимандрит Паисий (Семенов), иеродиакон Анатолий (Семенов), схимонах Иринарх (Казанин) и многие другие. Работники тыла: схимонах Марк (Дерябин), схимонах Савва (Копыркин) и др.

Из автобиографии отца Алипия (Воронова)…

«С 1942 года по 1945 год принимал участие в Великой Отечественной войне. На фронт я прихватил этюдник; и так от Москвы до Берлина – справа винтовка, слева – этюдник с красками. Я прошел весь фронт, был участником многих боев. За написанную историю Особой 4-ой Танковой Армии самим Генералиссимусом Сталиным лично был удостоен высокой боевой награды – ордена Красной Звезды. Также был награжден медалью «За отвагу» и двумя медалями «За боевые заслуги»; свыше десятка медалей получил за участие в освобождении различных городов.

Осенью 1945 года, возвратясь с фронта, я привез около одной тысячи различных рисунков… и сразу же организовал в Доме Союза в Москве индивидуальную выставку своих фронтовых работ. В 1948 году, работая на пленэре в Троице-Сергиевой Лавре под Москвой, я был покорен красотой и своеобразием этого места, сначала как художник, а затем и как насельник Лавры и решил посвятить себя служению Лавре навсегда. С 12 марта 1949 года по 30 июля 1959 года работал над восстановлением Троице – Сергиевой Лавры, применяя все свои специальности. 30 июля 1959 года Указом Священного Синода Русской Православной Церкви был направлен в Псковскую землю для восстановления древней Псково-Печерской обители, которая к этому времени после многих войн и долгих лет своего существования пришла в почти полное разорение. На посту Наместника этой обители (и это является моим монашеским послушанием) тружусь до сего дня.

Наместник Псково-Печерского монастыря
Архимандрит Алипий (И. В. Воронов).
Печоры Псковские, 15 декабря 1974 г.» [3]

В дополнение к автобиографии отца Алипия перечислим, что сделано в Свято-Успенском Псково-Печерском монастыре за годы его послушания в должности Наместника:

– Сохранен и дополнен уклад монашеской и Богослужебной жизни обители;

– Восстановлены после военных бомбежек храмы, корпуса и крепостные Корнилиевские стены;

– Возвращены в основном предметы монастырской ризницы из немецкого плена.

Добавим – основная библиотека Псково-Печерского монастыря возвращена из Тартусского университета Высокопреосвященнейшим Митрополитом Павлом 22 марта 1991года в бытность его Высокопреосвященства Наместником Псково-Печерского монастыря.

Рядом с отцом Алипием подвизались другие участники Великой Отечественной войны:

Архимандрит Феофан (Молявко Фома Андреевич, 1913–2001 гг. уроженец Белоруссии) в 1944 году был призван в Красную Армию и отправлен на фронт, воевал в пехоте, Победу встретил в Будапеште. В личном деле архимандрита Феофана есть Благодарность Верховного Главнокомандующего от 13 февраля 1945 года за № 277 «За отличные действия в боях за овладение городом Будапештом». Награждён медалями «За взятие Будапешта», «За Победу над Германией».

Архимандрит Нафанаил (Поспелов Кронид Николаевич, 1920–2002 гг.) в декабре 1941 года был мобилизован в Армию. На фронте был несколько месяцев. Затем служил на военных аэродромах. Демобилизован в феврале 1947 года в городе Ленинграде. Награжден медалью, «За Победу над Германией».

Архимандрит Антипа (Михайлов Василий Михайлович, 1924–1989 гг.) был участником Великой Отечественной войны с 1942 года. Вернулся после Победы на родину в 1946 году. Награжден медалями, «За отвагу», «За Победу над Германией».

Архимандрит Иероним (Тихомиров Иван Матвеевич, 1905-1979 гг.) служил по призыву в Красной Армии и участвовал Финской войне. В 1942 г. был тяжело ранен, после госпиталя получил инвалидность и находился на трудовом фронте. Награжден медалями «За Победу над Германией» и «За трудовую доблесть».

Схиархимандрит Паисий (Семенов Петр 1924–2000). В мае 1943 года Петр Семенов пришел в партизанский отряд, в январе 1944 года мобилизован в Советскую Армию. После тяжелого ранения и длительного лечения 15 октября 1945 года Петр Семенов поступил в Псково-Печерский монастырь.

Игумен Савва (Бондаренко Петр Андроникович) родился 20 декабря 1909 г. в селе Степок, Таращанского района, Киевской области в крестьянской семье БондаренкоАндроника и Иулиании. В 1925 г. закончил среднюю школу. В 1935 г. –

Ленинградский медицинский техникум, после чего поступил в Ленинградский институт. В 1941 г. мобилизован в Красную Армию, где служил врачом. Был ранен. Имел награды. В 1945 г. был демобилизован. В 1972 г. был рукоположен в священника. В 1974 г. по благословению Святейшего Патриарха Пимена был пострижен в монахи с именем Савва. Умер игумен Савва 24 августа 1984 г. и погребен в Богом зданных пещерах, Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря.

Иеродиакон Анатолий (Семёнов Андрей Семёнович, 1905–1986 гг.) сражался на фронте в войне с Финляндией с 5 сентября 1939 года по 15 марта 1940 года, где был ранен. В Великую Отечественную войну 19 октября 1944 года на Прибалтийском фронте потерял кисть правой руки. В монастырь поступил в 1947 году.

Схимонах Иеремия (Анфалов Андрей Иванович) родился 17 июля 1904 г. в деревне Арестантка, Чернушинского района, Пермской области в семье крестьян Анфаловых Ивана и Гликерии. Закончил 4 класса в сельской школе. Научился плотницкому делу и работал по этой специальности до 1940 г. С начала Великой Отечественной войны в 1941 г. Андрей Иванович был призван на военную службу в военизированную прифронтовую железнодорожную колонну № 3. По окончании войны работал в г. Минске на Западной железной дороге. В 1973 г. Андрей Иванович приехал в г. Печоры, Псковской области и поступил в число братии Псково-Печерского монастыря. Был пострижен в Великую схиму с именем Иеремия. Схимонах Иеремия скончался 26 июля 1986 г.

Монах Евлампий (Гольцев Георгий Петрович) родился 7 апреля 1913 г. в станице Ярославская, Лабинского района, Краснодарского края в крестьянской семье Гольцевых Петра и Пелагии. Начальное образование Георгий Петрович не получил, т.к. семья жила бедно. До 14 лет он жил с родителями. В 1927 г. уехал в г. Майкоп, Краснодарского края. До войны работал поваром. В 1941 г. был призван в армию. Прослужил поваром до конца войны. Был женат, имел двоих детей. В 1985 г. поступает в Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. А в 1988 г. совершается постриг в мантию с именем Евлампий. В обители выполнял послушание сторожа у входа в Братский корпус.

Монах Зосима (Демидов Семен Алексеевич) родился 30 января 1903 г. в селе Лисье, Псковской губернии в семье мещанина. Учился в церковноприходской школе, служил в эстонской армии. Работал на разных работах.

В 1926 г. переехал в Россию в г. Кунгур. Закончил Московский обувной техникум, после чего работал по специальности в г. Москве. В 1941 г. был призван в армию. В октябре попал в плен, работал в Польше. В апреле 1944 г. был освобожден нашими войсками, в которых и закончил военную службу. Работал в г. Москве на разных работах. С 1975 г. Послушник в Свято-Успенском Псково-Печерском монастыре, в 1976 г. пострижен в мантию с именем Зосима. Прожил в монастыре до 1985 г.

Схимонах Марк (Дерябин Никита Алексеевич) родился 17 мая 1895 г. в деревне Запольская, Верхотурского района, Свердловской области в семье бедного крестьянина. В 1915 г. призван в Армию, служил до 1917 г. и уволен по болезни. Был женат. В 1920 г. был призван в Красную Армию, где служил до 1922 г. После демобилизации работал председателем колхоза. В 1941 г. мобилизован в трудовую Армию. Награжден медалью «За доблестный труд». В 1975 г. переехал в г. Печоры, Псковской области и поступил в Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь сторожем. В этом же году был пострижен в мантию с именем Кронид, позже пострижен в схиму с именем Марк. Умер 21 июня 1978 г.

Схимонах Иринарх (Казанин Василий Григорьевич) родился 28 февраля 1908 г. в селе Россоши, Алтайского края. Среднего образования не имел. С раннего возраста трудился вместе с отцом в сельском хозяйстве. В 1930 г. был призван в Армию. Демобилизовался в 1932 г. Женат не был. В 1942 г. был призван из г. Череповец в Армию. Был ранен, демобилизовался в 1945 г. Награжден двумя Орденами Славы, юбилейной медалью «50 лет Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.». Награжден Орденом Отечественной войны. В 1970 г. переехал в г. Печоры, Псковской области. В августе 1975 г. пострижен в мантию с именем Филипп. Нес послушание столяра. Схимонах Иринарх умер 11 марта 1997 г.

Монах Макарий (Киреев Иван Григорьевич) родился 26 января 1902 г. на хуторе Федосовский, Михаевского района, Волгоградской области. Образование начальное. В браке не состоял. С 1941-1942 гг. на фронте Великой Отечественной войны. В 1942-1945 гг. был в плену в Германии. С 1953 г. прибыл в Псково-Печерский монастырь. В 1954 г. был пострижен в рясофор с именем Иоиль. В 1961 г. пострижен в мантию с именем Макарий. Умер 10 июня 1980 г.

Схимонах Феоктист (Коняев Иван Фомич) родился 26 августа 1898 г. в селе Пупки, Рязанской области. В 1908 г. окончил 3 класса сельской школы. В браке не состоял. Служил в Армии в 1917-1921 гг. В 1941-1945 гг. служил в Советской Армии, охранял самолеты. С 1955 г. нес послушания в Свято-Успенском Псково-Печерском монастыре. В 1977 г. пострижен в схиму с именем Феоктист. Схимонах Феоктист умер 2 июля 1982 г.

Монах Павел (Лукин Петр Лукич) родился в 1915 г. в деревне Никитино, Оленинского района, Калининской области. Образование 9

классов. В 1937-1940 гг. служил в рядах Красной Армии. В 1941-1945 гг. был на фронте. Два раза ранен. В браке не состоял. В 1966 г. поступил в Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, где был пострижен в монашество с именем Павел.

Архимандрит Адриан (Кирсанов Алексей Андреевич, 1922 г.р.) в 1943 году был призван в Армию, но вскоре комиссован по болезни и направлен на трудовой фронт.

Монах Мартирий (Шубин Марк Демьянович, 1925 г.р.) участвовал в Великой Отечественной войне с 1944 года, служил в артиллерии, награжден медалями, демобилизован в 1949 году.

Сохранение православных духовно-нравственных ценностей в современной культуре является одним из приоритетов служения Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Развитие паломничества, Богослужение, научное общение между теологами Белоруссии и Псковским государственным университетом – свидетельство о сохранении духовных основ Православной Христианской Славянской цивилизации.

Праздник 70-летия Великой Победы открывает новые страницы Великой Отечественной войны, главное – на войне нет неверующих.

Примеры монахов Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря напоминают о том, что с верой во Христа Распятаго и Воскресшего можно и нужно жить в наше непростое время, и они призывают к Победе силою Духа Святого над грехом в своем собственном сердце. Жизнь и подвижничество ветеранов подводят к мысли: «Подвиг – от человека, победа – от Бога!»

Литература:

1. *Печорский край в годы Великой Отечественной войны. Айда А. Б., Печоры, 2015 г.*
2. *В освобожденном Петсери. «Вперед за Родину»: Красноармейская газета. - 1944 г. - № 191. - 12 августа.*
3. *Врата Небесные. История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Архимандрит Тихон (Секретарев), Печоры, 2008 г. - С. 186-187.*
4. *Псково-Печерский листок № 639 / «Псково-Печерский монастырь в годы ВОВ».*
5. *Псково-Печерский листок № 1306 / «Небесное воинство».*
6. *Псково-Печерский листок № 1305 / «Вера в Бога и война».*
7. *Будьте совершенны. Архимандрит Тихон (Секретарев), Печоры-Псков 2008 г.*
8. *Псково-Печерский листок № 110 «Подвижники благочестия Псково-Печерского монастыря XX века. Архимандрит Алипий (Воронов)».*
9. *Книга памяти «Творцы Великой Победы 1941-1945 гг.» (1-я и 2-я часть). Ветераны войны Печорского района. Детское православное движение «Вестники». Печоры, 2015 год.*

Протоиерей Владимир БАШКИРОВ
доктор богословия, заведующий кафедрой богословия УО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР В ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННЫХ БОГОСЛОВОВ И ИСТОРИКОВ

Имя святого князя Владимира (ок. 962-1015) хорошо знакомо всем. И не случайно! Ведь с него фактически начинается история восточнославянской цивилизации и культуры.

Но кто, всё-таки, он был? Варяг или славянин? Известный историк проф. А. Карташев (+1960) считал, что святой князь Владимир, - был восточный скандинав по крови и языку, но из тех родов «родов варяжских, которые совершенно ославянились, покорились загадочному гению славянского языка, как покорились его стихии и тюрки – болгары» [1, с. 8].

Сторонники этой гипотезы предполагают, что мать Владимира тоже была норманкой, и ссылаются на известного русского филолога и историка проф. А. Шахматова (+1920), который предполагал, что загадочная Малфред, о смерти которой сообщает Начальная летопись под 1001 г., есть Малуша, мать Владимира» [2, с. 179]. Другие исследователи оспаривают догадку А. А. Шахматова о норманском происхождении Малуши [3, с. 356].

Жизнь князя Владимира до крещения реконструируют обычно таким образом. У князя Святослава было три сына: старшие двое (Ярополк и Олег) были рождены от его жен княжеского происхождения, младший Владимир явился плодом увлечения Святослава ключницей княгини Ольги, Малушей. Малуша была дочерью Малка Любчанина (жителя гор. Любеча), сын которого Добрыня, «храбор и наряден муж», был видным княжеским дружинником. Княгиня Ольга прогневалась на Малушу и сослала её в сельцо в Будитино, принадлежавшее самой Малуше, где около 962 г. и родился Владимир. Возможно, Малуша была христианкой. Не случайно, она, доверенное лицо княгини – христианки, умирая, завещала Будутино Пресвятой Богородице (т. е. Десятинной церкви).

В 970 году, после кончины Ольги (+969), Святослав в очередной раз покинул Русь. Малолетних своих детей он посадил княжить по волостям: Ярополка, вероятно, 12 летнего – в Киеве, Олега, 8-9 летнего – в земле древлян. Послы новгородские просили и себе отдельного князя. Добрыня посоветовал новгородцам просить 7-8 летнего Владимира. Они послушались Добрыни и «пошел Владимир с Добрынею… в Новгород». Через два года, в 972 г. Святослава не стало. Началась борьба за власть между братьями – князьями, вернее – между их кормильцами…

Ярополк со Свенельдом победили Олега, который затем погиб при взятии киевлянами древлянского города Овруча. Очередь была за Владимиром, но Добрыня увез молодого князя за море к варягам (в Швецию). Еще через три года они вернулись с варяжским войском и выгнали из Новгорода посадников Ярополка, объявив последнему войну. Владимиру было тогда около 15 лет; он уже был женат на «Олове, жене варяжской».

В предстоящей борьбе большое значение имело лежавшее на «Великом пути» княжество Полоцкое. Здесь княжил варяг Рогвольд, чуждый семье Рюриковичей. Иметь его своим союзником было важно и Новгороду и Киеву. Киевляне первые оценили это: они прислали к Рогвольду сватать его дочь Рогнеду за Ярополка. Узнав об этом, Новгород поспешил сделать то же для своего князя: «Володимеру… детьску сущу еще и погану…и бе у него Добрыня воевода… и посла к Рогвольду и проси у него дщери за Володимера».

Ответ пришел оскорбительный: «Не хочу я за робича (сына рабыни), - ответила Рогнеда. Слова эти особенно оскорбляли Добрыню, ведь он был братом этой «рабы». «И пожалился Добрыня и исполнися ярости». Новгородское войско поспешило к Полоцку и захватило его со всей княжеской семьей. Добрыня жестоко отомстил: он «поноси ему (Рогвольду) и дщери его, нарек ей робичица и повеле Владимиру быти с нею пред отцом и матерью» Отец и братья её затем были убиты. После разгрома Полоцка, войско Владимира, состоящее из наемных варягов, новгородцев, чуди и кривичей, пошло на Киев и осадило его. Ярополк и его опекун Блуд бежали в небольшую крепость Родню на реке Роси. Владимир осадил их и здесь. 20-летний князь пошел к Владимиру и был убит поставленными для этого у дверей терема двумя варягами (980 г.). Владимир, 17-летний юноша, стал единовластным князем на всей Русской земле [4, с. 128-137].

Историк Н. Карамзин (+1826) приводит некоторые черты характера князя Владимира до крещения: «Владимир, утвердив власть свою, изъявил отменное усердие к богам языческим: соорудил новый истукан Перуна с серебренной головой, и поставил его, близ теремного двора, на священном холме, вместе с иными кумирами. Там, говорит летописец, стекался народ ослепленный, и земля осквернялась кровью жертв. Может быть, совесть беспокоила Владимира; может быть, хотел он сею кровью примириться с богами, раздраженными его братоубийством, ибо и сама вера языческая не терпела таких злодеяний…

Но сия Владимирова набожность не препятс-

твовала ему в наслаждениях чувственных…Ежели верить летописи, было у него 300 наложниц в Вышегороде, 300 в нынешней Белгородке (близ Киева), и 200 в селе Берестове. Всякая прелестная жена и девица страшилась его любострастного взора: он презирал святость брачных союзов и невинности. Одним словом, летописец называет его вторым Соломоном в женолюбии.

Владимир, вместе со многими героями древних и новых времен, любя жен, любил и войну… Он взял город Червень (близ Хелма), Перемышль и другие, которые, с его времени будучи собственностью России, назывались Червенскими. В следующие два года храбрый князь смирил бунт вятичей, не хотевших платить дани, и завоевал страну ятвягов, дикого, но мужественного народа латышского, обитавшего в лесах между Литвою и Польшею. Далее в северо-западу он распространил свои владения до самого Балтийского моря, ибо Ливония, по свидетельству Стурлезона, летописца исландского, принадлежала Владимиру, коего чиновники ездили собирать дань со всех жителей между Курляндиею и Финским заливом» [5, с. 137-138].

Но вот в его душе происходит перелом, и он принимает христианство. Причину видят в особом душевном настроении. Он почувствовал себя тяжким грешником. Его совесть тяготит братоубийство и победы, купленные кровью своих и чужих. В язычестве он не находит успокоения, и, наконец, обретает его в Евангелии. Его обращению в христианство способствовало также общение с сородичем Олавом сыном Трюггви, королем и крестителем Норвегии, который годами жил в Киеве [3, с. 387-396]. В совместных беседах два языческих конунга (князя) переживали свой личный религиозный кризис, и оба повели свои народы по христианскому пути, Олав по-западному, Владимир по восточному. Церковь тогда еще не была расколота. Семья Владимира роднилась через браки со всеми западными династиями латинского обряда. Владимир принимал у себя западных миссионеров и папские посольства, как единоверцев. И тем не менее, он сознательно предпочел греческий обряд и греческую культуру [1, с. 8].

В житии святого Владимира высказывается также предположение, что к принятию христианства его побудило влияние бабки – княгини Ольги и природный наблюдательный ум [6, с. 80].

В 987 или 988 Владимир принимает христианство в Херсонесе, греческом городе на юго-западном берегу Крыма, и вступает в брак с греческой царевной Анной, сестрой императоров Василия II (976-1025) и КонстантинаVIII (979-1028) Порфирородных. Оттуда Владимир привез в Киев священников и богослужебные принадлежности. В 988 г. в Киеве он крестил своих сыновей и народ.

«Владимир, - говорится в «Словаре историческом о святых», - решился быть христианином, но не хотел креститься в Киеве. Он вздумал, так сказать, завоевать веру христианскую и принять её святыню рукою победителя. Отправившись с многочисленным войском на греков, он взял приступом их торговый город Корсунь, и через послов своих объявил императорам Василию и Константину, что он желает быть супругом сестры их, юной царевны греческой Анны, или, в случае отказа, возьмет Царьград. Анна, по убеждению братьев, отправилась в Корсунь, сопровождаемая духовенством и царедворцами. Тогда Владимир, наставленный в истинах и таинствах учения Христа, принял (988 г.) в церкви святого апостола Иакова святое крещение и наречен был Василием, именем заочного восприемника от купели императора Василия. Повествуют, что великий князь страдал тогда глазами и почти ослеп; что Анна уговорила его принять скорее св. крещение и что

он после этого выздоровел… В сопровождении греческого митрополита Михаила возвратился Владимир в Киев, где прежде всего крестил детей своих. Место, где они крещены, до сих пор называется Крещатиком» [7, с. 55].

Жители крестились в Днепре без явного сопротивления. Причин две. Во-первых, в самом Киеве христианство уже было известно, и в городе жило немало христиан, а во-вторых, у русских язычников не было жреческого сословия, которое могло бы возбудить толпу к сопротивлению новой вере.

Автор многотомного труда «История Русской Церкви» митрополит Макарий (Булгаков) (+1882) полагает, что крещение народа не проходило спонтанно, и что греческие священники готовили киевлян к этому таинству, а определенный день был выбран из-за глухого сопротивления части горожан [8, с. 8-9].

Но для того, чтобы понять величие дела Владимира, нужно вспомнить, религию и уклад жизни восточных славян до него. Славяне жили небольшими общинами и управлялись князьками, которые вели между собой бесконечные, мелкие войны. Их религия состояла в обожании природы, в поклонении солнцу, небу, воде, земле, ветру, деревьям, птицам, камням. Поэтому у них не было храмов, особое место в их верованиях занимала магия, т. е. вера в возможность познания тайной силы вещей, которая проявлялась в гадании, шептании, завязывания узлов и т. д. Славяне умели строить деревянные жилища и ладьи, делать рыболовные снасти, возделывать землю, прясть, ткать, шить, приготовлять кушанья и напитки – пиво, мед, брагу, ковать металлы и обжигать глину. При князьях из дома Рюриков [9] господствовало полное варварство [10].

Такой варварский уклад жизни меняется с принятием христианской религии. Владимир сразу же деятельно занялся утверждением веры, начал строить храмы, устраивать богослужебную жизнь, налаживать духовное просвещение.

«После крещения князя, дружины и всего стольного города, - отмечает проф. П. Знаменский (+1917), - христианство сделалось на Руси верою в собственном смысле господствующею. Вместе с тем последовало образование особой поместной Русской Церкви…Великий князь стал повсюду строить для её богослужения святые храмы; постепенно стали определяться и отношения новой Церкви к её матери – Церкви Греческой, а равно местные внутренние её отношения государственного и общественного характера; началась её борьба со старыми языческими суевериями, и спасительное руководство к преспеянию новых людей Божиих на пути внутреннего христианского совершенства; одним словом, началась историческая жизнь Православной Русской Церкви» [11, с.7].

С утверждением христианства на Русь приходят и новые юридические и государственные устои жизни.

Проф. В. Ключевский так описывает роль и место молодой Русской Церкви в жизни древнерусского государства и общества: «…Тогда Церковь русская ведала многое, что потом вошло в непосредственное ведомство государства. Церковь и тогда не вмешивалась в дела го-

сударства; но само государство вовлекало её в свои дела, еще не умея справиться со многими из них…Духовенство принесло в Россию первые понятия о таких учреждениях и отношениях; ни правительство, ни общество в ново - просвещенной стране не умело взяться за них…. Местному законодательству предстояло только применить эти основания и правила к уровню развития и к потребностям местного общества. Эту работу с необходимыми для неё законодательными полномочиями местная государственная власть и возложила на церковную иерархию… » [12, с.12-13].

Занимался Великий князь и светским книжным образованием, для чего основывал школы. Таким образом, за двадцать – тридцать лет выросло поколение людей, ставших основателями христианского общества на Руси, проводниками приходившей вместе с религией образованности и борцами за новые гражданские и государственные начала жизни.

«Книжное миросозерцание, - пишет проф. В. Ключевский (+1911), - было для Руси новым пришлым идеалом, далеким от туземной действительности, но долженствовавшим преобразовать её и связать с чуждым ей дотоле образованным миром, где господствовали высшие понятия и лучшие понятия. По самой новизне и высоте своей это миросозерцание будило туземную мысль, заставляло своих первых носителей размышлять и перевоспитывало местные чувства даже тогда, когда еще не было в состоянии преобразовать местные отношения» [13, с.304-305].

«Русская культура, - пишет, - как одна из культур христианских и европейских, родилась в тот момент, когда князь Владимир, после глубоких размышлений и конкурирующих влияний на него, сознательно избрал византийскую крещальную купель и в нее повелительно погрузил и весь русский народ. Это был момент определяющий, провиденциальный для всей нашей истории» [14, с. 45].

О том, как непросто было Владимиру завести образование, говорит сообщение летописца о том, что матери, отпуская детей в школы, плакали о них, как о мертвых. Они почему-то считали грамоту опасным чародейством, и детей приходилось отнимать силой [5, с. 148; 15, с. 179].

Святой Иоанн Златоуст такой внутренний переворот, как у Владимира, называет воскресением. «Когда - говорит он, - блудник делается целомудренным, корыстолюбец - милосердным, жестокий - кротким, то в этом и заключается воскресение, служащее началом будущего» [16, с. 600].

«Благодать, - говорит митрополит Анастасий (Грибановский)(+1965), -озарившая святого Владимира при крещении, глубоко преобразила его душу. Она растворила его сердце – прежде столь суровое и даже по временам жестокое – жалостью даже к разбойникам, на которых он не хотел простереть карающего меча. «Боюсь греха», - ответил он епископам на их недоуменный вопрос, почему он не хочет казнить последних.

Вместе с милосердным сердцем крещение дало святому Владимиру и разу-

мение духа православного подвижничества, коим проникнуто всё нравственное учение христианства. Последний укротил его необузданную, прежде чувственную природу, но не иссушил в нем светлого жизнерадостного чувства и сделал его еще ласковее и приветливее ко всем, за что он и получил наименование Красного Солнышка» [17, с. VI-VII; 18, с. 13-14].

Некоторые исследователи предполагают, кроме того, что милосердие князя Владимира имело и ярко выраженное миссионерское назначение. В праздничные дни он устраивал пиршества и раздавал бедным милостыню с той целью, чтобы в памяти новообращенных христиан сильнее запечатлелись дни церковных праздников [19, с. 566-567].

Как личность духовно преображенная, св. равноапостольный князь Владимир являет в русской истории пример и памятник того, что может созидать личность такого масштаба при жизни и после смерти.

Вот как пишет о нем известный русский историк С. Пушкарев (+1984), мнением которого мне и хотелось бы закончить свой реферат: «Величавый образ великого князя Владимира просветителя Руси и основоположника русской культуры, как высочайший маяк освещает всё течение русской исторической жизни. Меч первых киевских князей – Олега, Игоря, Святослава – создал только тело будущего Русского государства, а Владимир Святой и Православная Церковь вложили душу в это тело, и потому св. князя Владимира можно по справедливости почитать духовным отцом русского народа… Восточная и Западная Русь считали св. Владимира своим духовным отцом и небесным покровителем, и этот общий культ сослужил русскому народу и русскому государству великую службу в эпоху соединения Восточной и Западной Руси. Имя и образ св. Владимира не остались только идейным или литературным явлением, но были живой и действенной силой в истории русского народа и русского государства» [20, с. 51-52].

Литература

1. *Карташев, А. Св. Великий Князь Владимир. Отец русской культуры / А. Карташев. – Б. м., 1938.*
2. *Сухотин, Л. Брачные союзы ближайших потомков святого князя Владимира / Л. Сухотин // Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. – Белград, 1938.*
3. *Милютенко, Н. Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси / Н. Милютенко. – СПб. : Изд. Обышко, 2008.*
4. *См. подробнее: Сергеевский, Б. Время Владимира Святого / Б. Сергеевский // Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. – Белград, 1938.*
5. *Карамзин, Н. История государства российского / Н. Карамзин. – The Hague – Paris: Репринт, 1969. – Т. 1.*
6. *Дестунис, С. Жития святых, составленные по Четь-Минеям и другим книгам. Июль. / С. Дестунис. – СПб., 1892.*
7. *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. – СПб., 1862.*
8. *См. подробнее о самом акте крещения киевлян: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви / митр. Макарий (Булгаков).– The Hague: Репринт, 1968. – Т. 1.*

9. *О Рюриках и варягах см.: Рамбо, А. Живописная история древней и новой России / А. Рамбо. – М., 1898. – С. 39-40; Шмурло, Е. История России / Е. Шмурло. – Мюнхен, 1922. – С. 13-14; Ключевский, В. Значение варяжского вопроса / В. Ключевский // Неопубликованные произведения. – М., 1983. – С. 122; Костомаров, Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. Костомаров. – М., 1990. – Кн. 1. – С. 2-7; Ключевский, В. Курс русской истории / В. Ключевский. – М., 1911. – Ч. 1. – С. 166-167.*
10. *О быте и религии восточных славян см.: Елпатьевский, К. Жизнь и религия славян язычников / К. Елпатьевский // Сборник бытовых статей по русской истории. Русь до татарского нашествия. – СПб., 1881. – С. 8-9; Пушкарев, С. Обзор русской истории / С. Пушкарев. – Нью-Йорк, 1953. – С. 20-21.*
11. *Знаменский, П. Учебное руководство по истории Русской Церкви / П. Знаменский. – СПб., 1904.*
12. *Ключевский, В. Церковь и Россия / В. Ключевский. – Париж, 1969.*
13. *Ключевский, В. Мысли об интеллигенции / В. Ключевский // Неопубликованные произведения. – М., 1983.*
14. *Карташев, А. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение / А. Карташев // Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. – Белград, 1938.*
15. *Голубинский, Е. История Русской Церкви. Период первый, киевский или домонгольский / Е. Голубинский. – М.: Репринт, 1901. – Т. 1. Первая половина тома.*
16. *Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Римлянам. Беседа 10 (4) / свт. Иоанн Златоуст // Творения. – СПб.: Репринт, 1903. – Т. 9. Кн. 2.*
17. *Анастасий (Грибановский), митр. Значение Владимирского юбилейного года / митр. Анастасий (Грибановский) // Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. – Белград, 1938.*
18. *О духовном перевороте у князя Владимира см. также: Лавров А., прот. Очерк истории Русской Церкви / прот. А. Лавров. – Ярославль, 1875.*
19. *Завитневич, В. Владимир Святой / В. Завитневич // Православная богословская энциклопедия; под ред. А. П. Лопухина. – Петроград, 1902. – Т. 3.*
20. *Пушкарев, С. Роль Православной Церкви в истории России / С. Пушкарев. – Нью-Йорк, 1985.*

А.И. ОСИПОВ
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ИНСТИТУТ ПОДГОТОВКИ НАУЧНЫХ КАДРОВ НАН БЕЛАРУСИ

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Постановка проблемы духовной безопасности предполагает, что существуют стратегические угрозы, опасности в духовно-нравственной сфере. Одной из таких угроз является рост бездуховности в постсоветском обществе. Речь идет о серьезнейшей опасности духовно-нравственной деградации, эрозии и деформации нравственных норм и забвения духовных ценностей, особенно среди подрастающего поколения. А это представляет прямую угрозу национальной безопасности нашей страны. Об этом прямо говорится в концепции национальной безопасности Республики Беларусь, в которой в числе конкретных потенциальных угроз национальной безопасности названа «утрата значительной частью граждан традиционных нравственных ценностей и ориентиров, попытки разрушения национальных духовно-нравственных традиций». Духовную безопасность можно

определить как состояние защищенности духовно-нравственных, культурно-исторических и религиозных основ жизни нашего народа, того, что можно назвать нашим культурно-генетическим кодом.

Помимо волны бездуховности, захлестывающей общество, наблюдается и противоположная, к сожалению, пока еще не доминирующая тенденция – тяга людей к духовности в контексте религиозного ренессанса нашего Отечества. Это отрадный факт. Тем не менее, как это не парадоксально, здесь тоже существуют серьезные угрозы. Растущий интерес к религии, тяга к духовности в условиях религиозной малограмотности, наивности и доверчивости многих людей создают опасность того, что они могут «загрузиться» ложной духовностью со всеми вытекающими отсюда негативными, деструктивными (разной степени тяжести) последствиями для своего физического, психического и духовного здоровья. Поэтому проблема духовной безопасности может быть поставлена и в другой плоскости как проблема преодоления широко распространяемой оккультно-мистической духовности.

Что касается бездуховности, то она является одним из проявлений глубокого духовно-нравственного кризиса, вызванного распадом СССР. С распадом СССР рухнули привычные, устоявшиеся формы организации жизни и соответствующие фундаментальные идеологические и мировоззренческие ценности, которые казались незыблемыми. А новые продуктивные формы организации жизни и адекватные им ценности еще не сформировались. В этом и состоит суть глубокого духовно-нравственного кризиса.

Духовно-нравственный кризис в целом характерен для западного общества потребления. Главные его проявления – либертаризм, гедонизм и консьюмеризм. Либертаризм – требование неограниченной свободы, легко игнорирующее нравственные нормы. Культ вседозволенности самых низменных человеческих страстей и пороков становится модным на Западе.

В постиндустриальном обществе происходит тотальная материализация бытия человека. Экономизм стал господствующим мировоззрением на Западе. Через призму рынка, выгоды, прибыли, рентабельности рассматривается все, что существует. Дух безудержного потребительства (консьюмеризм) и гедонизма (жажда наслаждений) – свидетельство глубочайшего духовного кризиса Запада на фоне материального комфорта и благополучия. Дело даже не в том, отмечает М. Блюменкранц, что гедонистские устремления современного общества запускают технологическую машину уничтожения природы, среды обитания, а в том, что гедонизм, как об этом свидетельствует история прошлых цивилизаций, – тупиковый путь развития культуры. Растекаясь в ширину в поисках все новых и новых наслаждений, человеческая жизнь теряет измерение глубины, без которого она становится все более бессмысленной.

В современную эпоху под угрозой оказывается само существование личности, поскольку личность – это духовная характеристика человека. «И дело здесь не только в секуляризации христианской культуры, а в разрушении сакральных основ самого бытия человека, невостребованности духовного измерения человеческого существования. Идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого актера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественного сознания, становится способом проведения досуга, хобби – для чудаков и маргиналов. Но нельзя безна-

казанно ампутировать духовное. «Свято место пусто не бывает», рано или поздно его заселяют бесы» [1, с. 176-177].

Разразившийся в 2008 г. глобальный экономический кризис показал ущербность (и в этом смысле ненадежность) духовно-нравственных ориентаций общества потребления. Этот кризис, подчеркивает Патриарх Кирилл, явился Судом Божиим над человеческой неправдой, над алчностью, непомерным желанием иметь как можно больше, потерей контроля над своим потреблением, стремлением богатеть любыми средствами, забывая подлинные ценности и идеалы [3, с. 356-357]. Современное западное общество, как отмечает Патриарх Кирилл, задает такие условия жизни и деятельности человека, что религиозную мотивацию его поступки могут обретать только в сфере личной, в лучшем случае, семейной жизни. Ибо современным обществом не приветствуется религиозная мотивация в профессиональной деятельности, в политическом выборе, в области экономики и так далее. Это означает, что постепенно, но реально христианские ценности маргинализуются в европейском обществе [3, с.308].

Грех – категория религиозная. Светская мораль оперирует другими понятиями (нарушение нравственных норм, аморальный поступок и т.п.). Раскрепощение низменных человеческих греховных страстей и инстинктов – результат культивирования ложно понятой свободы, которая понимается в постиндустриальном обществе не как ответственность, а как свобода для разгула страстей. Патриарх Кирилл отмечает, что с разрушением духовного начала, самой способности ориентировать свободу в сторону добра мы открываем простор для развития инстинктивного начала человеческой жизни и губим человека [5, с. 452].

С точки же зрения православия, «права и свободы должны реализовываться в системе нравственных координат и непременно должны быть связаны с моральной ответственностью человека. А общество должно утверждать такую систему социальных взаимоотношений, когда безнравственные поступки, не соответствующие традиционной морали, будут осуждаться людьми» [5, с. 111-112].

Человек фактически превращается в раба своих страстей, в марионетку, которой умело манипулируют, создавая у него иллюзию свободы. Это, скорее, духовный регресс, а не прогресс человечества на фоне стремительного научно-технического прогресса. Иными словами, наряду с научно-техническими и социально-политическими и экономическими приобретениями имеют место и потери, прежде всего в экзистенциальной, духовно-нравственной сфере. Можно вслед за М. Блюменкранцем поставить вопрос о том, не является ли неизбежной платой за невиданный научно-технический прогресс общества и несомненные достижения современной западной демократии катастрофическое уничтожение ресурсов человеческого в человеке, вырождение его духовной природы, деградация присущей ему воли к творчеству? [2, с. 51]. «Все прогрессы реакционны, если рушится человек» (А.Вознесенский).

В результате распада СССР образовался духовно-мировоззренческий вакуум, который стал заполняться духовно-мировоззренческими ценностями, чуждыми нашему культурно-генетическому коду и менталитету нашего народа. Что касается отечественных вековых культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей, то на тот момент они еще не были актуализированы, оставаясь для многих тайной за семью печатями. Поэтому они не могли на первых порах стать защитным иммунным механизмом. В итоге произошла деформация ценностных ориентаций у значительной части населения, особенно молодежи.

К сожалению, либертаристская, консьюмеристско-гедонистическая жизненная установка оказалась очень привлекательной для значительной части нашей современной молодежи. Стремление получить от жизни максимум разнообразных удовольствий, пожить для себя, не обременяя себя обязательствами и ответственностью перед другими людьми, подрывает семейно-брачные отношения, делая их поверхностными и непрочными, что ведет к снижению рождаемости, большому количеству абортов, венерических заболеваний, прежде всего СПИД, и других негативных последствий для физического и нравственного здоровья нашей молодежи. Забвение нравственно-религиозных основ семьи и брака ведет к тому, что рождение детей более не рассматривается как Божие благословение, а аборт трактуется не как убийство, а как неприятная процедура, позволяющая избавиться от нежелательных последствий сексуального наслаждения. Целомудрие рассматривается как смешной анахронизм, которым не только не следует гордиться, но которого нужно стыдиться. Широкое распространение получили так называемые гражданские браки, когда мужчина и женщина не хотят связывать себя семейными узами, предпочитая свободные и мало к чему обязывающие отношения половых партнеров. Секс все более отделяется от репродуктивной функции, а репродуктивная функция в настоящее время все более стала отделяться от секса (ЭКО, суррогатное материнство).

Говоря о бездуховности как одной из главных угроз, можно условно выделить три ее вида – агрессивно-злобную, гламурно-пошлую и обыденно повседневную. Последняя наиболее «безобидная», если можно так сказать. Потеря идеалов и деформация ценностей – рост аморализма, цинизма, агрессивной немотивированной жестокости, преступности, насилия, разврата и наркомании как кричащие проявления бездуховности связаны в основном с двумя первыми ее видами. В СМИ, особенно на телевидении, пропагандируются гламурная пошлость, культ денег, потребительства, наслаждений (именно к этому во многом сводится нынешняя реклама). Все это приучает людей бездумно и беспечно скользить по поверхности жизни в поиске все новых удовольствий.

Вторая угроза связана с широким распространением оккультно-мистической духовности. В чем причины ее широкого распространения и притягательности для значительной части населения, особенно молодежи. Во-первых, широкая экспансия этой псевдодуховности стала возможной потому, что еще до распада СССР были практически сняты всякие запреты на религиозную пропаганду и ограничения на деятельность иностранных религиозных миссионеров и организаций, чем они не преминули воспользоваться. В страну устремился не только поток разнообразной религиозной литературы (в основном оккультно-мистического характера), но сотни и тысячи миссионеров. Во-вторых, распад СССР привел к глубокому мировоззренческому кризису, одним из следствий которого явилось обострение экзистенциальных смысложизненных проблем, т. е. проблем личного бытия человека (его личной судьбы, личного смысла и цели жизни, смерти, включая проблему и посмертного бытия), которые приобрели эсхатологический и сотериологический характер. В этих условиях многие ощутили ненадежность, негарантированность, незащищенность своего бытия, его несамодостаточность. В результате значительно возрос интерес и тяга многих людей к религии, которые, к сожалению, сочетались с их религиозной малограмотностью, наивностью и доверчивостью. В-третьих, новоявленные миссионеры и гуру предложили ищущим людям простые и легкие (и тем самым весьма привлекательные) ответы на

волновавшие их сложные и мучительные вопросы. Вернее, людям внушили, что это именно те ответы на мучавшие их вопросы, которые они искали и не находили ранее. Многие в силу наивной неискушенности поверили и не заметили обмана. В этом краткая суть технологии улавливания человеческих душ в сети оккультно-мистической духовности.

Встает закономерный вопрос о том, что можно противопоставить этой волне бездуховности и ложной духовности, которые представляют собой большую опасность для духовно-нравственного здоровья нашего народа? Необходимо отметить огромную роль Православия в преодолении бездуховности и ложной духовности. Потенциал православных традиций и ценностей – эта позитивная альтернатива пустоте бездуховности и лжи нетрадиционной оккультно-мистической духовности. Эту пустоту можно критиковать, но ее надо заполнить позитивной смысловой полнотой. Ложь можно и нужно разоблачать, но выдавить ее можно только истиной, которая должна быть осознана в качестве истины.

Для реализации этой позитивной цели необходимо сначала раскрыть глубину Православия и его значение для человека, а также его культурообразующую роль в формировании образа жизни и менталитета восточно-славянских народов. Только после этого можно ставить вопрос об актуализации потенциала православных традиций и ценностей в настоящее время и о путях, формах и методах приобщении к нему подрастающего поколения. Христианский идеал человека, осознание его высочайшего предназначения являются в современных условиях надежным нравственным компасом.

На протяжении столетий культурно-формирующая роль христианских традиций и ценностей, прежде всего Православия, в становлении образа жизни и менталитета восточнославянского этноса (включая белорусов) была очень велика.

Именно христианство открыло в человеке личность. Человек в христианстве предстает как образ личного Бога в безличном мире. Каждый человек бесконечно ценен, уникален, неповторим, послан Богом на дело, которого никто другой за него не может выполнить. Такого понимания человека как личности не знал древний дохристианский мир. Представление о личном Боге и человеке как «образе» Божием неразрывно связано с человеческой свободой, которая укоренена в глубинах человеческой личности и есть величайший дар человеку. Это дар свободной любви Творца, ибо только любовь Бога способна пойти на риск сотворения иной (человеческой) свободы, заранее зная, что венец творения распорядится данной свободой неразумно и уклонится от Создателя. А если бы Бог создал человека марионеткой, то человек не был бы образом и подобием Бога. Любовь является онтологическим принципом мироздания, свободной жертвой Творца, его самоограничением в пользу творения. Любовь становится духовным стержнем и отношений между Богом и людьми. И эта высшая ценность привнесена в человеческий мир христианством. Человек как свободная личность призван к творческому преобразованию и возделыванию врученного ему Творцом мира на началах Любви, Добра, Красоты. Способность к творчеству – это тоже образ Божий в человеке, который призван стать соработником Творца. Поэтому седьмой день – это день человеческого творчества, день человеческой истории.

Христианство впервые разорвало оковы циклического темпорализма, придав времени подлинную историчность. События сакральной истории уникальны и неповторимы и среди них центральным является таинство Боговоплощения.

Приход в мир Иисуса Христа наполнил глубочайшим смыслом, драматизмом и напряженностью всю человеческую историю, сделав ее сопричастной вечности. Этот сакраментальный факт определил и само летоисчисление: до Рождества Христова и после Рождества Христова.

Еще в эпоху античности христианство сумело преодолеть сопротивление языческого интеллектуализма и завоевало умы и сердца людей, став духовно-мировоззренческой основой античной цивилизации. Христианство по богатству и глубине содержания, а также по силе воздействия на души людей превзошло античную языческую мудрость, даже в лице таких ее высших проявлений, как неоплатонизм.

Православие из всех христианских конфессий в наибольшей степени раскрывает сакральные и экзистенциальные основы человеческого бытия, его нравственно-онтологическую глубину. Это одна из причин, почему именно Православие нашло отклик в славянской душе и преобразило все стороны жизни древней Руси. Рассудочно-юридический, рациональный характер католического учения о спасении был ближе западному строю души, воспитанной в имущественно-юридических отношениях и очень ценившей эти отношения, где все было оговорено, прочерчено, установлено. Славянской же душе, с ее открытостью, чуткостью, устремленностью к правде, ближе именно духовно-нравственная суть православного учения о спасении, которым в своих основах проникнута и православное благочестие. Православная антропология и сотериология определяют и православную духовность, которая в отличие от светского понимания духовности, означает стремление человека к Богу.

Православная духовность – не просто некий моральный кодекс, а нечто гораздо большее – это образ жизни, определенное состояние и устремленность души человека, целью которого становится жизнь во Христе, постоянная духовная брань. Цель этой духовной брани – победа над страстями (ума, сердца, тела). Страстями называют все то, что вредит человеку, привязывает его к греху и ввергает в грех, искажает в нем образ Божий (зависть, лукавство, ложь, осуждение, алчность, ненависть и т.п.).

На духовно-нравственном фундаменте православия формировались не только основные черты образа жизни, но и менталитета восточнославянских народов. Такие черты характера, как самоотверженность, жертвенность, открытость, щедрость, толерантность, соборность, сострадательность, нестяжательность, жажда справедливости, стремление к нравственной правде и др., во многом сформировались благодаря Православию с его идеалами святости, благочестия и бескорыстного служения Богу, людям и Отечеству.

Как уже отмечалось, историческая воплощенность, реализованность в прошлом потенциала православных традиций и ценностей в образе жизни и менталитете русского и белорусского народов – факт бесспорный. Но может возникнуть сомнение относительно того, насколько востребован этот потенциал в настоящее время. Нужно ли его актуализировать сейчас, в эпоху глобализации? Не будет ли такая актуализация помехой, препятствием для построения цивилизованного общества в постсоветских странах, стремящихся занять достойное место в мировом сообществе? Апологеты глобализации как раз и пытаются доказать, что культурно-исторические и религиозные традиции – это анахронизм, помеха от которой нужно как можно быстрее и без сожаления избавиться. На это можно ответить следующее. Да, действительно, культурно-исторические и религиозные традиции

являются помехой на пути культурной унификации, которой чревата безудержная глобализация, понимаемая как вестернизация, а точнее как американизация. «Глобальная система массовых коммуникаций выступает мощным фактором нивелирования культурных различий. Ответом на наступление в XX и еще более в XXI столетиях является запрос на идентичность (национальную, религиозную, социально-групповую, личностную) [4, с. 13]. Приобщение же к традициям своего народа является необходимым условием сохранения национально-культурной самобытности, потеря которой равнозначна культурной катастрофе. Поэтому для сохранения своего лица, обретения идентичности, мы должны не отказываться от своего культурного и религиозного наследия, а актуализировать его.

Почему же не смотря на огромный духовно-нравственный потенциал наших культурных и религиозный традиций и ценностей, мутная волна гламурной пошлости и аморализма буквально захлестывают Россию, да и не только ее? Дело в том, что приобщение каждого вступающего в жизнь поколения к традициям и ценностям своего народа не происходит автоматически, спонтанно. Спонтанно может воспроизвестись только животная природа человека – элементарные потребности, эмоции, инстинкты. А высшие свойства человека, духовные, нравственные, эстетические сами по себе не произрастут в его душе. Требуются большие и постоянные усилия по их целенаправленному формированию. Если же этих усилий нет или они неэффективны, то рассчитывать на раскрытие в человеке светлого и высокого не приходится.

Точно также, для того чтобы вырастить культурное растение, необходимы систематические и напряженные усилия. В противном случае через несколько лет невозделанная почва зарастет бурьяном и чертополохом. Сорняки никто специально не сеет. Они произрастают стихийно, сами по себе, без усилий человека. И сколько надо усилий, чтобы выполоть укоренившиеся сорняки. Так и человеческая душа, если ее не возделывать, не развивать лучшие качества, зарастет «бурьяном» страстей и пороков. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II высказал по этому поводу очень точную мысль о том, что если в душе человека нет места святыни, в ней воцаряется мерзость запустения.

Может кто-то и полагает, что нужно сначала накормить людей, а потом думать о пище духовной. Но это ошибочное мнение. Духовность не является функцией сытости. Сытость может породить только стремление к еще более изощренной сытости. Социально-экономическое возрождение не может состояться без духовно-нравственного возрождения. Ведь от того, насколько человек почувствовал себя человеком, осознал свою сопричастность происходящему, свою ответственность за судьбу Отечества (а не просто страны), от его ценностных ориентаций и приоритетов зависит содержание, характер и направленность социально-экономических и политических процессов. Если человек будет чувствовать себя иждивенцем, то он будет ждать, когда его накормит государство или надеяться на подачки заморских «благодетелей». Такой человек вряд ли будут уважать себя и свой народ. Его иждивенчество может, скорее всего, принять форму агрессивной требовательности, зависти и преклонения перед заморским «потребительским раем».

Богатейший потенциал культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей нашего народа является его исторической памятью, фундаментальным культурно-генетическим кодом, который не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности.

Чтобы отдельный человек или поколение «вспомнили» о своей традиции нужно тактично и ненавязчиво «напомнить» им о ней, помочь отыскать эту животворящую криницу, сформировать желание приобщиться к ней. Основные усилия для решения этой архиважной проблемы должны быть сосредоточены в сфере образования и воспитания.

В актуализации богатейшего духовно-нравственного потенциала православных традиций и ценностей заинтересовано и государство, и Православная Церковь. Вот почему так актуально сегодня духовно-нравственное воспитание молодежи на православных традициях и ценностях. Только совместными усилиями можно воспитать духовно развитую, нравственно зрелую, патриотически настроенную личность, органически и неразрывно связанную с культурой своего народа.

Литература

1. *Блюменкранц, М. Общество мертвых велосипедистов / М. Блюменкранц // Вопросы философии. -2004.- №1.*
2. *Блюменкранц, М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта / М. Блюменкранц. - 2007.*
3. *Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. М., 2009.*
4. *Захаров, А.В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ / А.В. Захаров //Вопросы философии. - 2003. - № 9.*
5. *Церковь призывает к единству. Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Минск, 2010.*

Л.Н. УРБАНОВИЧ

кандидат педагогических наук, руководитель УМО Смоленской Духовной семинарии

ИНТЕГРАЦИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВИЯ В ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

В начале 90-х годов включение религиозного компонента в школу было продиктовано интеграцией в международное сообщество и происходящими процессами гуманизации и демократизации в российском образовании. Сегодня уже не актуально вести споры о нужности или ненужности в школе предмета религиозная культура. Невозможно не замечать, что религиозная вера, религиозные убеждения являются мощным фактором, влияющим на формирование личности человека. Следует подчеркнуть, что интеграция религиозно ориентированных дисциплин в образовательный процесс школы обусловлена правовыми, культурологическими, антропологическими и социальными причинами. Как прописано в Законе об образование в РФ, приобщение учащихся к духовно-нравственным ценностям и культуре религий в образовательных учреждениях является необходимой формой реализации прав учащихся и их родителей на получение образования в соответствии с ценностями национальной культуры, а также с убеждениями, принятыми в семье (Закон об образовании в РФ №273-ФЗ, ст. 12.1; ст. 87.1).

Интеграция религиозных знаний в школьное образование, духовных ценностей – это реальная потребность времени, которая способствует решению образовательных и воспитательных задач. Светская школа не может обучать религии и не может формировать религиозную духовность, но она призвана показать религиозно-духовную картину мира, включая религиозные представления, идеа-

лы, верования. Вхождение в религиозную реальность, религиозную традицию, по мнению В. Д. Шадрикова, удваивает мир человека, открывает для него не только мир вещей, но и мир смысла и доброты, идеальное измерение мира» [5].

В настоящее время в российских школах интеграция религиозных знаний и ценностей в школьное образование осуществляется в различных формах:

- включение знаний о православной культуре в школьные гуманитарные дисциплины (изучение христианских мотивов в русской литературе, ознакомление с религиозным мировоззрение на уроках обществознания, изучение исторических событий, связанных с распространением, историей и культурой христианства на Руси и пр.);
- специальный школьный предмет («Основы религиозных культур и светской этики», «История православной культуры земли Смоленской» и др.);
- факультативные и элективные курсы («Азбука смоленского края», «Живое слово» с углубленным изучением православной культуры; «Введение в биоэтику: нравственные аспекты» и др.);
- различные формы дополнительного образования и внеурочной деятельности (кружковые занятия, экскурсии и пр.);
- совместная воспитательная работа школы, семьи, различных социальных институтов, в том числе и религиозных организаций.

Нет единого мнения среди педагогической и родительской общественности о нужности специального учебного предмета религиозной направленности в школьном образовании. Имеются сомнения, возможно ли одним школьным предметом решить задачу духовно-нравственного воспитания? Также ведутся дискуссии о том, что если ввести учебный курс религиозной направленности во все классы, то не будет ли это похоже на «мобилизацию всей страны» по спасению ее от нравственного кризиса.

Как нам представляется, при включении религиозных знаний в школьное образование на первый план выходят задачи формирования ценностно-смысловой сферы учащихся – не наполнить конкретными знаниями, т.к. знания не определяют жизнь, а снабдить духовными и нравственными ценностями, ориентирами, показать красоту Православия как культурообразующей религии нашего государства. Таким образом, православная культура в школе – это не рассказ о достижениях в области церковных искусств, а предмет об образе жизни верующих людей, их мировоззренческих представлениях, о смысле и цели самой жизни, нравственном законе, абсолютном идеале, об отношениях с другими и окружающим миром. Поэтому разговор об интеграции религиозных знаний следует вести в контексте аксиологического подхода.

Каждый человек в своей жизни опирается на то, что для него является ценностью, что он ставит на высшее место в своей иерархической системе. Для русского народа тема влияния духовных ценностей на жизнь общества всегда была актуальной. В единстве духовных, культурных и материальных ценностей русский народ всегда видел возможность отстоять свою веру, свободу, независимость, и национальную идентичность. В качестве главных православных ценностей чаще всего вспоминают о почитании старших («Почитай отца и мать»), ценности жизни и личности человека, («Не убей», «Не укради»), ценности семьи и брака, о любви, сострадании, милосердии к другим людям, уважительном отношении к языку, традициям своего народа.

В Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности

гражданина России [2] обозначены базовые национальные ценности – патриотизм, социальная солидарность, гражданственность, семья, труд, и творчество, традиционные российские религии, искусство и литература, природа и человечество. Многие из перечисленных ценностей можно назвать общечеловеческими. Но каждый народ эти ценности по-своему осваивает, и они приобретают практическую реальность, жизненную силу, значимость и воплощенность в конкретной культуре определенной нации.

Ценностно-смысловой характер указанных базовых ценностей понимается только через духовно-нравственную категорию «любовь». Патриотичность – это любовь к своей родине, родному месту, где родился и вырос, стремление жить и трудиться на ее благо, приверженность государству, верность истории и культуре. Ценность науки состоит в любви к знаниям, истине, а суть традиционных российских религий заключается в любви верующего человека к Богу, верность религиозным идеалам, своим убеждениям, в уважении к другим религиозным или нерелигиозным воззрениям, в бережном отношении к тому, что является сакральным (святым) для каждого человека. Если же данная ценность интерпретируется только в категории толерантности (веротерпимости), то аксиологическое наполнение ее теряется – терпеть можно, но это не является ценностью, добродетелью. Семья, основанная на верности, любви супругов, где царит уважение к родителям и старшим, забота о ближнем, мир и согласие, представляет несомненную духовную и нравственную ценность. Если семья воспринимается как «мое личное пространство, где мне должно быть удобно и комфортно, где есть только я и мои потребности», то такое понимание вступает в конфликт со смысловым наполнением данной категории. Труд следует понимать как трудолюбие, которое крайне важно прививать с раннего детства, а социальная солидарность как ценность может быть осмыслена как любовь к ближнему. Приведенные примеры показывают, что в воспитании подрастающего поколения важно смыслосодержание базовых национальных ценностей, что является тем «моральным базисом», который человек наследует, впитывает с молоком матери. Итак, мы вышли на базовую христианскую ценность любовь, без которой все перечисленные нравственные категории представляются бессодержательными и пустыми.

О каких духовных ценностях христианства идет речь, когда мы говорим об интеграции религиозно ориентированных дисциплин в школьное образование?

Интересную модель духовного мира человека в виде «треугольника духовности» предложил Владимир Тихонович Лободин. Вершинами такого треугольника были определены «Мировоззрение», «Картина мира», «Система ценностей», а в основание положен ИДЕАЛ. ИСТИНА И СОВЕСТЬ приняты за две другие грани треугольника. В эту умозрительную конструкцию автор предлагает вписать ещё «треугольники»: преображение +свобода + вера; закон + право + мораль; любовь + добро + красота, знание + понимание + вера и т.д. «Мы может утверждать, – резюмирует В.Т. Лободин, – что если эти понятия человеком проработаны и определены, то можно говорить, что человек духовно здоров, что он духовен» [3, с. 111–112]. Как нам представляется, ценным в описанной модели является обозначение базовых духовных ценностей. Однако их содержание будет раскрываться по-разному в соответствии с теми идеалами, которые провозглашает человек и его мировосприятием.

Позволим себе предложить иерархическую систему духовных ценностей христианства, опираясь, в первую очередь, на Священное Писание. Примем об-

щепринятую в философии классификацию ценностей и выделим абсолютные, относительные и инструментальные ценности.

Абсолютными ценностями Православия являются Бог и Человек как образ и подобие Бога. Ценностями высшего порядка назовем веру в Бога (религиозную веру), любовь, истину и жизнь.

Относительными ценностями могут быть добро (благо), свобода, равенство, красота, ответственность, милосердие, святость. В качестве «инструментальных» духовных ценностей отметим молитву, аскезу, доброделание, трудолюбие, благочестие.

Остановимся и объясним некоторые ключевые аксиологические понятия православия.

Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Жизнь, каждый человек, каждая личность есть ценность.

Религиозная вера, как говорили отечественные ученые, – это «подъем человеческого духа, благодаря которому, человек намечает себе высокие идеалы, цели. <…> Она в психическом отношении, есть тоже самое, что и кислород для физического дыхания. Высокие идеалы веры служат лучшим проявлением присущего человечеству стремления к совершенствованию и развитию лучших в себе бессмертных божественных сторон» [4, с. 18, 58].

Любовь и жертвенность неразрывны в христианском понимании. Любовь имплицитно содержит в себе элемент жертвенности. В христианстве на первом месте – любовь к Богу, но отношение человека к Богу определяет его отношение к ближнему. Любовь к Богу возможна только тогда, когда человек на самом деле любит своего ближнего, даже врага. Аспект христианской любви связан с необходимостью давать, преодолевая свой личностный эгоизм, жизненный инстинкт, это особо подчеркивается в христианской морали и отражено в заповеди любить своего ближнего и своего врага, как самого себя.

Отдельное место среди духовных ценностей занимает красота. Она с древнейших времен считалась божественным даром и ее ценность всегда признавалась Православной Церковью. Об этом свидетельствует изящество храмов, высокая художественность икон и предметов обрядовой утвари. Справедливо замечено, что «понимание красоты в Православии своеобразно, оно теснейшим образом связано с верой, является способом выражения религиозного чувства… Эстетические чувства человека призваны дополнять и эмоционально украшать его веру»[1].

Христианство принесло в мир особое понимание равенства людей. Во Христе все равны. Нет ни мужеского пола, ни женского, ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного. В основе христианского равенства любовь к другому и радость от полноты жизни и от полноты любви. Требование равенства в христианстве относится и к детям. Евангелие провозгласило ценность каждого ребенка и детства в целом.

Свобода – одна из важнейших составляющих богоподобия. Без свободы человек не мог бы быть чадом Божием, наследником, а был бы наемником, в этом случае его нравственный выбор не имел бы ценности. В Православии человек сам свободно и добровольно выбирает систему ценностей – быть ему с Богом или без Бога, поскольку в Евангелии нет ничего принудительного. Однако свобода вне связи с нравственной ответственностью приводит к произволу и вседозволенности. Человек свободен до такой меры, пока его свобода не нарушает свободу дру-

гого. «Всё мне позволительно, но не все полезно» – заключает ап. Павел. В определенном смысле свободу и ответственность можно назвать бинарной духовной ценностью.

Работа со смыслами, духовными ценностями на уроке православной культуры представляется весьма значимой. Как известно, разговор о Боге, вере, религии в школе по своей сути может быть безнравственным и бесполезным, если не сказать больше. Всё зависит от методологических подходов и мировоззренческих установок. При интеграции религиозно ориентированных дисциплин в школьное образование важно понимание того, что в преподавании данных дисциплин является первичным, а что вторичным. И это непременно должно найти отражение как на уровне формулирования цели и постановки педагогических задач, так и на уровне проектирования содержания и методологического оснащения урока.

Литература.

1. *Введенский, В.Н. Жизненные ценности православного человека в России до XV века // Гуманитарные научные исследования. 2013. № 7 [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: http://human.snauka.ru/2013/07/3580 . – Дата обращения:13.04.2015.*
2. *Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. – М., 2009. – 25 с.*
3. *Лободин, В.Т. Мировоззрение как основа духовно-нравственного воспитания / В.Т. Лободин // Воспитание в современной образовательной среде. Материалы региональной научно-практической конференции. СПб., 2011. С. 111 – 120*
4. *Манасеина, М.М. Основы воспитания с первых лет жизни и до полного окончания университетского образования / М.М. Манасеина. – СПб., 1894. – Вып. 1.*
5. *Шадриков, В.Д. Духовные способности / В.Д. Шадриков. – М., 1998.*

Протоиерей Сергий МОВСЕСЯН
кандидат богословия,
кандидат философских наук

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ ДОСТОИНСТВА ЛИЧНОСТИ И ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

После окончания Второй Мировой войны и создания комплекса международных миротворческих институтов риторика, возвеличивающая права человека, обретает статус сравнимый с религией в традиционном обществе. Действенность международных правовых норм обеспечивалась тем, что в культуре европейских народов была жива память ужасов Второй Мировой войны, повторения которых в новых формах и должны были не допустить современники. С другой стороны, мир существовал в биполярных условиях, сдерживавших глобальные авантюры любых субъектов мирового сообщества. Мир во всем мире, как бы ни понимали это выражение в различных частях света, был общей целью нескольких поколений людей. Права человека, призванные его обеспечить, были душой либеральных идеологий второй половины 20-го века.

К началу нового тысячелетия жизнь человечества изменилась и продолжает кардинально меняться изо дня в день. Желание утвердить некий единый мировой порядок в том его варианте, который приемлем для победителей «холодной

войны», возрастает. При этом международные конвенции оказываются все менее очевидными рамками взаимодействий.

Прогресс в сфере технологий также существенно меняет представления человека о себе самом. Их внедрение в медицину ставит вопросы, ответы на которые раньше казались очевидной константой. Что такое жизнь и где та граница, после которой начинается смерть? Что такое пол и насколько он конститутивен для формирование личности человека? Эти вопросы можно умножать. Но для нас важно то, что их появление демонстрирует серьезные вызовы для наших антропологических представлений и для соответствующих индивидуальных и социальных практик.

Вместе с этими фундаментальными изменениями права человека остаются формальным основанием для регулирования отношений между людьми. Ссылки на права человека в описанных условиях, тем более в обществах, которые оказываются объектами, а не субъектами трансформаций, вызывают резонный вопрос о смысле этого концепта и о механизмах его применения. К сожалению, многочисленные конференции, на которых эта концепция обсуждается, зачастую похожи на рекламную акцию продукта, вместо того, чтобы выявлять основания и философские предпосылки данной концепции. Кроме того, к реализации комплекса идей, входящих в нее, постоянно привлекаются религиозные организации постсоветских стран.

Эти обращения к религиозным организациям различных традиций, по всей видимости, не являются случайным явлением, следствием чьих-то субъективных пристрастий. Очевидно, что религия как институт, регламентирующий с помощью своих специфических механизмов жизнь общества, не может быть оставлена без внимания специалистами правозащитных организаций, претендующих на исполнение тех же социальных функций своими средствами.

В Русской Православной Церкви имеется своя история отношения к концепции прав человека. Кр. Штекль, исследовавшая динамику этих отношений с момента подписания Всеобщей декларации прав человека в 1948 году, отмечает: «С нашей точки зрения, за эти полвека позиция Русской Православной Церкви сменилась от решительного отрицания к критическому принятию. Сегодня Московский патриархат пользуется понятием прав человека для достижения собственных целей и отстаивает консервативное понимание прав человека в полемике с либерализмом и индивидуализмом международной системы прав человека» [19].

Исследовательница выявляет внешние и внутренние причины неприятия прав человека Русской Церковью. К внешним она относит давление, которое испытывала Церковь от советского государства, в силу чего и не могла открыто говорить о гонениях в свой адрес. Внутренней же причиной Кр. Штекль считает ситуацию, сложившуюся до и во время Второй Мировой войны: «некоторые части Русской православной церкви объявили свою независимость от Московского патриархата. В частности, Украинская автокефальная православная церковь и Русская церковь в Западной Европе. После 1945 года патриарх Алексий, при поддержке советского правительства, сделал все возможное, чтобы вернуть откоповшиеся группы под юрисдикцию Москвы» [19]. То есть оказалось, что апелляция к Всеобщей декларации прав человека, в частности к 18-й статье, в которой говорится о свободе менять свою религию, может нанести вред каноническому единству самой Церкви.

Кр. Штекль отмечает, что к 1991 году удалось обнаружить лишь два официально высказанных представителями Русской Православной Церкви суждения о концепции прав человека. Это выступление в 1963 году митрополита Никодима (Ротова) в Праге на «Христианской мирной конференции», а также статья А. Осипова «Богословские аспекты прав человека», опубликованная в Журнале Московской патриархии за 1984 год. Оба материала критически относятся к правам человека, как стоящим на защите индивидуальных интересов в ущерб общему народному делу. А. Осипов, в рамках богословской аргументации, указывает также на связь человеческой свободы с грехом, в силу чего невозможно абсолютизировать притязания человека на самореализацию. При этом возникает опасность абсолютизации греха.

В основе изменения отношения к правам человека лежит обнаружение тех глубинных оснований правовой культуры, на которых созидается ответственное отношение человека к себе, к окружающим людям и к миру. Речь, как представляется, идет об открытии антропологической перспективы вопроса о правах человека. Как пишет Кр. Штекль: «Отличительной чертой этого нового подхода стало более глубокое знание западного правового режима, его истории и текущих проблем правового законодательства. Эта стратегия была принята на вооружение с того момента, как митрополит Кирилл впервые процитировал — а потом еще много раз это делал — 29-ю статью Всеобщей декларации прав человека:

1. Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности.

2. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе.

3. Осуществление этих прав и свобод ни в коем случае не должно противоречить целям и принципам Организации Объединенных Наций.

Это «открытие» двадцать девятой статьи сильно повлияло на споры вокруг прав человека внутри Русской Православной Церкви, которая больше не противопоставляла себя западному индивидуалистическому пониманию человеческих прав. Вместо этого Церковь считала себя защитницей подлинного понимания прав человека, отраженного в 29-й статье. Это понимание подчеркивает важность нравственности и обязанностей перед обществом» [19].

Открытие нравственного основания правовой культуры Европы позволило Русской Православной Церкви по-новому взглянуть на концепцию прав человека и стать активным участником дискуссий о самой природе правового сознания, о правоприменении, об аппликации этой концепции на реалии народов, окормляемых Русской Православной Церковью.

Горизонты для антропологического подхода к пониманию прав человека расширяются, когда эта концепция рассматривается в контексте с фундаментальным понятием достоинства человека.

D. Shultziner задается вопросом о способах употребления этих понятий в практике международных организаций. Ссылаясь на преамбулу Устава ООН, а также на преамбулу Всеобщей декларации прав человека, он говорит, что понятия права и достоинства там употребляются как два отдельных и взаимозависимых понятия, при том, что иерархия этой взаимозависимости не представлена

в эксплицитных формулировках. Вместе с тем исследователь ссылается на Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, который подписан «принимая во внимание, что в соответствии с принципами, провозглашенными Уставом Организации Объединенных Наций, признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира, признавая, что эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства» [10]. Далее D. Shultziner отмечает: «В этих документах ООН человеческое достоинство рассматривается как высшая ценность, которая не только стоит отдельно от прав человека, но также замещает (supercedes) их. Права человека проистекают из человеческого достоинства, в то время как последнее охватывает сущностные характеристики человеческого существа» [21].

Следуя логике, которую эксплицирует D. Shultziner в основополагающих документах ООН, мы можем констатировать некоторую иерархию проблем, относящихся к нашей теме: права человека покоятся на понятии о достоинстве человека. Само же достоинство человека предполагает фундаментальную проработку антропологической проблематики.

В 2008 году Архиерейский собор Русской Православной Церкви принял документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (далее: ДСПЧ) [11]. Текст имеет следующую структуру:

Преамбула

I. Достоинство человека как религиозно-нравственная категория

II. Свобода выбора и свобода от зла

III. Права человека в христианском миропонимании и в жизни общества

IV. Достоинство и свобода в системе прав человека

V. Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви

Появление этого документа имеет свою историю. Он является развитием идей, изложенных по данной теме в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (Юбилейный Архиерейский собор, Москва 2000 год). Став достоянием широкой общественности, он, в свою очередь, вызвал и продолжает вызывать как положительные, так и отрицательные отклики.

Для понимания антропологических предпосылок христианского понимания личности особое значение имеет полемический отзыв на ДСПЧ со стороны Сообщества протестантских церквей в Европе, озаглавленный «Права человека и нравственность» [13] (далее: Отклик СПЦЕ). Как отмечает игумен Филарет (Булеков) «в настоящее время СПЦЕ объединяет 105 протестантских церквей Европы (включая 5 южноамериканский церквей, происходящих из Европы) — лютеранских, реформатских, объединенных, методистских, а также дореформационные общины гуситов и Чешских Братьев – на основе Лойенбергского соглашения 1973 года» [2]. Важность этого Отклика заключается, на наш взгляд, в том, что в нем отражен взгляд протестантских церквей, полемика которых с традиционным католицизмом оказалась основополагающей предпосылкой секулярного понимания права.

Помимо аналитического обзора Отклика СПЦЕ, составленного бывшим в 2009 году представителем Русской Православной Церкви при Совете Европы в Страсбурге игуменом Филаретом (Булековым), в скором времени появилась обстоятельная совместная публикация профессоров Института Межхристианских

Исследований Фрибургского Университета (Швейцария) и Института Восточных Церквей в Регенсбурге Барбары Халленслебен, Николая Вирволя, Гвидо Фергаувена [17], в которой критике подвергается уже точка зрения авторов протестантского Отклика. Стоит отметить, что авторы совместной публикации являются католиками по вероисповеданию.

В представленной этими текстами полемике вполне очевидными являются как различия, так и общее в подходе к пониманию достоинства и прав человека в разных христианских конфессиях.

Ключевыми антропологическими константами всех христиан является, во-первых, представление о том, что человек создан по образу и подобию Божию. В Книге Бытия повествуется о том, как после создания всего тварного мира, Бог создает человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт.1:26).

Во-вторых, живя в раю, человек согрешил, был изгнан из рая, в результате чего способ его существования кардинально изменился. Апостол Павел пишет: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» (Рим.5:12). И далее в том же послании он описывает этот греховный способ существования: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим.7:18-23).

В-третьих, воплощение Бога, Его смерть и воскресение открывают человеку путь к восстановлению утраченной праведности, обретению богоподобного способа существования, к тому, что в святоотеческой письменности обозначается понятием «обожение». Как пишет апостол Петр: о Христе: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1Пет.2:24). Ему вторит апостол Павел: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец - жизнь вечная» (Рим.6:22).

Вопрос о достоинстве и правах человека обращен в перспективе указанных антропологических констант к способу, методам жизни для правды (1Пет.2:24). Это значит, что осмысление достоинства и прав человека должно исходит из представления о динамизме его природы, о том, что он есть существо становящееся. Именно эта идея заключается в определении человека не только как образа, но и как подобия Божия. Как говорится в ДСПЧ I.2: «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится с понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей» [11].

Теперь мы можем сформулировать проблему христианского понимания достоинства и прав человека более четко. Зависит ли достоинство человека от способа осуществления им своих богодарованных способностей или оно является его неотъемлемым свойством? Какие качества актуализируются в человеке

и обществе, стремящихся к реализации прав человека? То есть, какова антропологическая основа правового сознания? Является ли субъектом права человек, который своими действиями разрушает антропологическую основу собственной правомочности?

В дискуссии вокруг документа ДСПЧ четко обозначились две возможных позиции по указанным вопросам.

Первая позиция заявлена в самом ДСПЧ. В документе в частности говорится: «В восточной христианской традиции понятие «достоинство» имеет в первую очередь нравственный смысл, а представления о том, что достойно, а что недостойно, крепко связано с нравственными или безнравственными поступками человека и с внутренним состоянием его души». Таким образом, нравственность является, согласно ДСПЧ, основанием достоинства человеческой личности: «между достоинством человека и нравственностью существует прямая связь. Более того, признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности».

Означают ли эти утверждения то, что согласно документу Русской Православной Церкви, человек, совершающий безнравственные поступки, утрачивает свое достоинство и основанные на нем права? Именно в этом, кстати, и упрекают документ авторы протестантского Отклика: «Так как Русская Православная Церковь развивает концепцию достоинства человека только в качестве нравственного критерия, она не может понимать достоинство как обоснование безусловной защиты от человеческих посягательств» [17].

Однако, в обсуждаемом документе, очевидно, присутствует иная логика: «Нравственно недостойная жизнь онтологически не разрушает богоданного достоинства, но помрачает его настолько, что оно становится малоразличимым. Именно поэтому требуется большое напряжение воли, чтобы увидеть, а тем более признать природное достоинство тяжкого преступника или тирана». То есть права, призванные защищать неприкосновенное пространство человеческого достоинства, будучи применены на практике, являются отражением определенного отношения субъекта права к реальности межличностных отношений. Можно выделить по крайней мере два варианта таких отношений.

Первым вариантом правового отношения будет доверие. Доверие к человеку, отклонившемуся от некой общепринятой нормы межличностных отношений, заключается в том, что общество сохраняет за ним правомочность в качестве возможности вернуться к норме. Предпосылкой этого доверия является представление о нерушимости образа Божия в человеке. В юридической практике это доверие именуется вменяемостью[1] [14].

Второй вариант отношения — это опасение в том, что отклонение от нормы может повлечь за собой необратимые последствия. И тогда помещение человека в правовое поле будет способом обезопасить от него окружающих людей. При этом речь будет идти не о том, что так ограниченный человек лишается неотъемлемого достоинства, заключенного в том, что он есть образ Божий. А о том, что ответственная за безопасность общества судебная инстанция, признает в настоящих обстоятельствах невозможным, или неэффективным допущение обвиняемому оставаться в неограниченных правах, с целью чего они и ограничиваются. В

1 *Любопытно, что некоторые исследователи видят в 1-й статье Декларации, в которой говорится о том, что все люди «наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства», аллюзию на библейское учение о человеке как образе Божием.*

любом случае имеет место выбор, за которым стоит трезвая оценка собственной способности общества (индивида) компенсировать недостаток уровня порядка (порядочности) правонарушителя собственными нравственными усилиями по поддержанию порядка.

Таким образом, правоприменение является действием нравственного характера как со стороны гражданина, так и со стороны института, уполномоченного регулировать гражданские отношения. Более того, можно сказать, что совершая выбор строить межличностные отношения в правовом поле, человек совершает действие экзистенциального характера, конституирующее его в качестве личности.

Здесь мы видим ключевое различие в отношении к правам человека, которое существует не только между православными (и солидарными с ними католическим авторами) и протестантскими Церквами, но также между традиционным религиозным сознанием и современными правозащитными организациями. Оно заключается в том, что одна сторона признает достаточным условием правовых отношений признание природного достоинства человека, в то время как другая сторона считает это условие необходимым, но не недостаточным, требуя его дополнения нравственными параметрами, характеризующими способ реализации свобод, присущих человеку.

В ДСПЧ делается следующее заявление по поводу необходимости указанного дополнения: «Каждый человек от Бога наделен достоинством и свободой. Однако употребление свободы во зло неизбежно влечет за собою умаление собственного достоинства человека и унижение достоинства других людей. Общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы. В общественной жизни концепция прав человека и нравственность могут и должны служить данной цели. При этом они связаны хотя бы уже тем обстоятельством, что нравственность, то есть представления о грехе и добродетели, всегда предшествует закону, который и возник из этих представлений. Вот почему эрозия нравственности всегда, в конце концов, ведет к разрушению законности».

Отклик протестантских Церквей учитывая, казалось бы, те же евангельские предпосылки понимания концепции прав человека, приходит к другому понимаю соотношения нравственности и правосознания человека. В Отклике говорится следующее: «Освящение и нравственность человеческой жизни необходимо отличать от определения задач прав человека. К сожалению, в своем заявлении Русская Православная Церковь воздерживается от этого нравственно-правового объяснения прав человека. В результате нет ясного разграничения между правами человека, с одной стороны, и нравственными представления и религиозными убеждениями, с другой». Здесь предлагается различать сферы компетенции права и нравственности. Ссылаясь на ранее изданный документ, протестанты пишут в Отклике о концепции прав человека: «Эта концепция побуждает размышлять о них в универсальных терминах и искать возможности связать их с культурными традициями человечества. В рамках учения об охранительной функции «права» протестантское богословие связывает вопрос о правах человека с Божией волей сохранения, не отрицая их светский характер».

Как представляется, за различиями, вводимыми Откликом СПЦЕ, скрываются специфические акценты протестантской антропологии. Речь идет о знаменитых Quinque sola (Пять «только»): Sola scriptura («только Писанием»), Sola

fide («только верой»), Sola gratia («только благодатью»), Solus Christus («только Христос»), Soli Deo gloria («только Богу слава»). Так в Отклике говорится: «Достоинство человека не определяется собственными достижениями личности, а исключительно Божией благодатью - предпосылка, находящаяся совершенно вне ее распоряжения». И далее: «основанное на праведности Божией достоинство человека не может быть в принципе поставлено под вопрос человеческой греховностью».

В настоящей статье мы не можем сколько-нибудь подробно обсуждать смысл этих Sola. Важно отметить, что во многом они были сформулированы в контексте полемики с римской Церковью, которая систематически обвинялась реформатами в забвении идеалов Царства Божиего в угоду реалиям царства земного[2].

Как следствие особого (Sola) внимания к «Небесному», «земное» оказалось секуляризированным, то есть оторванным от соответствующей заботы Церкви. «Собственные достижения личности», либо «человеческая греховность» не поддаются оценке, оказываются незначимыми, поскольку никак не влияют на динамику оправдания Божией благодатью. А это приводит к тому, что достоинство личности оказывается такой же формальной характеристикой человека, как какие-нибудь геометрические характеристики точки или прямой.

Став из заданности данностью, достоинство человека перестает в принципе быть стимулом нравственного поведения человека, превращаясь в двусмысленную переменную, определенность которой придается прагматическими соображениями, независимыми от требования морали.

В тексте Б. Халленслебен, Н. Вирволя и Г. Фергаувена неоднозначность практики реализации прав человека описывается следующим образом: «Понятию о правах человека свойственна двусмысленность, которая неизбежно вызывает вопрос о критериях в случае конфликтной ситуации. Что важнее в случае с карикатурами на пророка Магомета, свобода на выражение своего мнения со стороны автора или же уважение религиозной свободы мусульман? Кто имеет решающий голос, в случае с решением Европейского Суда по правам человека о недопустимости запрета на присутствие женщин на Горе Афон, право монашеской республики на самоопределение или же принцип равенства полов? Когда Папа Бенедикт XVI в Африке мирно выражает свое мнение о том, что презерватив не является решением проблемы СПИДа, а бельгийский парламент осуждает это высказывание в своей специальной резолюции, на чьей стороне права человека? Когда шведский лютеранский пастор в проповеди говорит о том, что гомосексуализм противоречит библейскому учению и за это подвергается аресту, соблюдаются ли его права человека? Кто защитит врачей и медсестер, отказывающихся участвовать в прерывании беременности, от дискриминации на службе? О безусловном извращении понятия прав человека идет речь в случае, когда депутат покидает ряды своей партии за то, что она выступает за блокирование Интернет сайтов с детской порнографией, видя в подобном запрете недопустимую цензуру свободы средств массовой информации» [17].

Авторы процитированной статьи дают четкую критику стремлению соста-

2 *Можно, в качестве примера вспомнить очень раннее противопоставление М.Лютером теологии креста и теологии славы в Гейдельбергских тезисах (1518); идущее вслед за позднесредневековым номинализмом пренебрежение человеческими способностями в делах богопознания, приведшее, вслед за критикой католических регламентаций спасительных дел, к утверждению доктрины Sola fide и др.*

вителей Отклика СПЦЕ исключить на основании доктрины sola gratia концепцию прав человека из нравственной перспективы. Они задаются справедливыми вопросами: «Если достоинство основывается на оправдании, которое принимается в вере и только благодатью (sola gratia), то не являются ли все неверующие лишенными человеческого достоинства и основывающихся на нем прав человека? Не является ли провозглашение достоинства человека на основании только благодати безусловным «оправданием» любого нравственного состояния, как отдельного человека, так и общества? Пребывает ли благодать Божия, которая несомненно не находится в распоряжении человека, по ту сторону видимого изменения отдельного человека и общества, так, что она превращается в неподлинное утверждение преображения мира, на деле и далее остающегося во грехе? Какое представление о целеполагании и динамике действия несет в себе евангелическое понимание прав и достоинства человека?» [17].

В настоящей статье мы не имеем возможности говорить об учении Римско-католической церкви о достоинстве и правах человека. Отметим, что исторический экскурс в развитие социального учения католической Церкви дан в одноименном труде Ю. Майка [9]. Систематическое изложение этого учения дано в «Компендиуме социального учения Церкви» [7]. Размышляя о системе демократии, авторы компендиума ссылаются на энциклику папы Иоанна Павла II Evangelium Vitae (1995). В ней в частности говорится: «На самом деле демократию не надо переоценивать, превращая ее в замену нравственности или “панацею” против безнравственности. Она в основе своей представляет “порядок” и как таковая является средством, а не целью. “Нравственный” характер демократии не проявляется сам собою, а зависит от ее соответствия нравственным законам, которым она должна подчиняться, как и всякая человеческая деятельность: следовательно, он зависит от нравственности целей, к которым демократия стремится, и средств, которыми она пользуется» [4].

То есть можно говорить о сходном понимании соотношения нравственности и права, а точнее нравственности и демократии как механизма реализации прав человека — в Православной и Католической Церкви. Это сходство можно выразить следующим образом: право обретает ценность в перспективе нравственных целей своего применения. Превращения права из средства в цель ведет к пагубным трансформациям общественного сознания, в числе которых утрата критического подхода к социальной реальности и создание благоприятной среды для манипуляции сознанием граждан.

Таким образом, экзистенциальный динамизм с четко заданным вектором своего развития человечество приобретает только при условии восприятия концепции прав человека в перспективе нравственного основания поступка.

Нельзя сказать, чтобы такое понимание было эксплицитно выражено в документах, выражающих основополагающие идеи концепции прав человека. Однако возможность подобной интерпретации не исключена.

Так в преамбуле к Уставу ООН говориться, что народы объединенных наций преисполнены решимости «вновь утвердить веру в основные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности, в равноправие мужчин и женщин и в равенство прав больших и малых наций, и создать условия, при которых могут соблюдаться справедливость и уважение к обязательствам, вытекающим из договоров и других источников международного права, и содействовать социальному прогрессу и улучшению условий жизни при большей свободе» (курсив мой

— С.М.) [16]. То есть утверждаются не сами права, а вера в них. Создаются условия соблюдения справедливости, но не справедливость сама по себе. Декларируется решимость содействовать социальному прогрессу, но не прогрессивность ООН и — несколько произвольно экстраполируя на другую предметную область — прав человека как таковых.

В преамбуле ко Всеобщей декларации прав человека говорится о том, что она является задачей, а не данностью: «Генеральная Ассамблея провозглашает настоящую Всеобщую декларацию прав человека в качестве задачи (курсив мой – С.М.), к выполнению которой должны стремиться все народы и государства» [3]. Реализация этой задачи осуществляется, согласно логике Декларации, в нравственной перспективе (Ст. 29.2).

Полагаю, подобные фундаментальные суждения, высказанные в преамбулах основополагающих документов ООН, нельзя воспринимать как простые риторические фигуры. Они отражают некоторое антропологическое видение. Это видение не чуждо религиозного взгляда на способы регуляции общественной жизни перед лицом Божиим. Известно ведь, что существенную роль в подготовке проекта Всеобщей декларации прав человека сыграл выдающийся католический философ 20-го века Жак Маритен. «Признавая существование вечного и неизменного закона, Маритен считал, что естественное право раскрывается людям постепенно, по мере развития культуры и приближения человека к Богу. Каждая эпоха, полагал он, имеет свой "исторически конкретный идеал". В связи с этим Маритен оценивал как бесплодные попытки составить полный каталог естественных прав индивида на все времена. "Декларация прав человека никогда не будет исчерпывающей и окончательной. Она всегда будет зависеть от уровня сознания и от уровня цивилизации в данный период истории", — писал Маритен» [5].

Уровень сознания и уровень цивилизации нашего времени существенно меняется по отношению ко времени подписания Декларации.

Дискуссия, развертывающаяся между христианскими конфессиями вокруг концепции прав человека, является частью фундаментальных изменений, происходящих в 20-21 веке в мышлении о человеке. Трансформации в антропологии влекут за собой переориентацию на новую методологию всего комплекса гуманитарного познания и, в частности, исследований в области политики.

Предсказания авторов теорий либеральной секуляризации о скором вытеснении религии из общественно значимых сфер фальсифицируются сегодня в глобальном масштабе. Доцент кафедры сравнительной политологии МГИМО (У), кандидат политических наук И.В.Кудряшова приводит данные относительно современной религиозности в планетарном масштабе: «Главным критиком рационально-секулярной парадигмы по-прежнему является сама жизнь. На 2012 г., согласно Глобальному индексу религиозности и атеизма, число верующих в мире по-прежнему высоко: 59% населения. На самом деле эта цифра еще больше, поскольку опросом не были охвачены многие азиатские и африканские страны. По БРИК[3] приводятся следующие данные: Бразилия – 85% (входит в десятку стран мира с самым религиозным населением), Индия – 81, Россия – 55, Китай – 14%» [8].

Авторы, которые во многом были флагманами европоцентристских теорий секуляризации, в начале 21-го века сами начинают развивать теории «постсекуляризации». Речь идет о Ю. Хабермасе, П.Бергере, Дж.Ролзе. Так «американский

3 Речь идет о Бразилии, России, Индии и Китае.

социолог Питер Бергер, говоря об ошибках теории секуляризации (т.е. во многом собственных ошибках), отмечает, среди прочего, два важных момента: во-первых, модернизация, как и секуляризация, неравномерна и может порождать мощные движения контрсекуляризации; во-вторых, институты, идентифицируемые как религиозные, могут выполнять свои социальные и политические роли, даже если очень немногие верят в религии, которые они представляют» [8].

На фоне самокритики теорий либеральной секуляризации возникают теории «множественной современности», в которых анализируются различные варианты трансформаций традиционных обществ, которые не обязательно приводят их к модернизации европейского образца. Одним из наиболее важных авторов в этом направлении является Шмуэль Эйзенштадт [20]. Открывая серию статей в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», посвященных теории «множественных современностей» Узланер Д. пишет: «В процессе модернизации элементы отнюдь не однородной и не лишенной противоречий «программы современности» — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость и другие — накладываются на конкретные цивилизационные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историческими и прочими особенностями конкретного общества (основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, закладываются в ранее описанное К. Ясперсом так называемое «осевое время», датируемое серединой I тыс. до н. э.). В результате этого наложения возникают специфические общественные формации, которые «имеют черты современности, но с сильным влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторического опыта»» [15].

В качестве примера мотивации конституционного мышления, альтернативного секулярному, можно привести преамбулу к Конституции Ирландии от 29 декабря 1937 года:

«Во имя Пресвятой Троицы, от которой исходят все власти и к которой как к нашей последней надежде должны быть направлены все действия человека и Государства,

Мы, народ Эйре, смиренно признавая все наши обязанности перед нашим Священным Господином Иисусом Христом, который поддерживал наших отцов в столетиях испытаний,

вспоминая с благодарностью и непрестанную борьбу за восстановление независимости нашего народа

и стремясь способствовать общему благу с должным уважением к Благоразумию, Справедливости и Милосердию, с тем чтобы были обеспечены достоинства и свободы человека, достигнут подлинный социальный порядок, восстановлено единство нашей страны и достигнуто согласие с другими народами, таким образом одобряем, издаем и устанавливаем для себя эту Конституцию» [6].

В этом контексте обращение к восточно-христианскому наследию представляется более чем оправданным. Как считает Кр. Штекль «сдвиг в западной социальной и политической мысли заслуживает внимания с православной точки зрения по двум причинам. Во-первых, в силу того, что речь идет о новой открытости к религиозному мышлению вообще, изменяется характер западного академического дискурса, и идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом открывают путь постсекулярным подходам. Во-вторых, в рамках этого

постсекулярного дискурсивного пространства православное богословие может предложить важные соображения, касающиеся религиозного опыта, практики и субъективности» [18].

Отметим состоявшуюся в этом году в Москве презентацию книги процитированного автора «Русская Православная Церковь и права человека» [1], где она рассматривает философские интерпретации современности на базе либерализма, постмодернизма и синергийной антропологии. Реконструируя проблематику постсекуляризма (Ю. Хабермас, Дж. Ролз), она привлекает С.С. Хоружего, Хр. Яннараса и других современных православных мыслителей для оформления концептуальной альтернативы современным антропологическим идеям западноевропейских коллег.

Сходные идеи развивает наш соотечественник, заместитель начальника кафедры теории и истории государства и права Академии МВД Республики Беларусь В.И. Павлов. Декларируя необходимость методологической ревизии теории права он пишет: «Речь должна идти не о прежнем картезианско-кантианском «субъекте права», обладающем только аттрибутированными ему юридическими качествами и свойствами, статусами и положениями, позволяющими ему вступать в правовые отношения, не о некой искусственно отдифференцированной нормативной модели человека, зафиксированной в текстах правовых актов (что и составляло классическую модель «субъекта права»), но о действующем в правовом пространстве цельном человеке …, человеке как таковом, со своей личностной конституцией и идентичностью, целостным правовым взглядом и правовым поступком» [12].

Все это показывает, что христианское понимание достоинства человека и прав личности может быть важным источником как для становления отечественной правовой культуры, так и для широко теоретического осмысления концепции прав человека.

Попытки обретения новых горизонтов для антропологии в новой силой актуализируют наследие русской религиозной философии. Критика односторонних западноевропейских философских систем, а также позитивное изложение собственных философских построений, основанных на святоотеческом наследии Православной Церкви, обязывает нас эксплицировать их богатый интеллектуальный потенциал на языке современной проблематики. Это может стать необходимым элементом, позволяющим представителям отечественных светских и церковных кругом вместе отстаивать место Беларуси в сложном и многообразном современном мире.

Литература:

1. *Австрийская исследовательница представила в Москве книгу о том, как менялся взгляд РПЦ на права человека // [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/3956715/index.html. – Дата доступа: 03.03.15.*
2. *Булеков, Филарет, игумен. Межхристианская дискуссия по вопросу о правах человека // Ф.Булеков – [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/480131.html. – Дата доступа: 03.03.2015.*
3. *Всеобщая декларация прав человека // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. – 1948. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml. – Дата доступа: 03.03.2015.*
4. *Иоанн Павел II, Энц. Evangelium vitae, 70 // Режим доступа: http://www.fjp2.com/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae#4_4. – Дата доступа: 03.03.2015.*
5. *История политических и правовых учений. Учебник для вузов / Под редакцией докт.*

юрид. наук, профессора О. Э. Лейста. М.: Издательство "Зерцало", 2006. — 568 с. — (Серия "Классический университетский учебник"). С. 551.

6. *Конституция Ирландии // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.concourt.am/armenian/legal_resources/world_constitutions/constit/ireland/irelnd-r.htm. – Дата доступа: 03.03.15.*
7. *Компендиум социального учения Церкви. Изд-во Paoline. Москва, 2006.*
8. *Кудряшова, И.В. Цивилизационное измерение модернизации: Россия в контексте мирового опыта / И.В. Кудрящова // Перспективы. Сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/rus/gos/civilizacionnoje_izmerenije_modernizacii_rossija_v_kontekste_mirovogo_opyta_2014-06-04.htm. – Дата доступа: 03.03.2015.*
9. *Майка, Ю. Социальное ученее Католической Церкви / Ю. Майка // Издательство Святого Креста Рим — Люблин, 1994. – С. 480.*
10. *Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. – 1966. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml. – Дата доступа: 03.03.2015.*
11. *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html. – Дата доступа: 03.03.2015.*
12. *Павлов, В.И. Необходимо ли взаимодействие богословского и юридического дискурсов, или О возможности синергийно-антропологической концепции права / В.И. Павлов // [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/1313378.html. – Дата доступа: 03.03.15.*
13. *Права человека и нравственность // Сообщество протестантских церквей в Европе. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/476497.html*
14. *Соловьев, Э. Момент дикости / Э.Соловьев // ж-л Индекс. [Электронный ресурс]. – 2003. – № 18. – Режим доступа: http://www.index.org.ru/journal/18/18-soloviev.html. – Дата доступа: 03.03.15.*
15. *Узланер, Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности /Д.Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. – 2012. – № 1 (30). – Режим доступа: http://religion.rane.ru/sites/default/files/From%2520Secular%2520Modernity%2520to%2520Multiple%2520Modernities_0.pdf. – Дата доступа: 03.03.15.*
16. *Устав Организации Объединенных Наций // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. – 1945. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/charter/preamble.shtml. – Дата доступа: 03.03.2015.*
17. *Халленслебен, Б., Вирволь, Н., Феггаувен, Г. О двусмысленности понятия о правах человека. Признаки непонимания в позиции «Сообщества евангелических церквей Европы» // Б.Халленслебен – [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/477777.html. – Дата доступа: 03.03.2015.*
18. *Штекль, Кр. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию / Кр. Штекль [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html. – Дата доступа: 03.03.15.*
19. *Штекль, Кр. Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека / Кр. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. – 2014. – № 3. – Режим доступа: http://religion.rane.ru/sites/default/files/GRC_3-2014_final%2B%2B.146-165.pdf. – Дата доступа: 03.03.15.*
20. *Эйзенштадт, Шм. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / Шм. Эйзенштадт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. – 2012. – № 1 (30). – Режим доступа: http://religion.rane.ru/?q=ru/node/38. – Дата доступа: 03.03.15.*
21. *Shultziner, D. Human Dignity – Function and Meanings , 3(3) Global Jurist Topics (2003) 5, at fn. 24.*

А.И. ЛОЙКО
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ЗАВ. КАФЕДРОЙ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ УО «БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В период раннего средневековья культурный ландшафт Беларуси формировался в условиях великого переселения народов. Лесистые и болотистые пространства страны были населены небольшими по численности племенами угрофинских и балтских народов, что подтверждает топонимика. Славянские племена дреговичей, радимичей, кривичей осели на территории Беларуси и сформировали ее славянскую доминанту. Их уровень материальной культуры был более высоким, что выразилось в быстром развитии с их приходом торговых путей. Особенно важную роль играл путь из варяг в греки. На его основе возникла инфраструктура древних белорусских городов, были заложены основы развития урбанизированных локальных пространств, границами которых стали княжества. На севере и востоке страны славяне доминировали в структуре белорусского населения. Речь идет о Полоцке, Витебске, Смоленске, Турове, Заславле, Минске. Эта часть Беларуси была более интенсивно связана с остальной территорией Древней Руси, где в 988 году князь Владимир принял важное решение. Оно заключалось в придании христианству греко-византийского восточного обряда статуса государственной религии. Ученые продолжают спорить о причинах подобного выбора, о том, как происходило крещение русского населения. Очевидным остается факт того, что как бы не реконструировались сценарии подобных исторических деталей, суть остается неизменной. Она заключается в том, что Русь стала православной и таковой остается многие столетия. Не стала исключением и та часть Беларуси, где преобладало славянское население. Более того православие дало импульс каменному строительству масштабов которого не знали местные территории. Сформировались уникальные архитектурные школы в Полоцке, Витебске, Смоленске, Гродно. Они занимались культовым строительством, формированием инфраструктуры православных монастырей, храмов. Возникли школы иконописи, религиозной литературы и музыки [1, с. 115]. Наличие прикладной основы в национальной культуре позволило выдающимся православным просветителям реализовывать уникальные проекты системотехнической направленности. Так, Е. Полоцкая сочетала строительные планы с возможностями иконописи, писания книг, образования, реализации духовных заказов благодаря таким мастерам как Л. Богша. Подобная деятельность стала возможной и для К. Туровского, ставшего символом мудрости, богопочитания, книжности, праведного образа жизни. Позиции православия были настолько сильны в Полоцке, Витебске, Смоленске,

Турове, что существовавшая по торговому пути из варяг в греки инфраструктура католических приходов, не стала привлекательной для местного населения. Их посещали только европейские купцы. Лингвистические исследования Ф. Карского показали, что древнебелорусская языковая практика доминировала в таких городах, как Полоцк, Витебск.

В западной части Беларуси славянское население находилось в тесном соприкосновении с племенами ятвягов, пруссов, литвы. Славянская доминанта была очевидной в городах. Крестовые походы ускорили формирование единой политической элиты, создавшей основы для формирования княжества Литовского, Жемойтского и Русского. Славянская часть населения осталась в традиции православного образа жизни. Население балтских племен приняло христианство западного католического обряда. Во многом это было обусловлено стремлением правителей Великого Княжества Литовского, в первую очередь Ягайло, к титулу короля. Это цели он добился через унию с Польским королевством. Сосуществование в пространстве белорусской культуры христиан западного и восточного обрядов стало постоянным. С ним вынуждены были считаться политики государства. Однако в период средневековья эти отношения христиан не содержали элементов несправедливости, характерных для периода Контрреформации. Политика оставалась вне сферы возможных религиозных конфликтов. Такой ситуации способствовали внешние угрозы, связанные с соседством Тевтонского и Ливонского орденов, деятельность которых была связана с колонизацией земель славян и балтов. Именно защита общих интересов и обусловила тесный союз православного и католического населения Великого Княжества Литовского, Жемойтского и Русского. Достаточно сказать, что в грюнвальдском сражении 1410 года именно полки из восточной Беларуси, представленные православным населением приняли на себя лобовой удар тевтонского клина и держали оборону до тех пор, пока Витовт и Ягайло не смогли реализовать основной замысел сражения. Отсутствие религиозных акцентов сделало конструктивным участие в сражении татар во главе с ханом Багардином.

После установления на основной части территории Древней Руси монгольского ига, православная культура начала длительный процесс перестройки своей конфигурации в евразийском регионе. Центр православной жизни переместился в район Золотого кольца, где была создана уникальная инфраструктура духовной жизни, которой не хватало политической стабильности и сильного государства. На территории Беларуси православие культивировалось населением, шляхетскими родами, магнатскими семьями. В результате православная инфраструктура распространилась на частные владения и не получила централизованного выражения как в России. Фактически в пределах Беларуси соседствовали две христианские общины, представленные собственной культовой инфраструктурой. В новых условиях духовной жизни мы не находим ярких духовных особ. Только период Возрождения, Реформации ускорит появление целой плеяды выдающихся личностей. В работах современных исследователей мало обращается внимание на то, что православная культура Беларуси приобрела за средние века уникальный опыт толерантного сосуществования с другими религиями и конфессиями, особенно после того, как католическая община раскололась на сторонников Ватикана и протестантов. Это новое качество православной культуры Беларуси смогли оценить российские православные, которые нашли спасение на территории страны от преследований и вели активные дискуссии в рамках сформировавшейся атмос-

феры внутрихристианского диалога. Так, старец Артемий вел активную полемику с представителями раннегуситских движений, проповедовавших в Витебске уже с XIV столетия. Активным участником этих дискуссий стал в последующем С. Будный [2]. Постепенно выработалась модель существования православной церкви на уровне братств, имевших тесные отношения с православными меценатами. Эта модель оказалась стратегически важной для сохранения православной культуры Беларуси в сложный период Контрреформации, духовного притеснения верующих. Еще одним позитивным результатом функционирования этой модели стало книгопечатанье, сделавшее Беларусь одним из центров книжной культуры. Монастыри под Белостоком, Оршей, Вильно стали центрами издательской деятельности, создания уникальных духовных текстов. На основе этих текстов строилось образование, формировались духовные ценности. Опыт Беларуси позволил А. Курбскому построить уникальный диалог с И. Грозным в виде переписки. В текстах подняты вопросы соотношения государства и церкви, личности, институциональной основы общества. А. Курбский нашел аргументы, сохранившие ему жизнь и давшие ему возможность на равных вести диалог с оппонентом, призывавшем его к покорности, основанной на харизматическом праве государя распоряжаться от имени Бога судьбами подданных.

Литература

1. *Габрусь, Т.В. Мураваная сакральная архітэктура беларускіх земляў XI-XIII ст.ст.: старажытна-рускі перыяд / Т.В. Габрусь // Архітэктура Беларусі. – Мінск, 2005. Т. 1.*
2. *Подокшин, С.А. Между Востоком и Западом: проблема духовно-культурного синтеза в белорусской мысли XVI-XVII вв. / С.А. Падокшын. Беларуская думка у кантэксце гісторыі і культуры. – Мінск, 2003.*

А.С. МАРТЫСЕВИЧ

кандидат культурологии, УО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ИКОНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

Одной из достаточно новых и активно обсуждаемых тем в христианской теологии второй половины XX – начала XXI века является тема культуры, что обусловлено, прежде всего, необходимостью прояснения взаимоотношений религии и культуры в современном обществе. Концепции культуры в православии, католицизме и протестантизме второй половины XX – начала XXI века имеют множество сходных черт. Например, по критерию соотношения культуры и сферы сакрального и в православии, и в католицизме, и в протестантизме 1950-х – первой половины 1960-х гг. преобладает субстанциалистская концепция культуры, которая может быть выражена следующим образом: религия – сущность культуры, а культура – форма религии. Во второй половине XX – начале XXI века в православии и католицизме субстанциалистская концепция дополняется инкарнационной (религия должна быть инкарнирована в локальные культуры), а в протестантизме – контекстуальной концепцией культуры (культура и религия

соотносятся по-разному в зависимости от контекста). Вместе с тем в православной мысли на протяжении второй половины XX – начала XXI века развивается также оригинальная концепция культуры, которая может быть обозначена как иконическая концепция культуры.

Целью данной статьи является теоретическая реконструкция иконической концепции культуры в православном богословии второй половины XX – начала XXI века.

Иконическая концепция культуры в православной мысли второй половины XX – начала XXI века связана, прежде всего, с творчеством П.Н. Евдокимова (1901–1970). Человек, с точки зрения П.Н. Евдокимова, – живая икона Бога, а культура – не просто форма, но икона, образ Царства Небесного. Как видно, такое рассмотрение культуры отличается от непосредственного рассмотрения культуры и религии в качестве формы и содержания, например, протестантским теологом Й.Л. Громадка (1889–1969), согласно которому, Церковь принимает от культуры то, что необходимо для ее видимой организации, но в то же время «мир, со своей культурой, политикой и экономикой живет по своим, данным Богом законам…» [7, с.252]. П.Н. Евдокимов, основываясь на онтологическом отождествлении красивого и божественного, конвертируемости понятий красоты и бытия, а также на понимании образа как полного соответствия формы и содержания, усматривает божественный замысел в культуре и потенциальную возможность проникнуть во внутренний смысл мироздания через культуру: «Культура, в ее высшем выражении, есть проникновение в суть предметов и существ, обнаружение в них божественного замысла, раскрытие их логоса, смысла и их преображенного облика» [1, с. 75]; «Когда культура участвует в служении Царству Божиему, она сама становится оправданием истории, человека и его священной роли в мире» [1, с. 65]. Высшим проявлением культуры, с точки зрения П.Н. Евдокимова, является икона. Взаимосвязь культуры и Церкви в иконической концепции культуры может быть выражена тезисом о необходимости «мира в Церкви» (кстати, в противовес католической формуле «Церковь в мире»). Причем, как утверждается, при этом «мир не становится Церковью, но в "симфоническом" согласии с ней, "без смешения и без разделения", выполняет собственную задачу с помощью собственных харизм» [1, с. 57]. Таким образом, в иконической концепции культуры говорится не о необходимости приспособления Церкви к культуре или культуры к Церкви, но о необходимости стремления и Церкви, и современной культуры исполнить божественный замысел о мире. Вместо онтологического дуализма Церкви и культуры П.Н. Евдокимов говорит об этическом дуализме освященного и осквернённого, возможного к проявлению в любых областях человеческой жизнедеятельности.

В дальнейшем иконическую концепцию культуры развивают Д. Станилоэ (1901–1970), О. Клеман (1921–2009), митр. Иларион (Г.В. Алфеев) (1966 г.р.), свящ. В.К. Зелинский (1942 г.р.), свящ. И. Кирила (1962 г.р.), архим. Григориос (Д. Папатомас) (1960 г.р.). Например, митр. Иларион (Г.В. Алфеев) говорит о возможности культуры выступать носительницей благовестия [2].

Можно выделить следующие основные отличительные черты иконического понимания культуры.

1). Указание на единство культуры и культа. Основополагающим тезисом иконической концепции культуры является утверждение о тесной взаимосвязи культуры и культа. Идея о необходимости религии для жизнеспособности культуры, а культуры для выражения религии является общей для христианского пони-

мания культуры в целом. Тем не менее в иконической концепции культуры подчеркивается религиозность культуры в целом (следует подчеркнуть, что под культурой понимаются здесь лишь высшие проявления культурной деятельности, в то время как все остальное рассматривается при помощи понятия антикультуры). И. Кирила указывает на взаимосвязь понятий космос, культ и культура. С его точки зрения, и культура, и культ являются поиском и откровением истины, хотя и на различных уровнях. Богослов говорит о едином «культурно/культовом событии, которое трансформирует/обновляет весь космос, делая его частью высшего движения к вечности» [3]. Д.В. Кирьянов отмечает, что духовность и культура являются аспектами единого сущностного процесса, определяя культуру как проявление духовности для других: «Культура развивается под непосредственным воздействием религиозного вдохновения, то есть является "сакральной" …» [4, с. 90]. Аналогичного мнения придерживаются также митр. Иларион (Г.В. Алфеев), о. Иоанн (И.Н. Экономцев), О. Клеман, Х. Яннарас и др. В более мягкой форме схожая идея представлена в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: христианство «освящает различные стороны культуры и многое дает для ее развития» [5, с.76].

2). Указание на доксологическое измерение культуры. Творчество, в высшем его проявлении, рассматривается в иконической концепции культуры как деятельность, восхваляющая Бога, а также отмечается, что результат человеческого творчества через переживание возвышенного может способствовать приобщению человека к восхвалению Всевышнего. Культура, направленная на служение трансцендентному, как утверждает П.Н. Евдокимов, «сливается с литургией, позволяет услышать "космическую литургию", становится славословием» [1, с. 76]. Д. Станилоэ рассматривает существование в культуре как космическую литургию, а также указывает на иконическое и доксологическое измерения творения. О. Клеман пишет, что религия воскресения может «совместить в одно великое таинство жизни разрозненные части культуры» [6, с. 125].

3) Указание на сотериологическое и эсхатологическое измерение культуры. Иконическая концепция культуры предполагает также сотериологическое и эсхатологическое понимание культуры. Утверждается, что культура выполняет сотериологическую функцию, а созидание культуры выступает как возрождение гармоничной структуры мироздания. Так, П.Н. Евдокимов определяет культуру как «прелюдию на земле небесного славословия» [1, с.63]. Более того, с точки зрения П.Н. Евдокимова, культура выступает как необходимый элемент божественного замысла спасения: «Так задумал Бог; войти в Его Царство можно только через хаос этого мира…» [1, с.78]. С точки зрения И. Кирила, «культура есть новое утверждение гармоничной структуры творения» [3].

Таким образом, в православии второй половины XX – начала XXI века развивается оригинальная иконическая концепция культуры, фундированная идеей об онтологическом единстве красивого и божественного, а также представлением об образе как полном воплощении содержания в форме. Иконическая концепция культуры предполагает указание на сущностное единство культуры и культа, а как следствие, акцентирует доксологическую, сотериологическую и эсхатологическую функции культуры.

Литература.

1. *Евдокимов, П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П.Н. Евдокимов ; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова) и Е.Л. Майданович. – Клин : Христиан. жизнь, 2007. – 384 с.*

2. *Иларион (Алфеев). Культура, противопоставившая себя культу, теряет право называться культурой : [интервью с еп. Иларионом (Алфеевым)] / еп. Иларион (Алфеев) ; беседовал протоиер. П. Великанов // Богослов.ru [Электронный ресурс] : науч. богосл. портал. – 2007–2010. – Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/354090.html. – Дата доступа : 01.06.2010.*
3. *Кирила, И. Надежды на единство знания: космос, культ и культура / И. Кирила // Богослов.ru [Электронный ресурс] : науч. богосл. портал. – 2007–2010. – Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/434365.html. – Дата доступа : 1.06.2010.*
4. *Кирьянов, Д. Христианское понимание культуры / Д. Кирьянов // Роль, основные направления и уровни взаимодействия общества и церкви в сохранении и развитии национальных, культурных традиций в России : докл. и ст. IV межрегион. всерос. Кирилло-Мефодиев. Чтений, 14–16 мая 2004 г. / [Югор. гос. ун-т, Ханты-Манс. благочиние]. – Ханты-Мансийск, 2004. – С. 88–93.*
5. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Юбилейн. архиер. собор Рус. Православ. Церкви. – М.: [б.и.], 2000. – 88 с.*
6. *Clement, O. On human being: a spiritual anthropology / O. Clement ; foreword by G.A. Maloney. – London ; NY ; Manila : New City, 2000. – 155 p.*
7. *Hromádka, J.L. Evangelium o cestě za člověkem : úvod do studia Písem a církevních vyznání / J.L. Hromádka. – Praha : Kalich, 1986. – 342 s.*

Н.И. МУШИНСКИЙ
кандидат философских наук, доцент УО «Белорусский национальный технический университет»

КНЯЗЬ ВЛАДИМИР – КРЕСТИТЕЛЬ РУСИ И ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕННОСТИ ДУХОВНОГО ЕДИНЕНИЯ НА БЕЛАРУСИ КАК ФАКТОР СПРАВЕДЛИВОСТИ

Проблема справедливости приобретает особое значение в современных условиях. На рубеже третьего тысячелетия обнаружились новые вызовы технократического развития, эффективным ответом на которые должно было бы стать объединение человечества на основе ценностей справедливости. Глобальное потепление климата в результате неконтролируемого выброса парниковых газов промышленно развитыми странами, истощение невозобновляемых природных ресурсов, неравномерное распределение жизненных благ между передовыми и отсталыми регионами планеты (при быстром совершенствовании средств коммуникации), порождают рост международной напряжённости. К сожалению, государства - лидеры современного мира вовсе не спешат найти точки соприкосновения для организации рационального взаимовыгодного сотрудничества на основе принципов справедливости в масштабе всего человечества, предпочитают язык конфронтации, политических провокаций и негативных экономических санкций. Возникает ощущение тотальной несправедливости, абсурдности и бесперспективности происходящего, «тупикового пути», ставящего техногенную цивилизацию на грань самоуничтожения, не имеющего конструктивного выхода.

Между тем в истории человечества есть много примеров, когда людям уже удавалось успешно объединяться для решения аналогичных задач на локальном уровне, реализуя возвышенные духовные идеалы справедливости. Именно к этому призывает христианская этико-философская мысль, эффективно воплощающая в общественной жизни объединительные ценности со времён позд-

ней Римской империи и до настоящего времени. Осуществление христианских аксиологических приоритетов справедливости («возлюби ближнего как самого себя», т.е. поступай со всеми одинаково справедливо) позволило, в частности, белорусскому народу обрести национальное самосознание, превратиться из конгломерата разрозненных языческих племён в единую этнокультурную общность. Это признают наиболее авторитетные исследователи и публицисты: «Абдарыла хрысьціянства беларускі народ найбагацейшай, найглыбейшай… рэлігіяй і этыкай. Пад іх подыхам ажывілася… беларуская народная душа… Хрысьціянская навука навучыла также беларускі народ глыбей… разумець сацыяльную справядлівасьць, вучачы неабходнасьці самаадрачэньня, барацьбы з сваім самалюбствам» [3, с. 327]. Объединительная аксиологическая эпистема христианской этики сохранилась и в современной белорусской культуре (причём это происходит независимо от конфессиональных различий отдельных течений христианства; именно историческая необходимость диалога между ними во многом предопределила терпимость и доброжелательность как черты белорусского национального характера). «Вось жа… беларусы – каталікі… , беларусы – праваслаўныя і беларусы -… ўніяты, ўва ўзаемных да сябе адносінах павінны трымацца талеранцыйна» [3, с. 329]. Хотя в конкретных условиях приходится признать, что этика православия имеет с точки зрения объединительной миссии некоторые преимущества, поскольку сохраняет традиции раннего христианства, обращается не к элитарному латинизированному разуму (как католицизм), либо к обособленному индивиду с его личной верой (как протестантизм), а к возвышенному чувству справедливости широких народных масс.

Это подтверждает исторический факт Крещения Руси князем Владимиром, связанный с принятием именно греко-византийского обряда (после длительных колебаний и сопоставления разных конфессий), наиболее способного объединить восточнославянские племена и княжества для организации эффективного отпора степным кочевникам (печенегам, половцам, татаро-монголам), в определённый период истории реально поставившим мирных земледельцев-славян на грань полного уничтожения (как в современном мире техногенные проблемы угрожают существованию уже всего человечества в глобальном масштабе).

Именно «объединительная тенденция» православия, основанная на специфическом понимании «справедливости», позволяет понять некоторые исторические парадоксы, вызывающие недоумение современных исследователей. Речь идёт, в частности, о личности святого равноапостольного князя Владимира, который до своего крещения отнюдь не являлся образцом добродетели; более того, поражал современников безудержным сепаратизмом языческого личностного начала, основанного на открытом насилии и чуждого каких-либо представлений о справедливости. В этом смысле последующее нравственное преображение князя Владимира предстаёт как странная непоследовательность, которая даже иногда воспринимается как типичная черта широкого «русского темперамента, от одной крайности кидающегося в другую» [1, с. 110]. Церковные авторы 19 в. часто видели в этом необъяснимое влияние Святого Духа, аналогично тому, как гонитель христиан Савл чудесным образом обратился в христианского апостола Павла: «В самой глубине духа это останется навсегда тайной личного обращения, подобной чудесной тайне превращения Савла в Павла» [1, с. 107]. Что же касается летописного эпизода «испытания религий», где Владимир сопоставляет разные конфессии (ислам, иудаизм, христианство греческого и латинского обряда) с точки зре-

ния их отношения к пьянству, многожёнству и т.п. [2, с. 63 - 69], то это вызывает резко критическое отношение. Подобный рассказ, где Владимир предстаёт как живой человек, даже полуанекдотический персонаж, иногда даже трактуется как более поздний «греческий фальсификат, вставленный в летопись… унижением всего величественного образа князя Владимира» [1, с. 108], как выдающегося исторического деятеля, стоящего у истоков Русского Православия.

Ясность в эти вопросы позволяет внести этико-философский подход на основе универсальных критериев справедливости. Действительно, с точки зрения язычества, у каждого морального субъекта - свои боги-покровители, это духи его умерших предков, пращуров (генов, ларов и т.п.; корнями подобные представления уходят в первобытный тотемизм). Соответственно, у каждого – своя трактовка справедливости (в духе античного релятивизма), прав тот, кто сильнее, чьи боги более могущественны. «Рэлігія паганская… была разнаякая, раздробленая… Гэтая рэлігія служыла… раздрабленьню і расьцярушаньню. Зусім што іншае хрысьціянства. Яно праз… адзінства, … было… магутным сацыяльным дзейнікам, злучаючым… плямёны… ў адзін суцэльны народ» [3, с. 328]. Соответственно, язычество открывает полный простор отдельной сильной личности, однако именно христианство позволяет решать общезначимые задачи (отпор степнякам-кочевникам, национальное строительство, преодоление техногенного кризиса и т.п.) на основе универсальных критериев справедливости.

Всё это отразилось в личности князя Владимира как своего рода закономерность, стройная последовательность событий. Будучи язычником по рождению, он ничем себя не сдерживает, реализует своё собственное понимание справедливости, не считаясь с любыми препятствиями. Движущей силой его поступков является ущемлённая гордость, как несправедливо лишённого верховной власти незаконорожденного сына князя Святослава от пленницы Малуши [2, с. 59]. (Впрочем, её иногда считают дочерью древлянского князя Мала, убившего князя Игоря – деда Владимира, и самого убитого по приказу княгини Ольги, матери Святослава). Как бы то ни было, Владимир без зазрения совести «восстанавливает справедливость», совершая предательство и братоубийство. Он коварно заманивает своего брата киевского князя Ярополка якобы для переговоров, где наёмники-варяги рубят его мечами, причём не стесняется называть вещи своими именами: «Володимер же посла к Блуду, воеводе Ярополчю, с лестью глаголя: «Аще убью брата своего, … многу честь возьмеш от мене»… И тако убиен бысть Ярополк» [2, с. 58, 60]. Оправдание для себя Владимир находит в том, что не он «начал первым», ещё до этого Ярополк убил ещё одного брата Олега; поэтому побеждает в конечном итоге сильнейший, и это вполне «справедливо» по языческим меркам.

Придя к верховной власти, Владимир наслаждается жизнью, ни в чём себе не отказывая; летописцы отражают в хрониках его поразительное для современников «женолюбие», тоже преимущественно основанное на насилии, развратных и кровосмесительных действиях: «Владимир же стал жить с женою своего брата – гречанкой, … и родился от нее Святополк… , была его мать монахиней… Потому-то и не любил Святополка… , что был он от двух отцов: от Ярополка и от Владимира» [2, с. 61]. На белорусских землях произошло то же самое, когда полоцкая княжна Рогнеда, дочь Рогволода (происхождение, местное славянское, либо скандинавское, в настоящее время дискутируется, поскольку это всего лишь прозвище, означающее «владеющий сигнальным рогом», т.е. «предводитель воин-

ской дружины»), с презрением отказалась «разуть рабынича», стать его очередной женой. «И напал Владимир на Полоцк, и убил Рогволода и двух его сыновей, а дочь его взял в жены» [2, с. 59]. Даже в отношениях с греко-византийским центром христианства, великим городом Константинополем (Царьградом), Владимир остаётся верен себе. После захвата Корсуня (сейчас на его месте находится Севастополь), он «послал к царям Василию и Константину сказать: «Слышал же, что имеете сестру девицу; если не отдадите ее за меня, то сделаю столице вашей то же…». И услышав это, опечалились цари… И едва принудили ее» [2, с. 69, 71]. Таким способом киевский князь-язычник приобрёл большое количество жён и наложниц, «превосходящее гаремы Соломоновы» [1, с. 110], считая это вполне «справедливым» в контексте индивидуалистического дохристианского мировосприятия.

Тем не менее, вся сила и предприимчивость языческого князя не могут противостоять усиливающейся опасности от кочевых народов степной полосы. «В год 6500 (992)… пришли печенеги по той стороне от Сулы; Владимир же выступил против них… у брода, где ныне Переяславль… В год 6505 (997)… Владимир пошел к Новгороду за северными воинами против печенегов,- так как была в это время бесперерывная великая война,- узнали печенеги, что нет тут князя, пришли и стали под Белгородом» [2, с. 75, 77]. По мере того, как освоенные земледелием территории на речном пути «из варяг в греки» становятся более обширны и многолюдны, вместо племён охотников и собирателей появляются первые княжества, накапливаются богатства,- набеги степных кочевников приобретают систематический характер. От печенегов погиб киевский князь Святослав (отец Владимира), пытавшийся распространить излишек славянского народонаселения на землях Византийской империи и Болгарии, основать там новое государство. «В год 6480 (972) … отправился Святослав к порогам. И напал на него Куря, князь печенежский, и убили Святослава, и взяли голову его, и сделали чашу из черепа, … и пили из него» [2, с. 57]. После Владимира на исторической арене появляются половцы (об этом рассказывает «Слово о полку Игореве»); Александр Невский и Дмитрий Донской жили уже в эпоху татаро-монгольского ига. Окончательно эту опасность смогла преодолеть только Российская империя во времена Петра I, Екатерины II, Румянцева, Суворова и Потёмкина Таврического,- могучее централизованное государство, сплочённое и одушевлённое идеологией Православия с его универсалистской этикой справедливости на основе принципов «всеединства» и «соборности».

Заслуга князя Владимира состоит в том, что он предвосхитил созидательное значение Православной концепции справедливости на столетия вперёд, со своей могучей энергией сумел придать ей импульс развития на восточнославянских землях. Разумеется, это происходит не сразу; первоначально Владимир пытается решить объединительную задачу в рамках языческих культов (подобно древним римлянам, готорые, ощутив опасность со стороны гуннов и других «варваров», пытались связать языческих богов в единую систему во главе с Юпитером, символизирующим власть императора, строили храм Пантеон, но достигли успехов только с принятием христианства). Владимир тоже соединяет разрозненные племенные культы в Киевском княжестве: «И постави кумиры на холму … : Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат. И Хорса, Дажь-бога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И жряху им» [1, с. 106]. Чувствуя неэффективность язычества как средства духовного единения, он пытается его укрепить даже человеческими жер-

твоприношениями [1, с. 106]. «В 983 году Владимир ходил на ятвягов… Возвратясь в Киев, он совершал жертвоприношения… Жребий пал на юного Иоанна, сына… Феодора, жившего в Киеве… Он стоял с сыном на сенях… Язычники подрубили сени под ними и умертвили обоих» [4, с. 12]. Впечатлённый твёрдостью христианских мучеников, Владимир приходит к мысли о принятии монотеистической религии. В этом контексте новый смысл обретает легенда об «испытании вероучений»: разумеется, он беседует с философами и рассылает посольства именно для уточнения вопроса об эффективном объединении древнерусского государства. Поэтому, по свидетельству летописей, он отвергает иудаизм («не имеют собственной земли», рассеяны по всему свету), ислам («не употребляют вина»; знаменитые «пиры» Владимира – очевидное средство объединения дружины вокруг князя; общеизвестен также объединительный смысл христианского таинства Святого Причастия). В конечном итоге, выбор был сделан как раз в пользу христианства, которое непосредственно призывает «возлюбить ближнего как самого себя», воссоединиться всем вместе на основе принципов справедливости.

При этом именно его восточное направление (греко-византийское, в будущем - православное) стремится воздействовать на верующих не через «критический разум» и аристотелевскую силлогистику (как католическая схоластика), а вызывая высокие чувства, эмоциональное сопереживание. Этому и служит особая торжественность и пышность византийской обрядности [2, с. 69], когда послы князя Владимира теряют способность понять, находятся они на этом свете, или уже среди ангелов на небесах. Именно так можно влиять на большие человеческие массы, призывая их к добру и справедливости, а не только на интеллектуальную элиту средневековых университетов.

Сделав исторический выбор, Владимир направляет на это всю свою энергию: «И… повелел опрокинуть идолы – одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня… , и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания» [2, с. 73]. Именно он смог даже силой привести всех своих подданных к монотеизму, на что не хватало энергии ни у княгини Ольги (лично принявшей христианство), ни у слабовольного Ярополка, слухи о скорой христианизации которого тоже ходили в Европе [1, с. 105]. Владимир же ни перед чем не останавливался ради религиозного образования: «Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них, … как о мертвых» [2, с. 75]. Князь – креститель Руси правильно понял положительный объединительный смысл православной этики справедливости, постарался реализовать его в своей дальнейшей деятельности: «Владимир-христианин заботился о внутреннем благоденствии своих владений, которые прежде распространял мечом. Он не поднимал оружия на соседей, но жил с ними мирно. Только дикие печенеги вынуждали его воевать с ними» [4, с. 15]. Вскоре его примеру последовали и другие князья новых поколений: «В год 6605 (1097)… собрались на совет в Любече для установления мира и говорили… : «Зачем губим Русскую землю, сами между собой устраивая распри? А половцы… рады, что между нами идут войны. Да отныне объединимся единым сердцем и будем блюсти Русскую землю…». И на том целовали крест» [2, с. 83]. Разумеется, объединение древнерусского государства представляло собой длительный процесс, но мысль о том, что, столкнувшись с какой-либо общезначимой проблемой (не важно, опасностью нападений степных кочевников на древних славян, либо современным техногенным кризисом в

масштабе всего человечества), люди должны объединяться на основе принципов справедливости,- эта мысль жива в православии. Она остаётся одной из фундаментальных ценностей в том числе современной белорусской культуры.

Литература.

1. *Карташев, А.В. Очерки по истории русской церкви. Том I. Репринтное воспроизведение. YMCA-PRESS. Париж, 1959. – М., 1991. – 704 с.*
2. *Повесть временных лет // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. – М., 1969. – 799 с.*
3. *Станкевіч, Адам. З Богам да Беларусі: Збор твораў / Адам Станкевич. – Вільня, 2008. – 1097 с.*
4. *Толстой, М.В. История Русской Церкви.- Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря / М.В. Толстой. – 1991. – 736 с.*

Н.В. САМОСЮК

преподаватель УО «Брестский государственный университет»

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 1921–1939 ГГ. И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Идентичность принадлежит к числу феноменов человеческой культуры, значимость которого является его перманентной характеристикой. Внимание к проблеме культурной идентичности в современных условиях приобретает все большую актуальность. Сам термин «идентичность» имеет англоязычное происхождение (identity) и восходит к латинскому слову identitas в значении «тождественность». Н. Н Бесмпамятных, типологизируя идентификационные процессы, исходя из принципа трех оснований как расширяющихся концентров (территориальная идентичность, социальная идентичность, культурная идентичность), культурную идентичность определяет как «выражающую те аспекты наших идентичностей, которые вырастают из нашей «принадлежности» к различным этническим, расовым, лингвистическим, религиозным и, прежде всего, национальным культурам, и включающую языковые, религиозные, ценностно-нормативные и иные параметры» [1, с. 40, 43]. Таким образом, культурную идентичность мы будем рассматривать как осознание индивидом своей принадлежности к определенной культуре, формирующее ценностное отношение человека к самому себе, другим людям, обществу и миру в целом. Можно отметить, что сущность культурной идентичности заключается в осознанном принятии индивидом соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентаций и языка, в самоотождествлении себя с культурными образцами именно этого общества.

Религиозные институты в различные исторические периоды способствовали сохранению и развитию культурной идентичности паствы. Так, Русская Православная Церковь после вхождения белорусских земель в состав Российской империи являлась проводником исключительно русской культуры и не была заинтересована в развитии национального самосознания православного населения. Однако радикальное изменение политических и социокультурных условий привело к изменению официальной позиции Русской Православной Церкви по

отношению к национальным языкам и культурам православного населения, что нашло свое отражение в постановлениях Поместного собора 1917-18 гг. В соответствии с Рижским мирным договором территория современной Беларуси была разделена между Советской Беларусью и Польским государством. В Западной Беларуси православие являлось вероисповеданием большей части населения. Официальное постановление Священного Синода Православной церкви от 1922 г. о допущении родных языков населения в церковные проповеди, преподавание религии и внебогослужебные беседы способствовало активизации белорусского, украинского национально-церковных движений, русской общественности и движения православных поляков на территории Западной Беларуси. Каждая из перечисленных выше национальных сил стремилась с помощью православного духовенства способствовать развитию культурной идентичности населения Западной Беларуси.

Представители белорусской национальной интеллигенции православного исповедания стремились использовать влияние Православной церкви на пробуждение и развитие национального самосознания белорусского, преимущественно крестьянского, населения Западной Беларуси. Белорусизация Православной церкви в планах представителей национально-церковного движения должна была стать фактором национальной и культурной консолидации белорусов. Православное духовенство и население Гродненской и Виленской епархий с наибольшей готовностью восприняло введение белорусского языка в жизнь Церкви, в этих епархиях белорусский язык повсеместно использовался в общении православного духовенства и прихожан, преподавании религии в школах. Однако дальнейшей реализации программы по белорусизации не способствовало то, что руководство Православной церкви не заменило глав епархий, на белорусов по национальности, мотивируя свой отказ отсутствием соответствующих кандидатур. Впоследствии это негативно отразилось на ходе введения белорусского языка в деятельность Православной церкви. Существенным достижением белорусского национально-церковного движения стал выпуск и распространение православной периодики для детей и взрослых на белорусском языке, а также учебников по Закону Божьему. Православное духовенство получило возможность общаться со своими прихожанами и проповедовать на белорусском языке. Таким образом, белорусизация Православной церкви способствовала более широкому использованию в церковной практике белорусского языка и традиций национальной культуры [3, с. 74-76].

Православная Церковь в Польском государстве была ориентирована на сохранение традиций Русской Православной Церкви во всех сферах деятельности. В 1925 г. она официально отделилась от Русской Православной Церкви без соблюдения необходимых формальностей. До начала 30-х гг. XX в. русский язык продолжал доминировать в церковной литературе, периодике, корреспонденции и общении священнослужителей.

Православное духовенство, воспитанное в дореволюционных российских заведениях, вне зависимости от национальной принадлежности воспринимало русскую культуру как родную. Иерархи Православной церкви, принадлежавшие в своем большинстве к русской нации, ограничивали сотрудничество с русскими организациями исключительно культурно-просветительской сферой и благотворительностью, не разрешая духовенству участвовать в каких бы то ни было политических акциях.

Религиозно-нравственное просвещение православного населения осущест-

влялось в традициях Русской Православной Церкви. Приобщение детей к православию начиналось с самого раннего возраста в семье. Закон Божий являлся обязательным предметом во всех учебных заведениях Польского государства. До утверждения в 1926 г. специальной программы обучения Закону Божьему, преподавание основ православия осуществлялось по дореволюционным программам и учебникам. Именно они были взяты за основу при создании новых учебников по Закону Божьему. Первый комплект учебников межвоенного периода для общеобразовательных школ вышел на русском языке. Административные власти целенаправленно проводили политику вытеснения русского языка из процесса обучения основам православия в общеобразовательных школах. Наиболее полно традиции Русской Православной Церкви в образовании и воспитании подрастающего поколения сохранялись в русских учебных заведениях. Для религиозно-нравственного просвещения взрослого населения миссионерские комитеты распространяли специальную литературу, преимущественно на русском языке. В тесном взаимодействии с русской общественностью Церковь возобновила проведение в воскресные дни чтения и объяснения Евангелия, а также специальных духовных вечеров. В межвоенный период были возрождены традиции совершения паломничеств для детей и взрослых. Путешествия верующих проводились в пределах польского государства, где главным центром стала Почаевская Лавра. Паломничества также осуществлялись к другим монастырям, скитам, отдельным храмам с местночтимыми иконами. Традиции совершения школьных паломничеств были восстановлены учащимися русскоязычных учебных заведений [5, с. 104-107].

Украинское национально-церковное движение активно развивалось на территории Волынской епархии. Первые шаги по украинизации Православной церкви были предприняты уже в 1917 г. Украинское национально-церковное движение отличалось радикализмом выдвигаемых требований. Решение о введении украинского языка в преподавание основ православия, произнесение проповедей, коммуникации с прихожанами, а также литургическую практику было принято в 1921 г. на епархиальном собрании в Почаевской Лавре при участии епископа Дионисия, будущего второго по счету митрополита Православной церкви в Польше. В 1922 г. Священный Синод Православной церкви в Польше официально допустил чтение церковнославянских текстов священнослужителями Волыни с «украинским произношением».

Руководство Православной церкви взаимодействовало с представителями украинского национально-церковного движения и реализовывало на практике их требования, организовав, в том числе, выпуск и распространение периодики на украинском языке. Украинское национально-церковное движение добивалось введения украинского языка в богослужебную практику. Для этого были созданы специальные комиссии по переводу литургических текстов. Отдельные представители украинского национально-церковного движения не были удовлетворены достигнутыми результатами и начали выступать с критикой в адрес церковного руководства и требованиями ускоренной украинизации церковной жизни. Украинское национально-церковное движение поддерживали административные власти. Такие тенденции угрожали целостности Православной церкви в Польше.

Значительных успехов движение по украинизации Православной церкви добилось введением украинского языка в систему богословского образования. Кременецкая духовная семинария была украинизирована и будущие священнос-

лужители Волынской и Полесской епархий воспитывались в украинских национальных традициях. Сильное украинское влияние наблюдалось также на православном богословском факультете, где преподавали профессора, являвшиеся представителями украинского национально-церковного движения.

Полесская епархия была втянута в процесс украинизации Церкви, так как непосредственно граничила с Волынской, и духовенство было осведомлено об украинских инициативах из периодики на украинском языке, централизованно распространяемой в епархии. Кроме того, большое число православного духовенства Полесской епархии получило образование в Кременецкой духовной семинарии, главном центре распространения украинского языка и культуры [2, с. 325-340]. Православное население в Полесской епархии в основном не идентифицировало себя в национальном отношении. В то же время представители украинского национально-церковного движения считали, что на территории епархии проживает значительное число украинского населения, нуждающегося во введении украинского языка в церковную жизнь.

Полонизация Православной Церкви стала частью процесса национальной и культурной ассимиляции населения Западной Беларуси. Неурегулированный на протяжении всего периода правовой статус Церкви, ее сложное материальное положение, введение автокефалии и реформирование календарной системы являлись факторами, во многом обусловившими дерусификацию церковной жизни. Культурный процесс полонизации Православной Церкви в Западной Беларуси начался с вхождения этих территорий в состав Польского государства, активизировался в конце 20-х гг. и завершился с прекращением существования Второй Речи Посполитой.

Политика административных властей по культурной ассимиляции православного населения посредством насаждения польского языка и культуры осуществлялась через Православную Церковь таким образом, чтобы ее главными проводниками становились православные священники. В целях воспитания нового поколения православного духовенства в польском национальном духе власти кардинально реформировали систему духовного образования. На православном богословском факультете была подготовлена целая плеяда священников, в последующем ставших активными проводниками полонизации. Кроме того, полонизаторские планы властей поддерживали православные военные священники.

Формальным основанием для введения польского языка в сферу деятельности Православной Церкви являлись данные переписи 1931 г., где часть православного населения указывала польский своим родным языком. В этой связи православных поляков стали выделять в отдельную категорию православного населения. В ряде городов Западной Беларуси были созданы объединения православных поляков, в которые вступали граждане, пожелавшие, таким образом, подтвердить свою лояльность польскому государству. В большинстве своем подобного рода объединения состояли из белорусов и русских, и их можно расценивать как псевдонациональные.

Движение православных поляков давало возможность властям ускорить полонизацию Православной церкви. Начиная с конца 30-х гг. под давлением школьных властей преподавание основ православия в них стало переходить на польский язык. Богослужебные тексты были переведены на польский язык и начали внедряться в деятельность Православной Церкви. Делопроизводство в духовных консисториях осуществлялось исключительно на польском языке. Православный научно-изда-

тельский институт в Гродно массово распространял православную литературу и периодику на польском языке. Полонизация Церкви в межвоенный период не принесла существенных результатов, поскольку подобные культурные новации не отвечали потребностям большей части населения и духовенства [4, с. 62-66].

В заключение отметим, что деятельность Православной Церкви способствовала осознанию своей культурной идентичности православным населением Западной Беларуси. Русский язык и культура перестали занимать доминирующее положение в деятельности Православной Церкви. Церковное руководство допустило введение в жизнь Церкви национальных языков православного населения, что способствовало реализации программы по белорусизации Православной Церкви, разработанной белорусской национальной интеллигенцией. На территории Виленской и Гродненской епархий на белорусском языке читали проповеди, распространялась православная литература и периодика, проходило обучение Закону Божьему. Священнослужители, получившие образование в Виленской духовной семинарии, в своей дальнейшей деятельности использовали исключительно белорусский язык. Полесская епархия оставалась особым социокультурным регионом, находившимся под влиянием украинского национально-церковного движения. Существенным препятствием в развитии культурной идентичности православного населения стало движение православных поляков и насильственное введение польского языка во все сферы деятельности Церкви.

Литература.

1. *Беспамятных, Н.Н. Белорусско-польско-литовское пограничье : границы, культуры, идентичности / Н.Н. Беспамятных; науч. ред. проф. М.А. Можейко. – . 2-е изд. – Минск : РИВШ, 2013. – 244 с.*
2. *Власовський, І. Нарис історії Українськой православной церкви / І. Власовський. – Укр. православ. церква Київ. патріархату. – Т. 4. – Ч. 2. Репр. вид. – 415 с.*
3. *Самоюк, Н.В. Белорусизация православной церкви в Западной Беларуси (1921-1939 гг.) / Н.В. Самосюк // Вести Ин-та соврем. знаний. – 2013. – № 1. – С. 72–76.*
4. *Самосюк, Н.В. Полонизация Православной церкви в культуре Западной Беларуси (1921-1939 гг.) / Н.В. Самосюк // Вести Ин-та соврем. знаний. – 2014. – № 3. – С. 62-66.*
5. *Самосюк, Н.В. Просветительские традиции православной церкви в культуре Западной Беларуси, 1921-1939 гг. / Н.В. Самосюк // Вестн. Полоц. гос. ун-та. Сер. Е, Пед. науки. – 2014. – № 15. – С. 104–107.*

М.Н. МУЗЫЧЕНКО

ассистент УО « Мозырский государственный педагогический университет имени И.П.Шамякина»

МЕСЦА І РОЛЯ БРАЦКІХ ШКОЛ У БЕЛАРУСКАЙ КУЛЬТУРЫ І АДУКАЦЫІ XVI – XVIII СТ.

Месца і роля брацкіх школ у беларускай культуры і адукацыі XVI – XVIII ст. мела вялікае значэнне. Асаблівасцю іх дзейнасці на тэрыторыі Беларусі з'яўлялася захаванне беларускай мовы.

Пасля заключэння Люблінскай уніі пануючай рэлігіяй на тэрыторыі Беларусі стаў каталіцызм. Асноўным правадніком каталіцызма з'яўляліся езуіты. Першая езуіцкая калегія была адчынена ў Полацку ў 1581 г. пры непасрэдным удзеле

караля Стэфана Баторыя і езуіта Пятра Скаргі. Наступным адчынілася Нясвіжская калегія ў 1584 г. Мікалаем Радзівілам (Сіроткам). На працягу XVII ст. езуіцкія калегіі адчыніліся у такіх гарадах як Орша, Брэст , Бабруйск, Гродна, Магілеў, Пінск, Навагрудак, Віцебск, Слуцк, Драгічын. Адукацыя у калегіях надавалася слабая і у асноўным рэлігійнага напрамку. Як пісаў адзін з вучняў такой калегіі Ф. Вальтэр: "Я не ведаў той краіны, у якой нарадзіўся, я не ведаў ні галоўных законаў, ні інтарэсаў маёй радзімы; я нічога не разумеў у матэматыцы, нічога ў філасофіі; я ведаў толькі латынь і глупства" [1].

Каб супрацьстаяць каталіцкаму засіллю у процівагу езуіцкім вучылішчам (калегіумаў), брацтвы адкрывалі ў гарадах свае школы. Першымі брацкімі школамі былі Львоўская і Віленская, якія ўзніклі ў 80-х гадах XVI ст. Па іх прыкладу ствараліся аналагічныя школы і ў Беларусі. У канцы XVI – першай палове XVII ст. брацтвы з'явіліся ў Брэсце (1591 г.), Мінске (1592 г.), Магілеве, Полацку, Віцебску, Слуцку і інш. Вялікае месца ў брацкіх школах займалі царкоўныя спевы, «свяшчэннае пісанне», царкоўны статут. Акрамя гэтых прадметаў, у школе вывучаліся славянская, грэчаская, «руская» (г. зн. беларуская), лацінская і польская мовы, арыфметыка, рыторыка і дыялектыка. У брацкіх школах выкладанне вялося на царкоўна - славянскай і беларускай мовах. Брацкія школы распаўсюджвалі асвету сярод беларускага насельніцтва, рыхтавалі пісьменных людзей, так неабходных растучым беларускім гарадам і мяшчанскаму саслоўю, якое набывала палітычную вагу.

Брацтвы праводзілі вялікую культурна-асветніцкую дзейнасць, якая з'яўлялася па сутнасці, адной з форм ідэалагічнай барацьбы. Яна заключалася ў арганізацыі школ, друкарняў, выданні падручнікаў, палемічных твораў і іншай літаратуры. Акрамя падручнікаў і вучэбных дапаможнікаў, брацтвы друкавалі рэлігійна - палемічныя кнігі, або як іх называлі «мяцежніцкія», г. зн. антыкаталіцкія творы, накіраваныя супраць паланізацыі і акаталічвання беларускага насельнідтва. Невыпадкова каталіцкая царква абвінавачвала брацтвы ў тым, што яны сваімі друкаванымі творамі «до разрухов и невзгод и до бунтов дорогу подают и указуют». Але брацтвы не спыняліся толькі на ідэялагічнай барацьбе. Брацтвы аказвалі адзін аднаму неабходную дапамогу, падтрымлівалі цесную сувязь з брацтвамі віленскім, львоўскім і кіеўскім. Вялікае значэнне мела дзейнасць брацтваў для развіцця культурных сувязей паміж беларускім і украінскім народамі, існавала досыць цеснае асветніцкае ўзаемадзеянне з Львоўскім і Кіеўскім брацтвамі.

Адмоўную ролю у барацьбе праваслаўнай царквы з каталіцызмам зыграла Рэфармацыя. Па меры распаўсюджвання каталіцызму і рэфармацыі многія магнаты і шляхта пачалі пакідаць праваслаўе, а, змяніўшы веру, сталі прысвойваць сабе маемасць, якія знаходзіліся пад іх апекай царкоўных устаноў. У гэтых умовах праваслаўная Царква страціла істотную частку сваей паствы з асяроддзя феадалаў і гарадскога насельніцтва. Так, ва 2-й палове XVI ст. перасталі існаваць многія праваслаўныя прыходы, а іншыя - прыйшлі ў заняпад. Цяжкасці, якія перажывала праваслаўная царква, пагаршаліся і тым, што епіскапскія кафедры часта аказваліся ў руках свецкіх людзей, якія, выкарыстоўваючы фінансавыя цяжкасці караля, куплялі іх за грошы. Такія пастыры былі не падрыхтаваны да выканання сваіх абавязкаў, а горш за ўсе проста не жадалі іх выконваць. Яны бачылі ў сваім высокім сане толькі крыніцу ўзбагачэння. Прыкладам могуць служыць мітрапаліты Кіеўскія: Сільвестр Бялькевіч (1556-1567гг.), Ілля Куча (1576-1579 гг.), Анісіфор Девоча (1579-1589 гадах). Да канца XVI ст. Беларусь уваходзіла ў склад Полацкай, Тураўскай і Смаленскай дыяцэзій.

Праваслаўная царква спрабавала выйсці з крызісу шляхам ўмацавання ўнутрыцаркоўнага парадку, узмацнення сваіх пазіцый у грамадстве, рэфармавання манаскага жыцця. Аднак непаслядоўнасць у ажыццяўленні рэформаў прывялі толькі да сутыкнення епіскапату і вернікаў, аб'яднаных у праваслаўныя брацтва. Намецілася відавочнае збліжэнне паміж праціўнікамі біскупаў і ўсходнімі патрыярхамі. Усе гэта прымушала шукаць заступніцтва ў папы, а выратаванне праваслаўнай царквы шукаць у уніі з Рымам. Ідэя царкоўнай уніі знаходзіла падтрымку і з боку дзяржаўнай улады, зацікаўленай у рэлігійным адзінстве і разрыве сувязей паміж Кіеўскай мітраполіяй і іншымі часткамі праваслаўнага свету. Праўда, прыняўшы рашэнне аб падначаленні папе Рымскаму, біскупы выставілі ўмову захавання праваслаўнай дагматыкі і абрадаў. Аднак папская курыя прымусіла прыняць каталіцкае веравучэнне. Праваслаўным былі пакінутыя толькі абрады, але з агаворкай, калі такія не супярэчыць каталіцкаму вучэнью.

Па меры абвастрэння ў краіне палітычных супярэчнасцей, узмацнення палітычнай ролі польскіх феадалаў у жыцці Вялікага княства Літоўскага ў асяроддзі пануючага класа, гарадской вярхушкі расла цяга да каталіцызму і уніяцтва, як сродкаў умацавання сваіх саслоўных эканамічных і палітычных пазіцый. Уніяцкая царква імкнулася замацаваць свае пазіцыі пры дапамозе брацтваў, якія к сярэдзіне XVII ст. былі створаны ў многіх буйных гарадах Беларусі, асабліва ў яе заходняй частцы. Пры падтрымцы магнатаў і каралеўскай улады ў 1597 г. Брэсцкая брацкая школа была перададзена уніятам. Такі ж лёс у 1631 г. напаткаў Пінскую, Магілёўскую, Мінскую, Навагрудскую і іншыя брацкія школы. Аднак пераважная большасць сялянства і гараджан, сярэдне- і дробнапамесныя феадалы заставаліся ў апазіцыі да каталіцызму і уніі [2].

Наступленне феадальна - каталіцкай рэакцыі ў другой палове XVII ст. паставіла асвету беларускага народа ў вельмі неспрыяльныя ўмовы. Урад Рэчы Паспалітай у саюзе з самай рэакцыйнай і агрэсіўнай сілай каталіцызму - ордэнам езуітаў - закрываў брацкія школы і друкарні, знішчаў кнігі на зразумелай беларускаму народу мове. У канцы XVII ст. асвета ў Беларусі стала манаполіяй каталіцкай і уніяцкай цэркваў, а беларуская мова была выцеснена з афіцыйнага ўжывання польскай.

Праўда, у другой палове XVII ст. брацкія школы існавалі яшчэ ў Полацку, Гродна, Мазыры, Магілёве, Мінску, Брэсце і некаторых іншых мясцінах. Аднак дзейнасць іх ва ўмовах нацыянальнага прыгнёту сустра- кала на сваім шляху велізарныя цяжкасці. Пастаянныя праследаванні брацтваў, неаднаразовыя і беспакараныя пагромы, якія арганізоўвала езуіцкае і базыліянскае духавенства, прывялі да значнага скарачэння колькасці брацкіх школ.

Значэнне брацкіх школ, як сродку ідэалагічнага выхавання гараджан у духу супраціўлення паланізацыі і барацьбы з каталіцкай царквой, узрастала па меры абвастрэння рэлігійна - палітычных супярэчнасцей як у самой Беларусі, так і паміж Расіяй і Рэччу Паспалітай. Такім чынам, брацкія школы адыгралі вялікую ролю ў захаванні і развіцці культурнай спадчыны беларусаў,вызначэнні і зацвярджэнні іх культурна – гістарычнай адметнасці.

Літаратура.

1. Исаевич, И.Д. Роль братств в издании и распространении книг на Украине и Белоруссии (конец XVI—XVIII в.) / И.Д. Исаевич. – М. : Книга и графика, – 1972. – 132 с.

2. Мещеряков, В. П. Братские школы Белоруссии (XVI –1-я пол. XVII в.) / В.П. Мещеряков. – Минск: БГУ, - 1977. – 57 с.

Т.П. БАЛЮК
магистр исторических наук, аспирантка УО
«Белорусский государственный университет»

КНИГИ И КНИЖНОСТЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Принятие христианства жителями Древней Руси и их крещение князем Владимиром стало основополагающим событием для всех сфер культуры восточных славян. Вместе с христианством на Русь массово пришли и книги, в первую очередь, богослужебные. Естественно, что до официального крещения Русь была знакома с христианством, более того, рецепция христианства, пусть даже в частном порядке, подразумевала необходимость богослужебной практики, поэтому все храмы, возведенные до 988 г. имели и книги для богослужения [9, с. 128]. К сожалению, первые из сохранившихся книг восходят к концу X в., а точно датированные относятся к XI в.

Рассмотрим, что представляла собой книжность Древней Руси, в чем ее уникальность и особенности.

По приблизительным подсчетам, до наших дней дошло 23 рукописи 11 века, 83 двенадцатого и 191 тринадцатого. Почти все сохранившиеся рукописи появились на свет в связи с нуждами и потребностями церковной жизни. Соответственно, самая обширная категория состоит из книг с текстами, которые читают или поют во время богослужения в церкви или в другом месте, сообразно дневным, недельным и праздничным циклам [12, с. 56].

Известно, что «Изборник 1076 года» был составлен неким Иоанном из многочисленных княжеских книг. Важно упоминание о существовании большой библиотеки князя, где Иоанн смог найти столь разнообразный материал для своей книги [6, с.107]. Значит, уже ко второй половине XI в. в Киеве (а возможно и в других городах Руси) имелось большое по тем временам собрание книг. Такой библиотекой пользовался не только сам князь, но и такие составители сборников для чтения, как Иоанн.

Замечено, что корпус книг на славянском языке, оказавшийся в распоряжении древнерусских книжников X – XIII вв., был сходен по составу с библиотекой крупного византийского монастыря [9, с. 138].

В Средневековье явление письменности развивалось, прежде всего, в религиозной сфере. Вне её использование письма было редким и уступало другим способам коммуникации в обществе, прежде всего устной передаче и запоминанию [14, с. 11]. Нужно иметь ввиду, что в христианстве, как религии Писания, вся письменная культура выходит из лона церковной книжности и потому наследует некоторые черты, характерные для конфессиональной коммуникации. Поэтому и светская литература осмысливает те же идеи, образы, действия, которые даются в Священном Писании. Она понимает их как вечные проблемы бытия, которые требуют последовательного решения, и ищет им свои соответствия [3, с. 11].

В. М. Живов считает, что в древнерусской литературе заметна совместимость разнородных текстов. Для древнерусского книжника тексты разных жанров представлялись практически равноценными. Через любое произведение в большей или меньшей степени сквозила идея Бога и Божьего промысла во всех делах человека. Кроме того, всё служило Богу: и переписка богослужебной книги, и написание летописи об истории своего народа. В древнерусской литературе, по

мнению В.М. Живова, текст мог «менять свою функцию, не претерпевая никаких формальных изменений или подвергаясь лишь минимальным преобразованиям» [5, с. 610].

По утверждению Т. И. Вендиной, «тематическая однородность старославянских текстов в известном смысле предопределяла и определённым образом организовывала ментально-культурное пространство старославянского языка» [2, с. 18]. Кроме того, и тематическая однородность, и уже само ментально-культурное пространство языка особым образом влияли на графику письма, расположение текста на листе.

Книжное наследие древней Руси по содержанию и назначению принято делить на несколько групп. И если первую безусловно составляют богослужебные книги, то вторая группа не столь однозначна. По мнению Н. Н. Розова уже в XI в. образовались два основных типа книг различных по предназначению, но первоначально тесно связанных друг с другом: богослужебные и четьи [10, с. 86], причем, четьи книги были предназначены для разъяснения догматов христианского вероисповедания [10, с. 53]. Домашнее чтение – будь оно именно домашним (у «мирских» людей), келейным или «соборным», по монастырским уставам (у монашествующих) – было как бы продолжением богослужения, его дополнением [10, с. 90].

Книгами для «домашнего, светского чтения» называет Л. П. Жуковская жития, многочисленные слова и поучения преимущественно византийских писателей [6, с. 105]. Как видно из перечня такие книги все же были религиозного содержания и относятся к светским лишь по месту их прочтения – вне храма.

Б. В. Сапунов на основании изучения состава реально сохранившихся древнерусских книг от середины XI до середины XIII в. делит их на 3 большие группы: 1. богослужебные, 2. религиозные, или четьи, 3. полусветская и светская литература. Состав первой группы определить не трудно. Вторая группа была более богатой по составу, но меньше первой по экземплярности. В нее входили Минеи Четьи, соборники, Прологи, Златоустники, патерики, агиографические сочинения, творения отцов Церкви и толкования на них. Третья группа включала в свой состав изборники, Палеи, Хронографы, летописи, Измарагды, юридические документы, вроде «Русской Правды», светские сочинения, вроде «Слова о полку Игореве», «Слова Даниила Заточника», «Слова о князьях», княжеские родословцы. Состав этой группы в каждом собрании определялся вкусами и интересами владельца [11, с. 22].

Не смотря на такое условное деление, основным назначением книг служило удовлетворение религиозных потребностей. Это были религиозные книги в узком смысле слова, так как их содержание и форма определялись потребностями богослужения (циклы церковных служб, молитвы, календари святых и т.д.). Книги, не являвшиеся религиозными в узком смысле слова в большинстве случаев можно считать религиозными в широком смысле: они служили для укрепления в вере и для более глубокого ее понимания [12, с. 60]. И летописи, и Слова и даже родословцы имели своей конечной целью прославление Бога.

Есть основания предполагать, что первоначально именно типикарные книги (т.е. указанные в Типиконе) назывались собственно книгами в культуре Киевской Руси. О том, что именно Типикон определял и регламентировал состав и характер книг в древней восточнославянской книжности, свидетельствует еще и тот факт, что современная древней Руси (XI – XII вв.) неуставная – то есть некуль-

товая – византийская книжность была почти совсем не известна русичам. Обзор переводных произведений эпохи раннего восточнославянского средневековья показывает, что, в частности, «из всех сохранившихся домоногольских переводных памятников агиографии почти не один не стоял вне круга Алексиевского Типикона» [7, с. 8].

Вероятно, изначально под «книгами» в Древней Руси понимались писания церковно-литургического и церковно-назидательного характера, излагающие и толкующие христианское вероучение. Это объясняется тем, что первые книги (кодексы, состоящие из сшитых вместе листов пергамена с нанесенным на нем текстом) в культуре восточных славян и были христианскими богослужебными книгами, и только потом название это распространилось на любые «книги» [8, с. 6]. Первые книги использовались как в богослужебной практике, так и в образовании.

Редкость памятников древнерусской светской литературы В.Л. Янин объясняет двумя причинами. Во-первых, светские книги бытовали главным образом в светской среде, то есть в деревянном доме, а не в каменном укрытии церкви или монастыря. Значит, и горели они в пожарах чаще, чем духовные книги. А во-вторых, при сильной дороговизне книг их изготовление в монастырях направлялось в значительной степени «социальным заказом» того времени: переписка светских книг – кроме летописей – в стенах монастырей не была желательной для монахов [13, с. 217]. С. Франклин, сравнивая сохранность Евангелий и Псалтири, добавляет еще одну причину большей сохранности Евангелий, особенно напрестольных – они скорее являлись объектом почитания, чем текстами для чтения, и поэтому они больше могли сохраниться в первоначальном виде [12, с. 57].

Учитывая этот смысл, который древнерусская письменность в себе передавала обществу, нельзя четко разграничить церковную (сакральную) и светскую литературу. Все произведения – переписывались ли они или создавались – несли в себе элемент сакральности. Таким образом, говоря о восточнославянских памятниках письменности XI в., нельзя выделить исключительно светскую литературу (в сегодняшнем понимании), это по своей идее и восприятию светско-конфессиональные книги.

О степени распространения грамотности и книжности, в том числе, могут свидетельствовать другие памятники письменности – в частности граффити и берестяные грамоты. Как отметил В.Л. Янин, «уже само количество найденных грамот поразительно и способно навсегда зачеркнуть миф об исключительной редкости грамотных людей в Древней Руси» [13, с. 51]. Более того, текст некоторых грамот напрямую свидетельствует о книжной образованности авторов [13, с. 366].

Для сравнения, народные языки и диалекты Западной Европы на протяжении большого исторического периода, будучи средством устного общения людей, не могли овладеть сферой письменности, - она оставалась всецело под властью латыни, языка, который был унаследован от предшествовавшей эпохи европейской истории и являлся официальным и профессиональным языком единственного образованного и монополизировавшего образование слоя общества – духовенства. Латынь в иерархии языков занимала первое место. Долгое время она была единственным языком письменности. Когда же ее монополия была нарушена и наряду с ней стали складываться национальные литературные языки, латынь сохраняла привилегированное положение. То был сакральный язык, гарант единства веры. Профаны им не владели. Быть грамотным значило знать латынь. Соответственно

сохранялась, как существенное и значимое утвердившееся в поздней античности деление людей на literati и illiterate. Первые – образованные, т.е. знающие латынь. Вторые – неграмотные [4, с. 16].

Книжная мудрость, сами книги являлись для людей Киевской Руси источником духовного наслаждения, радости приобщения к истине. Уже Иларион имел круг образованных читателей, «насытившихся книжной сладостью», - ведь не «къ неведущимъ бо пишемь, нъ преизлиха насыштьшемся сладости книжныа», - писал он (Слово, 1696). Чтобы конкретнее выразить наслаждение, получаемое от книг, древнерусские писатели регулярно сравнивают его со сладостью меда и сахара, подчеркивая, что последняя значительно слабее. У Кирилла Туровского находим такое сравнение: «Сладко бо медвенной сотъ и добро сахаръ, обоего же добрее книгий разум: сия убо суть сокровища вечныя жизни» [1, с. 130].

Восточные славяне, восприняв письменную культуру на понятном им южнославянском варианте общего славянского языка, впитали все лучшее и смогли развить и приукрасить книжное наследие славян. Уже к XI в. на Руси существовали и скриптории, и библиотеки, и множество грамотных людей. Книжность в Древней Руси имела преимущественно религиозное содержание.

Литература.

1. *Бычков, В.В. Литература как выразитель эстетического сознания Древней Руси / Литература и искусство в системе культуры / Сост. Г.Б. Князевская. – М. : Наука, 1988. – С. 129 – 135.*
2. *Вендина, Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т.И. Вендина. – М. : Индрик, 2002. – 334 с.*
3. *Горбаченко, Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі–України: філософсько-релігієзнавчий аспект: автореф. дис. … докт. філос. наук: 09.00.11 / Т.Г. Горбаченко; Нац. Акад. Наук України. – Київ, 2002. – 25 с.*
4. *Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.*
5. *Живов, В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси / В.М. Живов // Из истории русской культуры / состав. В.Я. Петрухин. М: Языки славянской культуры, 2000. – Т.1 (Древняя Русь). – 665 с.*
6. *Жуковская, Л.П. Что читали на Руси в XI – XII веках. Древнейшие сборники для чтения / Л.П. Жуковская //Душа и слово: сб. ст. / ред.-состав. Г.В. Сорокина. – М. : ИХТИОС, 2006. – С. 103 – 111.*
7. *Левшун, Л.В. О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI – XVIII веков / Л.В. Левшун. – Мн.: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 895 с.*
8. *Левшун, Л.В. Очерки истории восточнославянской средневековой книжности: эволюция творческих методов / Л.В. Левшун. – Мн.: Европейский гуманитарный университет: ЗАО «Пропилеи», 2000. – 266 с.*
9. *Миронова, Т.Л. Хронология старославянских и древнерусских рукописных книг X – XI вв. / Т.Л. Миронова. – М. : Русская книга, 2001. – 416 с.*
10. *Розов, Н.Н. Книга древней Руси XI – XIV вв. / Н.Н. Розов. – М.: Книга, 1977. – 167 с.*
11. *Сапунов, Б.В. Книжная культура Древней Руси. (XI – XIII вв.): автореф. дис. … докт. ист. наук: 07.00.02 / Б.В. Сапунов; Ленингр. гос. ун-т им. А.А. Жданова. – Л., 1975. – 34 с.*
12. *Франклин, С. Письменность, общество и культура в Древней Руси : (около 950 – 1300 гг.) / С. Франклин. – СПб : Дмитрий Буланин, 2010. – 552 с.*
13. *Янин, В.Л. Я послал тебе бересту… Изд. 3-е. с послесловием А.А. Зализняка. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 464 с.*
14. *Potkowski, E. Książka i piśmo w średniowieczu. Studia z dziejow kultury piśmiennej i komunikacij społecznej / E. Potkowski. – Pultusk, 2006. – 321 s.*

Л.И. КОПАЧ
магистр философии, УО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ТАТАРЫ-МУСУЛЬМАНЕ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

После унии Литвы с Польшей (1569 г.) расселению татар на землях Беларуси и Литвы содействовали Казимир Ягелончик, Александр и Жигимонт. Взаимоотношения белорусских татар и белорусов почти всегда были мирными. Татары настолько сжились с местным населением, что часто даже выступали против своих единоверцев - крымских татар и ногайцев, которые во время грабительских нападений достигали белорусских деревень и городов [6].

Большинство исследователей считают, что в ВКЛ в XVI в. проживало около 40 тысяч татар-мусульман. Анализ законодательных документов ВКЛ XVI в. свидетельствует, что литовское право предусматривало ряд ограничений для татарского населения. Так, татары, которые исповедовали ислам, не могли занимать высшие государственные должности. Высокого положения достигали представители только тех родов, которые переходили в христианскую веру. Именно этим объясняется отсутствие среди литовских магнатов феодалов, открыто исповедовавших ислам [3].

В отличие от большинства населения ВКЛ, которое исповедовало христианство, татары, исповедовавшие ислам, относились к так называемой категории «еврей, татарин, всякий басурманин» [7].

Согласно одной из статей Литовского Статута 1529 г. татарам запрещалось выступать в суде свидетелями против христиан, а статьей 6 (раздел XII) запрещалось покупать христиан в неволю. По Статуту другой редакции (1566 г.) запрещалось назначение татар на государственные должности [2].

Закон запрещал христианам быть кормителями татарских детей. Не позволялось христианских детей обращать в ислам и делать им обрезание. Серьезные ограничения существовали в судебном отделе. Статут ВКЛ от 1588 г. запрещал принимать в суде свидетельства мусульман. В большинстве случаев в качестве свидетелей на суд приглашались люди христианской веры. Правда, Статут 1588 г. признавал за татарами, которые имели привилегии на шляхетские вольности, право свидетельствовать в суде наравне с литовской шляхтой.

Татарская аристократия была недовольна ограничениями в правах и неоднократно высказывала королю свой протест. Результатом этих обращений к королю появился Привилейот 25 сентября 1561 г., по которому Жигимонт II Август уравнял права военнослужащих татар в суде с правами христианской шляхты. Письменные источники XVI-XVII вв. свидетельствуют о том, что, несмотря на некоторые ограничения в правах, татарская знать держала челядь, кормилиц христианского вероисповедания, между татарами и христианами заключались браки [4]. При этом браки христиан и мусульман были запрещены (кроме случая, когда вторая сторона принимала христианство).

В 1591 г. на территории Речи Посполитой, куда с 1569 г. вошло ВКЛ, проживало около 100 тысяч татар, которые имели почти 400 мечетей [7]. Первое поколение литовских татар сохраняло и использовало родной язык. Однако уже в середине XVI в. татары в Литве разговаривали в основном по-белорусски или по-

польски. Особенно это было характерно для жителей городов. К тому же происходила ассимиляция татар с коренным населением. Многие мурзы и князья принимали христианство. Однако большинство татар сохранило веру и мусульманскую религию, и тем самым татары сохранились как самостоятельная группа.

В начале XVII в. во время контрреформации татары испытывали на себе насильственные мероприятия со стороны Католической церкви. Виленский епископ Война (1600-1615) препятствовал строить мечети, в 1609, 1611, 1613 гг. по инициативе католической шляхты сойм запретил татарам служить ротмистрами, поручиками, хорунжими. 2 июля 1609 г. толпа паломников, которая собралась в Троках на праздник, разрушила старинную мусульманскую мечеть, а строить новую духовенство уже не разрешило. Сеймик Галиции в своих постановлениях 1666 и 1667 гг. потребовал под угрозой конфискации имущества, чтобы «в воеводстве русском татары в поместьях мечети не строили» [5]. В 1616 г. было издано антитатарское произведение М. Чижевского «Альфуркантатарский…». В том же 1616 г. сойм запретил татарам приобретать шляхетские владения, держать челядь, под угрозой смерти брать в жены христианок, татарские женщины часто обвинялись в колдовстве. В итоге много татар выехало в Крым и Турцию (преимущественно те, кто переехал сравнительно недавно). Часть татар приняла католичество и постепенно ассимилировалась. Количество татар-мусульман во второй половине XVIII в. согласно разным сведениям составляло от 30 до 60 тысяч человек [1].

Таким образом, литовское право предусматривало ряд ограничений для татарского населения, особенно серьезные ограничения существовали в судебном деле. Неблагоприятные условия татар в Речи Посполитой усиливались и в связи с их религиозной принадлежностью, что проявлялось в действиях со стороны католической церкви, в запрете строить мечети. Благодаря обращениям татарской аристократии к королю Жигимонту II Августу, были достигнуты некоторые привилегии для военнослужащих и шляхты среди татар. Кроме того татарам удавалось обходить отдельные запреты, например, заключать браки с христианами. Важно отметить, что несмотря на уменьшение количества татар в Речи Посполитой в связи с вышеизложенными ограничениями, ассимиляцией, большинство татарского населения сохранило свою веру и мусульманскую религию, и тем самым татары сохранились как самостоятельная группа.

Литература.

1. *Беларусь на мяжытысячагоддзяў. – Мн.: Беларуская Энцыклапедыя, 2000. – 432 с.*
2. *Гембіцкі, Я. Да пытання аб сацыяльна-эканамічным стане беларускіх татар у сярэднявеччы / Я. Гембіцкі // Зап. аддз. гуман. навук БАН. Мінск, 1929. – С. 7-18.*
3. *Думін, С., Канапацкі І. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць / С. Думін, І. Канапацкі. – Мн.: Полымя, 1993. – 206 с.*
4. *Евтуховский, В.С. Мусульмане в современной Беларуси/ В.С. Евтуховский // Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций: сб. статей. / Адукацыяі выхаванне; под ред. А. В. Данилова. – Минск, 2002. – с. 42-52.*
5. *Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі / Пад рэд. І Канапацкага і інш. – Мн., 2002. – 156 с.*
6. *Канапацкий, И. Татары Беларуси, Литвы и Польшы: историческая судьба народа и культуры // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі: мат-лы II міжнароднай навукова-практычнай канф. – Ч.1. – Мн., 1996. – С. 32-34.*
7. *Канапацкі І., Смолік А. Гісторыя і культура беларускіх татар / І. Канапацкі, А. Смолік. – Минск, 2000. – 258 с.*

архимандрит НИКОДИМ (Генералов)
кандидат богословия, проректор по воспитательной работе Минской духовной академии им. свт. Кирилла Туровского

ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ АВРААМА И ЖИТЕЛЕЙ ЗЕМЛИ ОБЕТОВАННОЙ В КНИГЕ БЫТИЯ

Говоря о благословениях и обетованиях, данным Аврааму, не возможно не затронуть темы соотнесения того, что в семени Авраама благословятся все народы земли с грядущей судьбой изначального населения Ханаана. Профессор Н. Щеголев утверждал некогда: «Призвание Авраама сопровождается со стороны Бога различными обетованиями этому патриарху. Между этими обетованиями надо отличать обетования материальные, земные и временные от обетований духовных и, так сказать, по существу небесных и вечных. Первые служат только внешними условиями для осуществления последних; последние составляют существо завета Бога с Авраамом и цель его призвания. Первые относятся только к нему и его потомству; вторые же и по существу и по выражению своему имеют общеисторическое значение и принадлежат всему человечеству».[4] Обращаясь к тексту самого Священного Писания и подчеркивая то, о чем уже говорилось выше, нельзя не заметить, что уже в повествовании о призвании Авраама, содержащемся в двенадцатой главе книги Бытия, идет речь во первых о том, что от него произведен будет Богом великий народ, который унаследует землю Ханаана как землю обетованную, и, во вторых, о том, что в нем, Аврааме и его потомстве, благословятся все племена земные. Святоотеческая традиция рассматривает данное обетование как мессианское, предуказывающее на грядущее пришествие в мир Спасителя. Святитель Филарет (Дроздов) утверждает по этому поводу следующее: «По свойству священного языка слова сии могут означать как то, что Авраам будет образцом благословения (Быт. 48:20), так и то, что он будет источником и виною благословения для всех народов (Втор. 10:8; Ис. 65:16). Что благословение в Аврааме есть благословение в семени его, сие изъяснил ему впоследствии Сам Бог (22:18);… Таким образом всеобщее благословение Авраамово противополагается всеобщему проклятию Адамову (Быт. 3:17)».[5] Бесспорность данного понимания библейского текста для православного и христианского вообще толкования его ни в коем случае не может ставиться под сомнение, но только ли об отдаленном будущем идет в данном случае речь? Библейское повествование о жизненном пути Авраама дает основание для того, чтобы видеть осуществление этого благословения Божия уже при его жизни, причем проявляется оно именно в отношениях с представителями народностей Ханаанских. Как соотносится, в таком случае то, что в Аврааме благословятся все народы земли и то, что как повествует Писание: «И прошел Аврам по земле сей (по длине ее) до места Сихема, до дубравы Море. В этой земле тогда (жили) Хананеи. И явился Господь Авраму, и сказал (ему): потомству твоему дам Я землю сию» (Быт. 12:6,7). Ответ на данный вопрос в значительной степени свидетельствует не только о богословском восприятии истории в контексте книги Бытия, но и всего Пятикнижия, и всех последующих книг Ветхого Завета в целом.

4 *Щеголев Н. Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события. Киев 1873. С.166.*

5 *Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на книгу Бытия. - М., 2003. С. 257.*

Земля Обетованная – обретение и потеря ее – одна из важнейших ветхозаветных тем, во всей своей полноте присутствующая с самого начала исторического пути Израиля, свидетельством чего служит повествование об Аврааме и его взаимоотношениях с жителями Ханаана. То, каким образом, отражаются два этих фактора в книге Бытия, имеет существенное значение для понимания библейского восприятия исторического процесса как такового. Первым важным свидетельством текста Библии о том, каким образом происходило взаимодействие Авраама и жителей той страны, которая была обетована его потомкам, является повествование четырнадцатой главы. Здесь, как известно, речь идет о войне союза царей городов Ханаанских Содома, Гоморры, Адмы, Севоима и Сигора против союза царей пришедших из Месопотамии, войне закончившейся для ханаанских царей печально – поражением в долине Сиддим и разграблением Содома и Гоморры. Среди прочих пленников месопотамских царей оказался и племянник Авраама Лот. О дальнейших событиях Священное Писание повествует: «И пришел один из уцелевших, и известил Аврама Еврея, жившего тогда у дубравы Мамре Аморреянина, брата Эшколу и брата Амеру, которые были союзники Аврамовы» (Быт. 14:13). После чего Аврааму удается немногочисленным отрядом из трехсот восемнадцати человек, в число которых входят и его союзники аморреи, о чем ясно свидетельствует текст Библии (14:24), преследовать и разбить врагов хананеев и возвратить вместе со всеми захваченными в плен и их имуществом и своего племянника Лота.

Последующее повествование говорит о реакции правителей хананейских городов на действия Авраама: «Когда он возвращался после поражения Кедарлаомера и царей, бывших с ним, царь Содомский вышел ему навстречу…И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино. Он был священник Бога Всевышнего. И благословил его и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли; и благословен Бог Всевышний, Который предал врагов твоих в руки твои. (Аврам) дал ему десятую часть из всего. И сказал царь Содомский Авраму: отдай мне людей, а имение возьми себе. Но Аврам сказал царю Содомскому: поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли, что даже нитки и ремня от обуви не возьму из всего твоего, чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама» (Быт 14:17-23). Победа Авраама, как видим, вносит разделение в среду царей, они по разному реагируют на его действия, и по разному ведет себя по отношению к ним Авраам. Он отказывается от предложения царя Содомского, так как не хочет, чтобы его победа оказалась связанной с личным обогащением и какими-либо корыстными мотивами. Но он принимает дары и благословение от Мелхиседека, царя Салимского и отдает ему десятину из военной добычи. Один из виднейших современных исследователей Ветхого Завета Франк Крюземанн замечает по этому поводу: «Оба становятся через выплату десятины связанными союзом в собственном смысле в рамках единой государственно-религиозной властной системы. То, что стоит за именем Салем, которое понимается как эвфемизм для Иерусалима, подразумевает то, что этот царь был хананеем».[6] Д. В. Щедровицкий, обращаясь к данному вопросу, дает следующее пояснение: «Авраам возвращается после победы. И навстречу ему выходят, с одной стороны, царь Содомский, то есть великий злодей, а с другой – Мелхиседек, царь Салимский (שלם Шалем, то есть «мирный», «целостный», - это древнее название Иерусалима). А «Мелхиседек», מלכי־צדק Малки-Цедек, в переводе означает «царь мой праведный» или

6 *Frank Crüsemann. Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild. Evangelische Theolologie 5 – 2002. -S. 341.*

«царь праведности». В Послании Павла к Евреям (7:1-3) о нем говорится как о прообразе Сына Божьего – «царя мира» и «царя правды (т. е. праведности)». Он благословляет Авраама хлебом и вином, которые, согласно ранним христианским комментаторам, прообразуют вино и хлеб Тайной Вечери».[7] Библейское повествование свидетельствует, что этот человек, будучи царем одного из хананейских городов, был вместе с тем и «священником Бога Всевышнего», по еврейски – וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן (кохен леэль эльйон), и в этом качестве нашел признание у Авраама, который принял от него благословение и в своем ответе царю Содомскому засвидетельствовал тождественность Бога, которого почитает он, Авраам, и Бога которому священником является царь Салимский. Это проявилось в том, что имя этого Бога Авраам связал в своей речи с тетраграммой (14:22). Тем самым было засвидетельствовано отсутствие различий в Богопочитании Авраама, пришельца в земле Хананейской, и представителя одной из народностей Ханаана. Франк Крюземанн утверждает по этому поводу следующее: «Авраам и хананеи заключают союз, живут мирно друг с другом и защищают друг друга; Авраам благословляется хананейским царем, десятина подтверждает взаимное признание. В свете изначального обетования в 12:1-3 становится ясным, что в данном случае происходит: так реализуется благословение Авраама сначала для того народа, среди которого он живет как пришелец, невзирая на все обетования, данные ему об изменении в будущем отношений собственности касательно данной страны. Эти обетования Божии позволяют мирное сосуществование и сотрудничество, хананеи участвуют в благословении и Божественной мощи Авраама, он получает от них ответное благословение».[8] Таким образом, как мы видим, истинное Богопочитание существует и вне фамильного круга Авраама, существование его свидетельствуется текстом Священного Писание в среде обитателей Ханаана и представляет его один из самых таинственных образов книги Бытия. Профессор Н. Щеголев, обращаясь к интерпретации данного образа у апостола Павла (Евр. 5:1-10), делает по этому вопросу следующее замечание: «Он (апостол Павел) говорит, что Мелиседек выше Авраама в религиозном отношении, потому что Авраам принял благословение от Мелхиседека, а благословляется меньший от большего, - что священство Ааронова в роде Авраамовом ниже священства Мелхиседекова, потому что первое священство в лице Авраама принесло десятину второму, - что священство Мелхиседеково в своих началах вечно, а священство Аароново преходяще и временно, - что Мелхиседек был прообразом Иисуса Христа по своему священсву, потому что Иисус Христос первосвященник по чину Мелхиседекову, а не по чину Аароновy. Такое явление как Мелхиседек и такое учение апостола Павла о высоком священстве его останутся необъяснимы и непримиримы с мыслью, что после призвания Авраама не могло уже быть церкви Божией вне рода этого патриарха».[9] Таким образом, как мы видим, призвание Авраама не является свидетельством того, что Промыслом Божиим оставлены без всякого попечения остальные народы земли. Более того, уже при жизни самого Авраама, благодаря его присутствию в среде этих народов и общению с их представителями на них распространяется действие Божественного благословения. Сама дальнейшая история этих народов ставится боговдохновенным автором в зависимость от их религиозного и духовно-нравственного состояния.

7 *Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. – М., 1994. С. 134.*

8 *Frank Crüsemann. Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild.// Evangelische Theologie 5 – 2002.- S. 341.*

9 *Щеголев Н. Указ. соч. -С.127.*

В этом отношении важнейшее значение имеет повествование следующей, пятнадцатой главы книги Бытия, в которой речь идет о заключении Богом Завета с Авраамом. В самом начале данного повествования о явлении Бога Аврааму, подчеркивается, что оно произошло именно после событий описанных в предыдущей главе (Быт. 15:1) и, следовательно, является своеобразным ответом со стороны Бога на действия Авраама, в том числе и на его союзные отношения с жителями Ханаана. Далее подтверждается вновь то, что от Авраама суждено произойти многочисленному народу (1-6), и то, что земля, на которой находится Авраам, станет владением его потомков (7-21). Существенным в данной части библейского текста является свидетельство о том, что Авраам получает во сне откровение о грядущих исторических судьбах народа, которому суждено произойти от него и унаследовать обетованную ему землю. Откровение это Авраам получает во сне, который напоминает сон Адамов (Быт. 2:21-23) и в нем, в сжатой форме, содержится богословское обоснование истории избранного народа, которое будет раскрываться далее, в последующих книгах Моисеева Пятикнижия: «И сказал Господь Аврааму: знай, что потомки твои будут пришельцами на земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет. Но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении; после сего они выйдут (сюда) с большим имуществом…В четвертом роде возвратятся они сюда, ибо мера беззаконий Аммореев доселе еще не наполнилась» (Быт. 15:13-21). Как мы видим вся дальнейшая история Израиля ставится здесь в зависимость от духовно-нравственного состояния населения Ханаана. Аммореи выступают как обобщенное наименование всех жителей Ханаана, но, возможно, имеется в виду та часть хананеев, которая поддерживала союзные отношения с Авраамом, речь о которых шла в четырнадцатой главе. Данное откровение указывает на то, что весь ход дальнейшей истории, в том числе и потеря земли как места для обитания, зависит от самих хананеев, от того, когда они сами исполнят меру своих беззаконий. Срок данного исполнения весьма отдален во времени и может быть вполне сопоставлен с историческим периодом пребывания на этой же земле народа Израиля от эпохи покорения Ханаана и до падения Иерусалима в 586 году до Рождества Христова. Таким образом, как мы видим, история народов, согласно представлению бытописателя, определяется духовно-нравственным состоянием этих народов, которое, в свою очередь, непосредственно зависит от духовно-нравственного состояния отдельных личностей, из которых эти народы складываются как единое целое. Святитель Филарет Московский следующим образом толкует приведенные выше слова Священного Писания: «Так, в народе, доколе начала жизни духовной и нравственной противоборствуют еще распространяющимся началам нечестия и разврата, дотоле духовная болезнь его еще не к смерти, и время долготерпения Божия к нему еще продолжается, но когда разрушительные начала нечестия и разврата берут решительный перевес в целом и частях, особенно тех, которые дают направление и другим, тогда последуют: преумножение беззакония, возрастающее непрестанно, быстро и неудержимо; по нисшествии в глубину зол нерадение, или крайнее невнимание к действиям Божества, заграждающее все пути животворных влияний благодати; наконец, при воздействии противных сил совершенное общества или народа разрушение, как тела без души или дерева без питательного сока».[10]

В этом отношении особенное место занимает повествование восемнадцатой главы книги Бытия: здесь Авраам вновь получает обетование о том, что

10 Святитель Филарет (Дроздов). Указ. соч. С. 303.

от него произойдет народ великий и сильный и в нем благословятся все народы земли (Быт. 18:18) и здесь же он выступает с ходатайством пред Богом за жителей грешных городов Содома и Гоморры, с целью избавления их от коллективной ответственности и наказания Божия ради тех праведников, которые возможно есть в их среде (Быт. 18:23-32). В данном случае Авраам, ходатайствуя пред Богом за жителей Ханаана, выполняет, собственно, то, к чему он призван был Богом: «будешь ты в благословение» (Быт. 12:2). Само Священное Писание, как видим, свидетельствует о том, что данные слова относятся не только к будущему, они находят свое осуществление и в настоящем, еще во время жизни самого Авраама. И если в данном случае не нашлось в Содоме и Гоморре десяти праведников и ходатайство Авраама не принесло должного плода, то в повествованиях об отношениях Авраама с Герарским царем Авимелехом представлены, прежде всего, позитивные стороны взаимного общения. Прежде всего обращает на себя внимание то, что Бог Сам является во сне Авимелеху и ведет с ним продолжительную беседу, спасая от посягательств жену Авраама Сарру, которую последний выдал за свою сестру: «И пришел Бог к Авимелеху ночью во сне, и сказал ему: вот, ты умрешь за женщину, которую ты взял; ибо она имеет мужа. Авимелех же не прикасался к ней, и сказал: Владыка! Неужели ты погубишь (не знавший сего) и невинный народ? Не сам ли он сказал мне: «она сестра моя»? И она сама сказала: «он брат мой». Я сделал это в простоте сердца моего и в чистоте рук моих. И сказал ему Бог во сне: и Я знаю, что ты сделал сие в простоте сердца твоего, и удержал тебя от греха предо мною; потому и не допустил тебя прикоснуться к ней. Теперь же возврати жену мужу, ибо он пророк, и помолится о тебе, и ты будешь жив» (Быт. 20:3-7). В ходе дальнейшего повествования выясняется, что мотивом действий Авраама было его мнение об отсутствии в Гераре страха Божия и опасение за свою жизнь и жизнь жены (Быт. 20:11), но, как видим, дело обстоит противоположным образом, сердце Авимелеха открыто для Бога и он послушно выполняет повеление Божие. Следовательно, страх Божий присутствует еще в жителях городов Ханаана и данный библейский текст служит положительным противопоставлением тому негативному опыту, который дан в истории гибели Содома и Гоморры. Утверждение о том, что «мера беззаконий Аммореев доселе еще не наполнилась», получает свое содержательное удостоверение в ходе последующего библейского повествования. В двадцать первой главе тема взаимоотношений Авраама и Авимелеха получает свое дальнейшее развитие: они заключают клятвенный союз друг с другом, который остается нерушимым, несмотря на вспыхнувший между ними спор из-за колодцев (Быт. 21:22-32). Достойно внимание само обращение Авимелеха к Аврааму: «С тобою Бог во всем, что ты не делаешь; и теперь поклянись мне здесь Богом, что ты не обидишь ни меня, ни сына моего, ни внука моего; и как я хорошо поступал с тобою, так и ты будешь поступать со мною и землею, в которой ты гостишь. И сказал Авраам: я клянусь» (Быт. 21:22-24). Признание особенного благоволения Божия к Аврааму, его благословляющего действия в среде тех народов, среди которых он оказывается по промыслу Божию, становится, как видим, основанием для долгого, мирного и взаимовыгодного соседства, продолжающегося на протяжении нескольких поколений. Свидетельством и подтверждением этому служит в дальнейшем взаимоотношения с царем Герара сына Аврамова Исаака, которые также завершаются заключением союза, повествование о чем содержится в двадцать шестой главе книги Бытия.

О продолжительных взаимоотношениях на долговременной договорной ос-

нове между жителями Ханаана и Авраамом, а потом и его потомками свидетельствует и содержание двадцать третей главы книги Бытия, повествующей о приобретении пещеры Махпелы и прилегающего поля для погребения Сары. Франк Крюземанн пишет: «Обетование земли не является препятствием для мирной совместной жизни. Авраам состоит с хананеями в союзе, и подобным же образом заключает Исаак торжественный союз с Герарским царем. Авраам вступается не только за Лота, но и за разграбленные могущественными восточными царями города, он получает благословение от ханаанского царя, и оба, посредством десятины, признают связь друг с другом. Авраам в своем ходатайстве пред Богом выступает за праведное обращение с Содомом. Он должен узнать, что страх Божий есть и в таких городах как Герар, и что Бог Сам обращается во сне к одному из царей этой земли».[11] Все это отражает жизненность и содержательную насыщенность библейского текста и вместе с тем свидетельствует о том, как понимает смысл и богословскую значимость исторического процесса боговдохновенный автор: личная праведность и полное доверие и послушание божественной воле становятся факторами общественной жизни, определяют дальнейший ход исторических событий и свидетельствуют о проявлении свободы человеческой воли в ходе истории. Не обусловленность общественных и экономических отношений предопределяет внутреннюю, духовную жизнь человека, а внутреннее, духовное содержание личности детерминирует характер ее общественных связей, являясь, прежде всего проявлением присущей человеку свободы выбора между должным и недолжным, добром и злом. Именно такой богословский смысл проявляется в библейском повествовании: Бог открывает себя как Личность, которая взаимодействует с человеческими личностями, характер же этого взаимодействия определяет ход дальнейшего исторического развития различных сообществ. Повествования о жизненном пути ветхозаветных патриархов, содержащиеся в книге Бытия, отражающие стиль и характерные особенности времени своего формирования, насыщенны, несмотря на свою кажущуюся архаичность, именно данным богословским смыслом.

Призвание Авраама имеет также определяющее значение для понимания всей истории патриархов, а именно того, из чего эта история будет соткана. Это, прежде всего, само избрание и обетования Божие, данное патриархам, их вера и сообразная этой вере жизнь, а также заключенный с Богом завет, гарантирующий конечную победу над многочисленными препятствиями, которые неизбежно будут на их историческом пути. Проекция эпохи патриархов в будущее просматривается в событиях, которые стали ветхозаветными прообразами новозаветной истории. Каждый из патриархов становится носителем того или иного жизненного и исторического опыта. Особенная, таинственная близость Богу, полное доверие ему, характерны для Авраама и именно этому опыту Богообщения суждено было продолжится в его потомках.

Все вышесказанное позволяет говорить об уникальности того богословского видения, которое предстает пред нами со страниц книги Бытия. Именно здесь содержится ответ на вопрос об отношении Бога к созданному Им и рассеявшемуся по всей земли человечеству, именно здесь открывается перспектива искупления человеческого рода и освобождения его от рабства греху. Бог не отвергает человечество, Он вновь и вновь действует, сокращая пропасть образованную гре-

11 Frank Crüsemann. Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild.// Evangelische Theolologie 5 – 2002. - S. 343.

хом между Ним и человеческим родом. И именно в этом проявляется универсальность исторического видения богодухновенного автора книги, который смысл и содержание всемирной истории связывает с историей избранного народа, которая в свою очередь служит делу всеобщему делу Божественного Домостроительства.

Литература:

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. – Stuttgart, 1990.*
2. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель, 1989.*
3. *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. 1 Том Бытие – Притчи Соломона. Второе издание. Институт перевода Библии. Стокгольм 1987.*
4. *Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на книгу Бытия. - М., 2003.*
5. *Щеголев Н. Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события. Киев 1873.*
6. *Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. – М., 1994.*
7. *Frank Crüsemann. Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild.// Evangelische Theolologie 5 – 2002.*

Ю.А. ЯРОЦКАЯ

магистр философии, аспирантка УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

ХРИСТИАНСТВО И НОВЫЕ РЕЛИГИИ ЯПОНИИ

Протестантизм по своей сути не является однородным явлением. Применяя в исследовании этот термин, мы будем иметь в виду протестантские деноминации американского направления: пресвитериане, реформаторы, конгрегационалисты, методисты, епископалы, и баптисты. Именно эти деноминации и сегодня наиболее широко представлены в Японии в качестве религиозных организаций. Но их вклад в культуру Японии нельзя переоценить, т.к. в социальной, политической и культурной сферах жизни они выразились в идеях свободы совести, равенства мужчин и женщин, всеобщего школьного и высшего образования и т.д., а в религиозной – в их проникновении в японскую религиозную культуру и дальнейшем развитии в новых религиях Японии.

Среди новых религий религиозного согласия выделяются, прежде всего, новые религиозные движения, придерживающиеся монотеизма. Они признают Единого Бога, которого объявляют Творцом Вселенной. Последователи этих новых религий считают всех людей детьми Всевышнего Бога, который заботиться о человеческом счастье и благополучии. Несчастья и болезни, утверждают они, преследуют людей потому, что они нарушают гармонию между объективной действительностью и внутренним «я», потому что уклоняются от соблюдения высших законов Неба [2, 114]. Основными догмами таких новых религий можно назвать следующие:

– вера в Создателя;
– соблюдение моральных заповедей;
– любовь к ближнему;
– стремление к миру и благополучию.

В культовой практике адептов религиозного согласия дух национальной религии синто мирно сосуществует с буддизмом и христианством. Наиболее яр-

кими представителями новых религий религиозного согласия являются такие религиозные движения как Омото-кё, Сэйтё-но Иэ и Иттоэн.

По мнению этих новых религий, все существующее – это проявление «великой священной жизни», т.е. императора. По словам исследователя нетрадиционной религиозности Японии Г.Е. Светлова, «все религии ведут свое происхождение от императора. Подобно тому как семицветную радугу рождает один-единственный источник света, так и будда Вайрочана, Шакья Муни, Иисус Христос берут свое начало в императоре. Почитать богов различных религий и не почитать императора – значит уподобляться верующему, который поклоняется радуге, не зная о существовании солнца» [3, с. 108].

В учениях новых религий распространено имя Иисуса Христа. Его упоминают во время проповедей, относятся к нему уважительно, но считают, что Иисус не до конца выполнил свою задачу на земле, и Его распятие на кресте стало знаком провала Божественной миссии по принесению человечеству счастья и благодати [7, с. 124]. Такого мнения придерживались, в частности, Дэгути Онисабуро (1871-1948), основатель религии Омото-кё, Танигути Масахару (1893-1985), основатель религии Сэйтё-но Иэ и др. Кроме имени Иисуса Христа, популярностью в новых религиях также пользуются имена ветхозаветных пророков.

Свое развитие идея о слиянии синтоизма и христианства получила в интерпретации Дэгути Онисабуро (1871-1948), который вместе с Дэгути Нао (1837-1918) основали религию Омото-кё («Учение великой основы»). Дэгути Онисабуро практиковал шаманские практики и уверял, что с их помощью побывал в неведомых духовных мирах, где являлся свидетелем совершения всех важнейших исторических событий.

Дэгути поначалу не был расположен в пользу христианства. Тем не менее, впоследствии он выдвинул положение, согласно которому основатели всех мировых религий и древних вероучений являются воплощениями синтоистских божеств-ками. Для каждого выдающегося деятеля прошлого было найдено свое синтоистское имя. В число новых ками вошли Лао-цзы, Конфуций, Будда, Моисей, Илия и Иисус. Последний был соотнесен с Сукуна-Бикона-но-ками, загадочным Богом-Малышом из летописных сводов, который фигурирует только в древнем японском мифологическом своде «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712 год), а потом так же таинственно исчезает [7, с. 123].

По мнению Дэгути, христианство не было для Японии чужой религией, потому что изначально оно возникло на японской почве, и японцам, поэтому, не нужно бояться этого учения [1, с. 161].

Однако со временем отношение Дэгути к Иисусу стало весьма неоднозначным. Он стал обвинять Христа в слабоволии, нерешительности, колебаниях и душевных метаниях перед тем, как тот взошел на крест. Иисус даже был назван «мертвым ками» («синигами») [7, с.124]. Дэгути считал, что настоящий Христос, Мессия, должен был представлять собой гораздо более твердую духом личность. Поэтому в 1920 году Дэгути объявил, что Христос воплотился в нем самом, чтобы вернуться в этот мир [1, с. 161].

Бога Омото-кё зовут Сушин (Господь Бог). Это – «истинный бог, который является первоисточником вселенной.... Истинный бог может спасти человеческий род настоящих времен от большой опасности, через людей, одержимых богом, - основательницу [т.е. Дегути Нао] и Святого Учителя [т.е. Дегути Онисабуро]» [6, с. 290]. Через эти «двух великих богов-людей», два больших священных писания

Омото Шинью и Рейкай моногатари были даны человеческому роду для спасения.

Представление о том, что Омото-кё и христианство поклоняются одному богу, связано с идеей «тысячи религий, одного корня». Концепция «тысяча религий, один корень» считает, что у всех религий есть один и тот же источник. Идея заключается в том, что истина содержится в различной степени в разных религиях, и по этой причине у всех них есть определенная ценность. Но поскольку они все несовершенны, то должны быть все объединены Омото-кё. Таким образом, получается, по мнению основателей движения, что христианство является одной из религий, имеет определенною степень истинность и, поэтому, должна быть включена в Омото-кё. Поэтому христианство и стало главным объектом интереса основателей Омото-кё [6, с. 290].

В то же время, Дэгути крайне негативно относился к основателю японского протестантского направления «Нецерковного движения» («Мукё-кай») Утимура Кандзо (1861-1930), потому что в 1920-е годы тот начал активно писать труды, посвященные Второму Пришествию Христа и установлению Царства Божьего на Земле. Последователи Омото-кё объявили адептов «Нецерковного движения» непатриотичными, отколовшимися от японской нации, что в 1920-30-е годы XX века являлось чрезвычайно тяжелым обвинением, в условиях возросшего милитаризма. Более того, воспользовавшись ситуацией, Дэгути провозгласил начало кампании по «переобращению» японских христиан [1, с. 161].

Однако со временем Омото-кё стало все больше углубляться в шаманские практики, что естественно вызвало недовольство со стороны более молодых последователей движения, и в 1970-е годы оно вновь стало сближаться с христианскими церквям. Доходило даже до того, что адепты Омото-кё стали проводить свои обряды в нескольких христианских церквях, основанных американскими миссиями и готовыми к развитию межрелигиозных контактов. В ответ американские христианские священники так же иногда использовали храмы Омото для христианских церемоний и ритуалов [1, с. 161].

Необходимо отметить, что пример отношения к христианству Дэгути Онисабуро был далеко не единственным. Заявления о собственной мессианской роли в современном японском обществе, имеющие явные параллели с христианством, не были редкостью среди основателей новых религий. Мессией объявил себя также лидер движения Сэкай кю сэйкё («Учение всемирного спасения») Окада Мокити (1882-1955).

Окада Котама (1901-1974), основатель религиозного движения Сукё Махикари («Истинный свет вселенских законов»), утверждал, что знал Христа в прошлой жизни, а в этой жизни он бывал в мире духов («рэйкай»), где встречал Иегову, после чего сам стал «Духом Истины», своеобразным аналогом Христа [7, с. 125].

В этом религиозном движении также считается, что Иисус перед началом своей проповеди в восемнадцатилетнем возрасте был в Японии, где проходил духовно-религиозную подготовку. Более того, сюда же он вернулся, когда не смог найти понимание среди иудейского духовенства, и вместо него на кресте был распят его младший брат, а сам Иисус Христос мирно провел оставшуюся жизнь в Японии, где скончался в возрасте 118 лет [5, с. 28-29].

Главное святилище движения Сукё Махикари, находящееся в городе Такаяма в Гифу, построено в виде ковчега, на стенах и крыше которого можно увидеть символы различных религий. Святилище соперничающей с этой организации, но

родственной ей по происхождению «Церкви Мировой Цивилизации Истинного Света» (Сэкай Махикари Буммэй Кёдан), имеет ту же форму [1, с. 162].

Над входом в главный храм Сукё Махикари помещена шестиконечная звезда Давида, символизирующая клетку, из которой, по представлениям адептов движения, впоследствии будет выпущена для обновления грешного мира райская птица. В святилище находится также разделяющий его на две части огромный крест, который является крестом Иисуса и в то же время символом гармонии воды и огня, начал Инь и Ян, выражающихся сочетанием синих горизонтальных и красных вертикальных балок.

В движении Сэкай Кюсэй-кё после древнего синтоистского «Небесного моления» Амацу Норигото во время службы совершается молитва Господу, а в службах движения Сукё Махикари треть от общего числа молитв и четверть гимнов содержат имя Иисуса Христа [7, с. 119].

В «священных землях» («рэйти») некоторых движений встречаются такие географические названия, как река Иордан или гора Сион. В этих землях можно найти и «истинные» могилы Моисея и Иисуса, который также нередко считается японским принцем [1, с. 162].

Другое новое движение религиозного согласия - Сэйтё-но Иэ («Дом роста») - возникло в 1930 году. Его вероучение состоит из смеси буддийских и христианских доктрин. Из христианства заимствуется снова идея о едином и добром Боге-Творце, а из буддизма — положения о медитации. Согласно учению основателя этого религиозного направления Танигути Масахару (1893-1985), известного своими крайне правыми взглядами, человек, осознавший себя сыном Бога, наделяется неограниченными возможностями и становится полным хозяином своей судьбы, своего внутреннего мира.

Движению Сайтё-но Иэ чужда сектантская нетерпимость, присущая ряду других новых религиозных движений Японии. Провозглашая Сайтё-но Иэ «движением, которое сводит воедино все религии», его лидеры оставляют двери Сайтё-но Иэ широко открытыми для любого человека, не только не требуя от него разрыва с религией, к которой тот принадлежит, но, наоборот, поощряя его по-прежнему исповедовать эту религию [3, с. 99].

Догматика движения почти полностью базируется на писаниях его основателя Танигути Масахару. В 1923 году Танигути опубликовал эссе «На святой путь», в котором подверг резкой критике движения Оомото-кё, Иттоэн и христианство. Вместе с тем в эссе излагались взгляды, которые впоследствии легли в основу догматики Сайтё-но Иэ. Их суть состояла в том, что поскольку все сущее есть лишь проявление духа, материи как таковой, не существует. Отсюда следовало, что все несчастья и болезни иллюзорны и, чтобы их избежать, человеку лишь нужно реализовать собственные желания посредством «духовной силы» [3, с. 102].

Движение Омото-кё проповедовало, что осталось совсем немного до Судного дня, и человечество понесет наказание перед Богом за свои грехи, и Танигути первоначально состоявший членом это движения (почувствовав крайний радикализм этой точки зрения он вышел из организации и создал свое учение) не мог поверить, что Бог мог избрать метод наказания в виде войн, т.к. Бог, в которого он верил был Богом любви.

В 1926 году Танигути Масахара познакомился с книгой американского евангелиста, лидера движения «Новая мысль» Ф. Холмса - «Законы духа в действии». Холмс стоял на позициях «Христианской науки» - религиозного течения про-

тестантского толка, сложившегося в США в конце 70-х годов XIX века. Основательница «Христианской науки» М. Бекер-Эдди проповедовала, что убеждение в существовании материального является единственной причиной наличия зла, болезней, поэтому для избавления от них достаточно разубедиться в их реальности. Холмс, утверждал, что «вся вселенная создана в соответствии с веяниями духа», а «несчастье есть порождение собственного духа». И естественно, что эта книга Холмса убедила Танигути в правоте его собственных взглядов [3, с. 103].

В 1929 году Танигути испытал божественное озарение, услышав голос возвестивший ему: «Материя не существует, есть лишь дзиссо». Этот буддийский термин обычно переводиться как «истинное бытие». В него Танигути вложил смысл – «дух», «духовная сила» [3, с. 103].

Танигути объявил себя Мессией, пришедшим научить людей обрести счастье, «разорвать путы окружающих их обстоятельств» [3, с. 104].

В Японии насчитывается 45 церквей Сэйтё-но Иэ и около двух тысяч домов для молитвенных собраний. Служба в церквах начинается с чтения одного из священных текстов. Затем проповедник произносит речь об учении Танигути, после чего присутствующие обмениваются рассказами о чудесных исцелениях. В заключение следует дзаданкай (беседа за чашкой чаю). Молящиеся обычно пребывают в позах созерцания (синсокан). Численность приверженцев движения - около 1,5 миллионов, и в основном это представители средней, отчасти крупной буржуазии и интеллигенции. Также большинство активных адептов — это женщины средних лет [2, с. 114-115].

Особое место в ряду новых религий религиозного согласия занимает религия Иттоэн с числом приверженцев 1—2 миллиона человек. Ее адепты называют Иттоэн не религией, а скорее образом жизни. Молельный дом (зал духов) Иттоэн имеет три алтаря — буддийский, христианский алтарь Охикари (алтарь света). Приверженцы движения Иттоэн проповедуют возвышенные идеи альтруизма и бескорыстного служения ближнему. Самой существенной чертой культовой практики этой религий является «молитва в действии»: очистка туалетов, уборка бщественных мест, подметание улиц и т.д. [2, с. 115].

Важно отметить, что большую склонность к заимствованию христианских элементов выказывают те новые движения, которые имеют в своей основе синтоистские корни такие, как Сэйтё-но Иэ, Сэкай Кю-сэйкё, Сукё Махикари, Тэнри-кё и т.д. Движения с буддийскими корнями менее расположены к подобному внедрению христианских положений в свои доктрины, хотя в последнее время большинство этих движений активно выступает за развитие диалога с христианством и участие в общемировом экуменическом движении.

Особенное распространение в Японии получили проникшие из Америки элементы массовой культуры, изначально имевшие религиозное христианское происхождение. Так, многие японцы отмечают Рождество, популярностью пользуются свадебные церемонии по христианскому образцу, в церкви и со священником, а также день святого Валентина. Однако это отнюдь не свидетельствует о глубоком понимании христианских доктрин и философии. Скорее это является проявлением стремления японцев к заимствованию внешних атрибутов иностранной, в первую очередь, американской, культуры, издавна привлекающей жителей страны своей непохожестью на их собственную. Наибольшую популярность христианство имеет среди японской молодежи, более подверженной влиянию Запада, однако и здесь интерес к нему редко затрагивает доктринальную сторону

религии [1, с. 158-159].

Таким образом, многие японские «новые» религии используют различные христианские идеи и термины в своей проповеди, смешивая их с элементами других вероучений. При этом большой популярностью пользуется имя Иисуса Христа, который часто признается пророком, уступающим, однако, в функции духовного лидера, самому основателю данного нового религиозного движения. То есть одной из главных целей включения в свои доктрины христианства для «новых» религий является, вероятно, установление преемственности по отношению к существующим вероучениям и попытка доказательства своего превосходства над последними. Чтобы продемонстрировать потенциальным последователям всеобъемлющий характер данного движения и его универсальность, его лидеры также в избытке используют символику христианства. Из того факта насколько важным для новых религий является включение христианских элементов в свое учение, можно заключить, что христианство, несмотря на сравнительно небольшой процент верующих, все же оказывает значительное влияние на религиозно-философские идеи и движения, существующие в современной Японии [1, с. 163-164].

Заимствование элементов иудео-христианской культуры в значительной степени нашло свое отражение в искусстве, архитектуре, иконографии новых религиозных, а также в манере проведения ими храмовых служб и представлениях об устройстве Вселенной и т.д. [1, с. 162].

Литература.

1. *Бертова, А.Д. Элементы христианства в «новых» религиях современной Японии / А.Д. Бертова // Этносоциум и межнациональная культура. – №5 (47). – 2012. – С. 157-164.*
2. *Пронников, В.А., Ладанов, И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки) / В.А. Пронников, И.Д. Ладанов. – М. : Издательство «ВиМ», 1996. – 400 с.*
3. *Светлов, Г.Е. Сайтё-но Иэ: «Истинное бытие» и шовизм / Г.Е. Светлов // Дух Ямато в прошлом и настоящем. – М. : «Наука», 1989. – С. 97–117.*
4. *Japan / Ed. by Mark R. Mullins, Richard Fox Young, Lewiston. – New York, 1995. – P. 115–131.*
5. *Reader, I. Religion in Contemporary Japan / I. Reader. – Honolulu : University of Hawaii Press., 1991. –275 p.*
6. *Shimazono, S. New religions and Christianity / S. Shimazono // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – P. 277-294*
7. *Young, R.F. The «Christ» of the Japanese New Religions//Perspectives on Christianity in Korea and Japan. – New York, 1995. – P. 115-131.*

В.И. ГОРБАЧУК

студент УО «Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина»

РОЛЬ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БОРЬБЕ С ОСМАНСКИМ ИГОМ

После расселения сербских племен на Балканах началось распространение христианства среди этих народов. Византия имела устойчивое положение, и, соответственно, решила сделать эти земли христианским, преследуя при этом цель расширения своего влияния. По сведениям Константина Багрянородного, кре-

щение сербов началось еще при императоре Ираклии I (610—641). Именно он и послал сербам священников из Рима. Но распространение христианства в Сербии было не всеми воспринято одинаково и встречало на своем пути препятствия. И, несмотря на то, что в Сербии большее количество людей, чем в Хорватии, в конце концов, приняло христианство, поначалу многие оставались приверженцами язычества. Прошло несколько веков, прежде чем христианство окончательно укоренилось в сербских землях. Только при Василии I во второй половине IX века крестился княжеский род в Сербии. Князья Мутимир и Гойник получили имена Стефан и Петр. Это произошло примерно между 867 и 874 годами.

Создателем автокефальной (независимой) Сербской Православной Церкви стал Святой Савва (в миру Растко Неманич) - первый архиепископ, возглавивший церковь в 1219 году. Он проделал огромную работу. Это основание восьми новых епархий, которые управлялись его учениками Хиландаром и Студеницей. Именно в это время по всей Сербии священники вводили в церквях традиции и уставы Афонской горы, монастырей Малой Азии и Палестины.

Вскоре был построен Жичский монастырь, который стал архиепископской резиденцией. Именно здесь собирались поместные соборы Сербской церкви, где принимали участие все епископы, игумены и многие священники. Св. Саввой был основан знаменитый Печский монастырь, в XIV в. ставший столицей Сербских патриархов [1, с. 228].

На времена правления Стефана Душана (1331—1355) пришелся расцвет Сербии. Она стала крупнейшим государством в Юго-Восточной Европе. Это было связано с военными кампаниями, результатом которых стал рост государства и подчинение Македонии, Албании, Эпира, Фессалии и западной части Средней Греции. В результате Сербия стала крупнейшим государством Юго-Восточной Европы. Но для того, чтобы удерживать такое положение в мире необходим был сильный правитель, а после смерти Стефана Душана его государство распалось. Постоянные междоусобицы ослабили боевую мощь Сербии. И в это время на пути сербов встала Османская империя.

В 1389 году произошло важное событие в сербской истории – битва на Косовом поле. Сопротивление было сильным, но Османская империя подчинила Сербское государство.

Турецкое иго для сербского народа было очень тягостным. Замолкли в церквах колокола, сократились школы, сербы как нация были подавляемы. Большинство церквей было обращено в мечети. Верующих насильно заставляли принимать ислам. [2, с.166]

Турки считали, что сербы ниже их по религии и языку и постоянно напоминали об этом. Они считали, что сербы – рабы, не имеющие и не могущие иметь права стоять рядом с почитателем Магомета. Их жизнь в то время было изнурительно тяжелой. На территории Сербии были расположены войска, которые должны были содержать люди немусульманской веры (райя). Православные сербы платили налоги, сто дней в году работали на пашу. Так продолжалось до конца XVII века, когда тяжелый труд на пашу заменили ежегодным сбором с жителей денег. Особое отношение было к мальчикам. Еще Магомет II, завоеватель Византии, установил производить сбор христианских мальчиков в возрасте от шести до семи лет через каждые пять лет [2, с.168].

Детей отнимали у родителей, насильно воспитывали в мусульманских традициях и зачисляли в полки янычар. Но при этом им предоставлялись некоторые

привилегии. Рассеявшись по всей империи, янычары были грозой для православного населения: безнаказанно грабили его, отягощали работами, отнимали у христиан жен и дочерей [2, с. 169].

Жизнь стала настолько тяжелой, что многим православным сербам пришлось принимать магометанство, чтобы облегчить свою жизнь. Особо сильные духом сербы оставались православными. В понятие «православие» они вкладывали особый смысл, который идентифицирует их как народность. Отказаться от Православия означало для них отказаться и от своей народности: православный - значит серб, и серб - значит православный [2, с.169].

Печская Патриархия прекратила свое существование, подчинившись архиепископу в Охриде. Только лишь в XVI веке она была восстановлена. Патриархом был избран Макарий Соколович (1557-1574), брат великого визиря Мехмеда Соколовича (1505-1579), по национальности серб, который помогал восстановлению Патриархии.

У простого населения поднимался дух и желание избавится от турецкого произвола. В новых условиях в борьбе с османским игом важную роль сыграл патриарх Арсений III Черноевич (1633-1706). Но в конце XVII века турки были разбиты под Веной польским королем Яном Собеским (1629-1696). Обозленные турки стали громить и рушить множество православных церквей и монастырей. От турецкого ига устали все и Австрийский король Леопольд I (1640-1705) призвал все порабощенные народы к восстанию против врага.

Арсений III посчитал это предложение верным и стал готовить войска к оказанию содействия войскам Леопольда I, императора Австрийской империи. Войска Леопольда I захватили Белград в 1688 года. Леопольд I предложил сербским жителям селиться под его покровительством в Южной Венгрии, которую отвоевали у Османской империи. Арсений посчитал необходимым в данной ситуации согласиться в обмен на свободу вероисповедования, отсутствие податей, право избирать себе воевод и патриархов, иметь собственные законы и обычаи. Сербы в свою очередь должны были служить Австрии против Турции.

Арсений поверил, что все сказанное будет выполнено, и в 1690 году около 40 тысяч семей оставив свою родину - древнюю Расу, на Косовом Поле, у подножия Шар-дага и другие ближайших к городу Печи местности двинулись в путь. Сербскую Патриархию также перенесли в австрийские пределы после четырехвекового существования на сербской земле и основали патриарший престол сначала в монастыре Крушедоле, а позже перенесли в город Карловиц. С этого времени начинается существование Сербской воеводины и сербского патриаршества в Южной Венгрии.

К сожалению, Австрия не сдержала обещаний. Сербами был избран воевода Юрий Бранкович (1645-1711), однако австрийцы держали его в крепости и не освобождали, несмотря на неоднократные просьбы Арсения и даже русского царя Петра I (1672-1725). Леопольд I не собирался выполнять свои обещания и расширять права сербов. Бранкович так и скончался в заключении. Свобода вероисповедания также оказалась не разрешенной. Люди жаловались Арсению на исповедании на стеснения. Но и при дворе Леопольда не слушали Арсения. Так в бессмысленных ходатайствах и прошла его жизнь.

Роль Печского патриарха в освободительном движении заставила Османскую империю пересмотреть своё отношение к Сербской Православной Церкви: патриарх стал назначаться из Стамбула, началась ускоренная эллинизация церк-

ви, в 1766 году Печский патриархат был упразднён, а сербская церковь подчинена Константинополю. Православная Церковь постепенно начала утрачивать своё значение как объединяющей силы в освободительной борьбе. Новый патриарх был избран лишь в 1848 году.

Литература.

1. *Лебедев, А.П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок / А.П. Лебедев. – М. : Издательство Олега Абышко, 2012. – 704 с.*
2. *Чиркович, С.М. История сербов / С.М. Чиркович. – М. : «Весь Мир», 2009. – 448 с.*

Ю.А. ЯРОЦКАЯ

магистр философии, аспирантка УО
«Белорусский государственный университет
культуры и искусств»

МАРИЯ КАННОН И ЯПОНСКИЕ КАКУРЭ КИРИСИТАН

Мария Каннон – это результат развития католицизма на японских островах. После запрещения христианства в начале XVII века изображения Марии Каннон, в которых на отношение к христианству указывала одна деталь, заметная лишь христианам, стали объектами поклонения «какурэ кириситан» - скрытых христиан, которые продолжали тайно исповедовать католицизм.

В религиозном сознании японского народа христианство не закрепилось в виде цельного вероучения. «Тайные христиане», в течение всего периода политики «закрытых» дверей, видоизменили христианские обряды и представления не столько из опасения преследования, сколько под непосредственным влиянием японских традиционных религий синто и буддизма. За пределами их религиозного сознания остались даже некоторые основные догматы христианства – о Троице, о смерти и воскресении Иисуса Христа и др. [2, с. 21].

Религиозная практика «тайных христиан» концентрируется вокруг нескольких групп предметов для поклонения, которые носят общее название нандогами — «боги из чулана» [1, с. 96]. Есть несколько видов нандогами, в число которых входят свитки или куски материи с изображениями Иисуса, Марии, католических святых, а также мучеников из числа «тайных христиан», которым поклоняются наравне с Иисусом и Марией, или святая вода, используемая для освящения различных предметов и для исцеления ран и болезней, причем даже нехристиане-японцы иногда пытались использовать ее для лечения болезней [1, с. 96].

Еще одна группа — предметы для самоистязания в целях самодисциплины, изготавливавшиеся из пеньковой веревки. Впоследствии они также стали применяться для лечения больных и изгнания из дома демонов, и болезней. Несмотря на христианское происхождение, к XIX веку эти предметы приобрели форму и функции традиционного синтоистского культового предмета «о-нуса» (палки с привязанными к ней пеньковыми веревками), которым жрецы пользуются во время очистительных церемоний [1, с. 96].

Кроме того, священными считаются кусочки бумаги, вырезанные в форме креста и использующиеся в качестве оберегов для дома, полей и людей. Для защиты полей от злых сил «тайные христиане» вкладывали эти крестики в полые палки, которые втыкали по краям поля. Форма креста, несомненно, восходит к христианству, но бумага и палка соотносятся, вероятно, уже с «о-нуса» и синтоис-

тскими обрядами [1, с. 96].

Последняя категория нандогами, называемая «заклинательные таблички» (офуда), представляет собой небольшие деревянные пластинки, украшенные изображением креста, с цифрой от 1 до 5 и несколькими иероглифами на лицевой стороне. С обратной стороны иероглифами обозначается, символизирует ли эта табличка радостное (оерокоби), печальное (оканасими) или «славное» (горорияcама) событие. Офуда изображали пятнадцать таинств из жизни Христа и Марии, которые вспоминали католики во время проведения молитв по четкам. Изначально содержание таинства было написано на лицевой стороне таблички, однако мало кто из бедных неграмотных крестьян и рыбаков мог прочитать его [1, с. 96].

Во многих деревнях «тайных христиан» члены общины собирались в домах ответственных лиц каждое первое воскресенье месяца и вытаскивали из мешочка с гадательными табличками офуда одну пластинку, по надписи на которой узнавали, что ждет их в этом месяце [1, с. 96].

Ведущую роль среди «тайных христиан» играет человек, называемый садзукэяку, который руководит всеми религиозными объединениями на данной территории, исполняя самые важные обряды, в том числе крещение. В выборах садзукэяку принимали участие все члены общины. Претендент должен был знать слова молитв, произносимых при крещении, а также зарекомендовать себя как благочестивый и набожный человек. Находящийся на посту садзукэяку крестьянин не оставлял своих основных занятий, но, т. к. подолгу службы был вынужден иногда длительное время отсутствовать, другие члены общины добровольно приносили ему в знак благодарности рис, пшеницу и другие подарки [1, с. 97].

Второй важнейший обряд — похоронный ритуал и поминальные службы в честь умерших родственников. В годы христианских преследований всех японцев вынуждали регистрироваться в приходских буддийских храмах, и «тайные христиане» не были исключением. Поэтому их похоронные церемонии представляют собой сочетание христианских и буддийских традиций [1, с. 97].

Когда умирал кто-либо из членов общины, об этом сразу же сообщали садзукэяку, после чего соответствующее уведомление посылалось и в буддийский храм. До прибытия монаха из храма христиане проводили собственную заупокойную службу, во время нее они возносили молитвы и пели гимны, содержание которых со временем стало для них непонятным набором звуков (изначально эти песнопения должны были исполняться на латыни). После этого они помещали под одежду умершего маленький бумажный крестик. Остальная часть церемонии совершалась подошедшим монахом по буддийскому обычаю. Даже сейчас, несмотря на отсутствие гонений, этот порядок сохраняется, перейдя в сакральный ритуал [1, с. 97].

В интерпретации «тайных христиан» претерпели изменения и изначальные христианские доктрины о значении смерти и воскресения Иисуса, догмат о Троице. Интересно, что священная история также значительно преобразилась: всемирный потоп предстает как цунами, затопившее всю Японию, причем спасается лишь один человек на каноэ; Мария становится двенадцатилетней девочкой, которую возжелал филиппинский король, но оказался отвергнутым; Иуда предал Иисуса тем, что каждый день вместе с супом съедал Его рис, а распять Иисуса приказали сразу двое — Понся и Пилато [1, с. 98].

Последователи какурэ кириситан все еще есть в Японии и сегодня. Их молитвы называются орасо и основой для них являются латинские oratio (молитвы),

которые иезуиты преподавали японцам в XVI веке. Эти орасо всегда передавались устно поколениями и за период в триста лет слова в орасо стали совершенно непознаваемыми. На японском острове Икицуки, где сам Франциск Ксавье проповедовал, сохранено приблизительно 29 орасо и три из них положены на мелодии [4].

Имя Каннон – это сокращение от китайского Кандзэон. Оно также является переводом санскритского имени бодхисаттвы – Авалокитешвара – «Внимающий звукам мира». Милосердный бодхисаттва каждый раз принимает облик тех существ, которые взывают к нему о спасении и избавлении от всех бед.

На рубеже VI – VII веков культ Каннон пришел в Японию, однако это было уже ярко выраженное женское божество, несмотря на известное положение буддизма о том, что будды и бодхисаттвы – существа бесполые. Каннон очень быстро стала восприниматься как божество, к которому следует обращаться об обретении благ в этом мире. В 686 году во время болезни императора Тэмму было дано указание устанавливать изображения Каннон, дабы читать перед ними молитвы об исцелении государя [3, с. 199].

Уже в Хэйанский период (794-1185 гг.) получил распространение культ Шести Каннон, приведший к появлению изображений шести разных ипостасей этого божества. Развитие этого культа связано с представлением буддизма о том, что на пути к просветлению всякое существо проходит шесть состояний: ада, голодных духов, скотов, асура – злых духов, людей и небесных созданий. Каждому из перечисленных состояний соответствует одна из ипостасей Каннон:

- в аду помогает Сё Каннон – Святая, или Истинная Каннон;
- тем, кто находиться в состоянии голодных духов, покровительствует Сэндзю Каннон – Тысячерукая Каннон, у которой по глазу на каждой ладони. Такое число рук и глаз символизирует безграничные возможности Каннон спасать живые существа;
- Бато Каннон (Каннон с головой лошади) распространяет свое милосердие на тех, кто пребывает в состоянии скотов. Впоследствии в представлении простых людей Бато Каннон стала восприниматься как покровитель лошадей и других домашних животных;
- находящихся в состоянии асура живых существ спасает Дзюитимэн Каннон – Одиннадцатиликая Каннон. Эти лики венчают голову Каннон как бы короной.
- очень важна функция отводиться Фукукэндзяку Каннон, т.к. она призвана спасать живые существа, находящиеся в людском состоянии. Ее имя означает «Каннон надежной рыболовной лесы». При помощи этой лесы она подводит людей к берегу просветления.
- и, наконец, имеющая дело с небесными существами или созданиями Нёирин Каннон – Каннон, исполняющая желания людей при помощи драгоценного камня исполнения желаний и колеса Закона, то есть учения Будды [3, с. 202].

В народной скульптуре влияние католицизма сказалось в появлении изображений Каннон с младенцем, которые и сейчас можно увидеть, особенно в сельских местностях [3, 203].

После окончания японской политики самоизоляции в страну вернулись католические миссионеры, которые, к своему изумлению, обнаружили на юге Японии катакомбные общины христианских верующих. Западные проповедники стали призывать членов этих общин вернуться в лоно католической церкви, но

около 35 тыс. человек отказались это сделать, предпочитая придерживаться той веры, которую унаследовали от отцов и дедов, фактически образовав свою ветвь японского христианства [1, с. 98].

Существовало несколько главных причин отказа «тайных христиан» от присоединения к католической церкви. Во-первых, они не признали «открывших» их французских католических миссионеров духовными преемниками ранних проповедников середины XVI — начала XVII веков, считая отношение французов к японцам вообще снисходительным, а к подпольным христианским группам — даже пренебрежительным из-за того сектантского характера, который они приняли за годы вынужденной маскировки [1, с. 98].

Во-вторых, за более чем 200 лет огромную власть и авторитет в христианских общинах приобрели их местные лидеры, все эти годы сумевшие поддерживать в христианских объединениях идеальную дисциплину и послушание, от которых в свое время зависела судьба всей общины. Эти лидеры не стремились отдавать накопленную власть в руки пришлых миссионеров, которые не разбирались во внутренних делах группы. В-третьих, «тайные христиане» к тому времени образовали чрезвычайно сплоченные братства, в которых не было места чужакам [1, 98-99].

Литература.

1. *Бертова, А.Д. Некоторые особенности религиозной практики и обычаев «тайных христиан» в Японии / А.Д. Бертова // Вестник Санкт-Петербургского Университета. - Сер. 9. 2008. Вып. 3. Ч. I.- С.95-99.*
2. *Горегляд, В.Н. Класическая культура Японии: очерки духовной жизни / В.Н. Горегляд. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2006. – 352 с.*
3. *Светлов, Г. Колыбель японской цивилизации: Нара. История, религия, культура. / Г. Светлов. – М. : Искусство, 1994. – 271 с.*
4. *Van Ooijen, David. European Music in Japan in the 16th and 17th centuries. [Electronic resource]. – Access mode: http://www.fomrhi.org/vanilla/fomrhi/uploads/bulletins/Fomrhi-120/Comm%201955% 20web%20version.pdf. – Date of access: 14.01.214*

К.А. ЛАТЫШЕВ

студент УО «Мозырский государственный педагогический университет имени И.П.Шамякина»

НЕРУШИМОСТЬ ВЕРЫ ПРЕПОДОБНОГО ФЕОДОСИЯ ПЕЧЕРСКОГО

Преподобный Феодосий Печерский, названный «отцом русского монашества», начинал свою жизнь, согласно его житию, в городе Васильеве, невдалеке от Киева: «В пятидесяти поприщах от стольного города Киева есть город по названию Васильев. В нем и жили родители святого, исповедуя веру христианскую и славясь всяческим благочестием. Родили они блаженное чадо свое и затем, на восьмой день, принесли его к священнику, как это подобает христианам, чтобы дать ребенку имя. Священник же, взглянув на отрока, провидел сердечными очами, что смолоду тот посвятит себя Богу, и назвал его Феодосией» [1]. С самого юного возраста отличался Феодосий от своих сверстников: «Рос он телом, а душой тянулся к любви Божьей, и ходил каждый день в церковь Божью, со всем вниманием слушая чтение божественных книг. Не приближался он к играющим детям, как это в обычае у малолетних, но избегал их игр» [2]. При этом отличал-

ся будущий святой проницательностью и пытливостью ума, кою не потеряет и в зрелом возрасте: «Попросил он отдать его учителю поучиться божественным книгам, что и сделали. Скоро постиг он всю грамоту, так что поражались все уму его и способностям и тому, как быстро он всему научился» [2]. В раннем детстве Феофан столкнулся с утратой, в возрасте 13 лет умирает отец, однако горе юноша встречает не отчаянием и слезами, а упорной работой: «И с тех пор стал он еще усерднее трудиться и вместе со смердами выходил в поле и работал там с великим смирением» [2].

Сложен был путь к Богу у юного аскета, попытавшись уйти с паломниками в святые места, мать, узнав об этом, жестоко наказала Феодосия: «И была она в таком гневе, что, придя домой, била его, пока не изнемогла. А после ввела его в дом и там, привязав, заперла, а сама ушла. Но божественный юноша все это с радостью принимал и, молясь Богу, благодарил за все перенесенное. Через два дня мать, придя к нему, освободила его и покормила, но, еще гневаясь на него, возложила на ноги его оковы и велела в них ходить, опасаясь, как бы он опять не убежал от нее. Так и ходил он в оковах много дней» [2]. Однако даже строгое наказание не могло сломить дух и веру Феодосия, не имея возможности уйти, стал сам он искать способы действовать на благо окружающим его людям: «начал он печь просфоры и продавать, а прибыль от продажи раздавал нищим. На остальные же деньги покупал зерно, сам же молол и снова пек просфоры. Это уж Бог так пожелал, чтобы чистые просфоры приносились в церковь Божию от рук безгрешного и непорочного отрока. Так и провел он лет двенадцать или более» [3].

Пришёл Феодосий к монашеству через отвержение его, вследствие молодости, многими монастырями, и только Антоний, которого будут в дальнейшем именовать Печерским, увидел предназначение Феодосия и, испытав, принял его в монастырь: «Придя к преподобному Антонию и увидев его, пал ниц и поклонился со слезами, умоляя разрешить остаться у него. Великий Антоний, указывая ему на пещеру, сказал: «Чадо, разве не видишь пещеру эту: уныло место и неприглядное всех других». Это он говорил, не только испытывая Феодосия, но и видя прозорливым взором, что тот сам создаст на этом месте славный монастырь, куда соберется множество чернецов. Боговдохновенный же Феодосии отвечал ему с умилением: «Знай, честной отец, что сам Бог, все предвидящий, привел меня к святости твоей и велит спасти меня, а потому, что повелишь мне исполнить — исполню» [2].

В тяжёлом труде проводил свою жизнь Феодосий, часто вспоминал он священный псалом: «Посмотри на смирение мое и на труд мой и прости все грехи мои» [2]. В своём желании защитить право служения Господу он стремился даже ограничить княжескую власть, желая принудить князя к исполнению воли духовного наставника, особенно ярко это проявляется в послании князю Изяславу о неделе, в котором Феодосий разъяснял Изяславу возможность действий в воскресный день, а так же показывал свою позицию относительно княжеской власти: «Ты же, мой княже, если по какой-то причине или беде зарекся не есть мяса в среду и пяток – то знай, что не подобает христианину самому связывать себя обетом не есть или не пить чего-либо, но должен быть связан от отца духовного» [3]. Роль отца духовного Феодосий отводил себе, более того, князь, если хочет заслужить спасение, обязан служить, прежде всего, делу христианства. Ведь истинное предназначение светского правителя состоит только в том, чтобы быть защитником Веры Христовой.

С огромной опасностью Феодосий Печерский относился к иным религиям, он считал религиозную принадлежность сакральным, сокровенным достоянием человека, неизменным и истинным. Крайнюю неприязнь к людям, изменяющим своей Вере выражал Феодосий в «Послании к князю о вере латинской»: «Не подобает хвалить чужой веры. Если кто чужую веру хвалит, то становится он свою веру хулящим. Если же начнет непрестанно хвалить и свою и чужую, то окажется держащим двоеверие и недалеко от ереси. А сущему в иной вере, в латынской ли, в армейской или сарацинской — тому не увидеть вечной жизни, и со святыми части не получить» [4]. Они были ему чужды, однако, не смотря на это, Феодосий наставлял Князя помогать всем без исключения, не смотря на Веру и национальность: «Милостыней же милуй всякого, не своей только веры, но и чужого. Когда видишь нагого или голодного, страждущего от зимней стужи или какой беды, всякого, как можешь, помилуй и от беды избавь, и не останешься без Божьего воздаяния. Бог ведь и сам в этой жизни сохраняет и язычников, и христиан».

Во многом благодаря несгибаемой позиции Феодосия Печерского и он сам, и Киево-Печерский монастырь приобрели вскоре большое влияние. И недаром многие древнерусские монастыри или приглашали к себе игуменами печерских иноков, или были ими основаны. Идеи заложенные Феодосием крепли и развивались, находили своих сторонников и увеличивали число почитателей, его не зря называют «отцом русского монашества», ведь именно идеи Феодосия Печерского, в конце концов, и привели к упорядочению и уточнению самой сути монашества: «Монашество есть нарочитый и исключительный подвиг служения Богу посредством добровольного отречения от этого мира, от его радостей и утех; как подвиг духовный – оно есть очищение духа от помыслов земных и устремления его исключительно к Богу; как подвиг телесный – оно есть подвиг лишений и скорбей, добровольно на себя налагаемых» [1].

У Феодосия Печерского был сложный путь к Богу, путь, который он прошел, встречая сопротивление от самых первых шагов, до последних дней жизни. Но ни разу не изменил он своей Вере, не сошёл под давлением близких, социума, влиятельнейших людей своего времени. Заслужив почёт и уважение, Феодосий продолжал помогать людям и ограничивать себя, дабы вымолить прощение для всех людей.

Литература.

1. *Голубинский, Е.Е. История русской церкви. В 2 т. Период первый, киевский или домонгольский. 1-я половина тома / Е. Голубинский. - М. : Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1880. - Т. 1. - 792 с.*
2. *Житие Феодосия Печерского /Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4872*
3. *Послание князю Изяславу о неделе /Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4873*
4. *Послание к князю о вере латинской /Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]:: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4873http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4873*

И.Н. СИНИЦКАЯ
студентка УО «Мозырский государственный
педагогический университет имени И.П. Шамякина»

ВЛАДИМИР КРЕСТИТЕЛЬ – ДВА ОБРАЗА В ОДНОМ КНЯЗЕ

Едва ли найдется в русской истории имя более значимое, чем имя киевского князя Владимира Святого, Крестителя Руси. Уже древнерусские книжники называли его Равноапостольным, ибо подвиг князя Владимира вполне соизмерим с апостольским: великая страна, Русь, его стараниями освещена была светом христианской веры.

Владимир - внук святой равноапостольной Ольги - родился около 962 года. Отцом его был князь Святослав Игоревич - внук Рюрика (но он был внебрачным сыном Святослава). Матерью была Малуша Малковна, дочь Малка Любечанина, которого историки отождествляют с Малом, князем Древлянским.

Жизнь князя Владимира делится на два периода - до и после крещения. Первый период был очень коротким (до 25-летнего возраста). Это время Владимир жил, как язычник: «…поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей и дочерей, и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими» [1]. Но князь быстро духовно зрел, и во второй период (с 25 лет и до самой старости) он, как отец, заботится о духовном и материальном благе своего отечества.

Хотя в детстве Владимира воспитывала в христианском духе святая равноапостольная княгиня Ольга, в молодые годы он с лихостью бросился в язычество. Опираясь на языческие верования, Владимир и пришел к власти: убив Ярополка, сочувствовавшего христианству, заручившись поддержкой киевлян-язычников.

Летописцы не жалеют черных красок, изображая Владимира до принятия им христианства, указывая на чудотворное действие благодати крещения, представив того же князя в самом светлом виде. Он был жесток, злопамятен и наделен самыми разными пороками, среди которых, прежде всего, называют непомерное сластолюбие. «Был же Владимир побежден похотью, и был он ненасытен в блуде, приводя к себе замужних женщин и растляя девиц. Был он же и женолюбец» [1].

О принятии христианства Русью и Владимиром до нас дошло несколько повествований. Летопись рассказывает о том, как князь решил выбрать новую веру для страны и отправил послов в разные страны наблюдать, изучать и запоминать. Везде было хорошо, но только послы в православную Византию так и не поняли – на земле ли они были или на небе – так удивительно было там. «Не знаем, на небе ль мы были, на земле ли! Не умеем сказать, есть где на земле такой вид или такая красота! Только знаем, что там, в греческих храмах, Бог пребывает с людьми; и служба у греков лучше, чем во всех других землях. Мы не можем забыть ту красоту… Всякий человек, если отведает сладкого, после не принимает горького: так и мы не можем больше оставаться в своей вере…» [2, 82].

Согласно летописи, в 988 году князь Владимир с 6-тысячным войском захватил Корсунь (Херсонес в Крыму, принадлежавший тогда Византии) и потребовал в жёны византийскую принцессу Анну, угрожая в противном случае пойти на

Константинополь. Император Василий II вынужден был согласится, потребовав в свою очередь крещения князя, чтобы сестра вышла за единоверца. «Не пристало христианам выдавать жен за язычников. Если крестишься, то и ее получишь, и царство небесное восприимешь, и с нами единоверен будешь. Если же не сделаешь этого, то не сможем выдать сестру за тебя» [1]. Получив согласие Владимира принять святое крещение, византийцы прислали в Корсунь Анну со священниками. Но добившись своего, Владимир забыл своё обещание. И тут с ним случилось то, что перевернуло всю его жизнь. «По божественному промыслу разболелся в то время Владимир глазами, и не видел ничего, и скорбел сильно, и не знал, что сделать» [1]. Принцесса Анна тогда напомнила о его обещании и посоветовала ему поскорее принять святое крещение. В страхе перед христианским Богом, Владимир вместе со своей дружиной прошел обряд крещения. В крещении Владимир принял имя Василий, в честь правящего византийского императора Василия II, согласно практике политических крещений того времени. Чудо возврата зрения свершилось после крещения. И Владимир произнес: «Теперь узнал я истинного Бога» [1]. Мир для него преобразился. С этого момента начинается второй этап в жизни Владимира.

По принятию христианства в один из летних дней по приказу Владимира были опрокинуты языческие идолы во главе с Перуном. На следующее утро все жители города явились к реке. Там все они – мужчины, женщины, дети – вошли в воду и над ними священники провели обряд крещения. Тут же великий князь приказал начать строительство церквей.

Отвечая на исконные вопросы человека о смысле жизни, о его судьбе после смерти, христианство направляло личность на поиск нравственного совершенствования, уводило его от решения чисто мирских задач. Оно облегчало человеку жизнь, примеряло его со смертью, обещало вечное блаженство его душе в ином, благодатном мире. Любой простой человек благодаря христианскому учению мог чувствовать себя и независимым, и более духовно богатым, чем любой стоящий над ним потому, что смысл жизни определяется не вещами, не землями, не дворцами, а способностью человеческой души совершать добро, нравственно совершенствоваться. Главным судьей для человека является его собственная душа и чем ближе конец жизни, тем больше человек ищет защиты от неумолимого рока.

Христианство могло отпустить грехи, очистить душу, дать возможность для возрождения и обновления личности, надежду на счастливую жизнь в вечности [3, с. 53].

После принятия христианства изменился и сам князь: «И стал Владимир жить богоугодно и преподобно, переменив старые свои привычки, в нечестии у него бывшие. Во всякой добродетели наставляем он был честной супругой своей царевной Анной, с которой жил по христианскому закону. Прочих же, прежних своих жен, которые были у него до крещения, наделив богатствами, он отпустил, дав каждой возможность, если хочет, выйти за другого мужа» [1].

Милостыни Владимира бедным не знали меры. «Красным солнышком» прозвал Владимира русский народ, по воскресеньям и большим церковным праздником после литургии выставлялись для киевлян обильные праздничные столы, звонили колокола, славословили хоры, даже, по преданию, приказал развозить на телегах еду и питьё для немощных и больных

У князя Владимира явилась разительная перемена его собственной жизни, его духовно-нравственного состояния. Из страстного, гордого язычника он

переродился в целомудренного, кроткого, необычайно милосердного и доброго человека. «И настолько был милостив и милосерден святой Владимир, что и злодеев, достойных казни, не торопился казнить, даже за великую вину» [1]. Он даже всерьёз вознамерился ввести неслыханное до тех пор в человеческой истории новшество — отменить смертную казнь для разбойников, боясь греха.

Князь Владимир — человек необыкновенный и среди других великих людей, и среди святых. В нем переплетается два образа: образ язычника и образ христианина. Он — основоположник святительства и святости в русском народе, первооткрыватель величия этих понятий, человек совершивший подвиг, смогший подавить язычество не только вокруг себя, но и в самом себе, и вступить на путь «чистой веры», которую он принял, а вместе с ним и вся Русь. С этого святителя-державника начинается новая Русь, новый народ, новый дух, новый путь, новая культура. Крестив русский народ в христианскую веру, святой Владимир долгую русскую ночь обратил в светлый русский день.

Литература.

1. *Повесть временных лет / Электронные публикации электронной библиотеки ModernLib.Ru [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: http://modernlib.ru/books/letopisec_nestor/povest_vremennih_let/read*
2. *Клибанов, А.И. Русское православие: вехи истории / А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.*
3. *Сахаров, А.Н. История России. С древнейших времен до начала XXI в. / А. Н. Сахаров. – М.: АСТ: Астрель: Хранитель, 2008. – 55 с.*

архимандрит СЕРГИЙ (Брич)
соискатель Минской духовной академии

РОЛЬ ВИЛЕНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ДУХОВСКОГО БРАТСТВА В ОРГАНИЗАЦИИ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ ЛИТОВСКОЙ ЕПАРХИИ В 80-Е ГГ. XIX В.

Важным направлением в религиозно-просветительской деятельности Виленского православного Свято-Духовского братства являлась организация церковно-приходских школ в Литовской епархии. Такое внимание к народному образованию со стороны Свято-Духова братства было вызвано следующими причинами. Во-первых, в данный период стали активно создаваться народные школы, в которых не хватало ни книг, ни подготовленных учителей. Во-вторых, одним из инициаторов возрождения Свято-Духовского братства был попечитель Виленского учебного округа И. П. Корнилов, под влиянием которого, и других членов администрации Виленского учебного округа, Свято-Духовское братство расходовало значительные средства на народное образование. Но после открытия на белорусских землях трёх учительских семинарий, снабжении школ учебными пособиями в необходимом количестве, Свято-Духовское братство сократило свою деятельность, направленную на материальную поддержку и благоустройство народных школ. Начиная с 1875 г. расходы братства на народное образование постепенно уменьшается. С этого времени братство ежегодно выделяют по 1.000 руб.

Видя, что духовно-нравственное развитии народа является краеугольным камнем, 13 июня 1884 г. император Александр III утвердил «Правила о церковно-приходских школах». По инициативе высокопреосвященного Александра, архиепископа Литовского и Виленского 6 августа 1884 г. Свято-Духовское братство приняло на себя обязанности епархиального училищного совета. С этого времени все церковные школы Литовской епархии, согласно примечанию к §22 Высочайше утверждённых правил, находились в ведении Совета братства [1, с. 330]. Свято-Духовское братство стало выделять значительные суммы на открытие и благоустройство церковно-приходских школ в Литовской епархии. По обнародовании Высочайше утверждённых правил о церковно-приходских школах, «быстро стали составляться по селам и деревням акты и протоколы об открытии церковно-приходских школ и школ грамотности за подписями волостных властей и крестьян, и Совет Братства, приняв на себя обязанность епархиальнаго училищного совета, получил от консистории списки 147 школ, уже открытых до того времени в Литовской епархии, в которых значилось учащихся 2470 мальчиков и 307 девочек» [2, с. 336]. К маю 1885 г. уже было открыто 461 церковно-приходские школы и школы грамотности, в которых обучалось 9326 человек, из них 891 девочка, 463 католика, 9 старообрядцев и 14 иудеев [2, с. 336]. Из 461 школы Литовской епар-

хии 245 являлись подвижным «в котрых дети учатся поочередно в домах родителей» [2, с. 336]; 12 школ находилось в общественных домах; 22 школы имели свои помещения; 1 в богодельне; 58 школ бесплатных; 102 школы размещалось в наёмных частных домах.

Обучение в школах в основном проходили крестьяне. Вообще крестьяне «с полным доверием и очень сочувственно относятся к церковно-приходским школам, дают для них особыя помещения или же помещают в своих избах поочередно у каждого, уплачивают по возможности учителям и прокармливают их, не устраняются от покупки бумаги, чернил, перьев, карандашей, букварей» [2, с. 336]. Продолжительность обучения в церковно приходских школах была следующая: «в одной новооткрытой 1½ месяца; в четырех школах 3 месяца; в двадцати четырех 4 месяца; в четырнадцати 4½ месяца; в сорока девяти 5 месяцев; в двадцати восьми 5½ месяцев; в трех 6½ месяцев; в одной 8 месяцев» [3, с. 333]. В школах грамотности период обучения был следующим: «в шестнадцати 2 месяца; в двадцати 2½ месяца; в одиннадцати 3 месяца; в семнадцати 3½ месяца; в ста сорока шести 4 месяца; в ста тридцати 4½ месяца; в ста восмидесяти 5 месяцев; в шестидесяти пяти 5½ месяцев; в пятидесяти четырех 6 месяцев; в одной 7½ месяцев и в одной 10 месяцев» [3, с. 333].

Только в 1885-1886 гг. на церковно-приходские школы и школы грамотности, Совет братства выделил 970 рублей 94 коп.: «выслало на ремонт Добросельской церковно-приходской школы Подорского благочиния — 25 руб.; выслало на ремонт Лидянской школы грамотности, Порозовского прихода, Подороскаго благочиния — 50 руб.; выслано учителю Кривской церковно-приходской школы Щитовского прихода, Клещельского благочиния, в пособие — 20 руб.; выслано на устройство Лоской церковно-приходской школы, Ошмянского благочиния, в дополнение к высланным 100 руб. из синодального пособия — 100 руб.; израсходовано на покупку книг и прописей — 689 руб. 46 коп.; на покупку крестиков и икон на бумаге — 8 руб. 50 коп.; на покупку и пересылку книг в школы — 52 руб. 98 коп.. Кроме сего израсходовано на путевыя издержки членам совета при обозрении церковных школ вместе с членом делопроизводителем училищного совета при Св. Синоде г. Шемякиным — 25 руб.» [4, с. 332]. Непосредственными руководителями церковных школ являлись наблюдатели, например в 1886-1887 гг. эти функции выполняли — один благочинный, один исполняющий обязанности благочинного, 38 помощников благочинных и 4 приходских священника [5, с. 330].

В этот период, в годовом отчёте, братство пишет и о проблемах с которыми они встречаются при организации церковно-приходских школ: «нельзя умолчать, что наша юная церковная школа и в отчетном году встречала много затруднений и и препятствий на пути своего развития; равнодушие одних, недоброжелательство других, по местам и прямое противодействие — тайное или явное, а главным образом недостаток средств и крайнее убожество многих школ в материальном отношении» [5, с. 330]. Однако братство было убеждено, что «это святое Божие дело тем не менее будет расти, развиваться и укрепляться» [5, с. 330]. Поэтому Совет братства предпринимал все усилия для разрешения проблем, вызванных при открытии церковно-приходских школ и оказывал содействие существующим церковным школам. В целом, в деле по умножению и развитию церковно-приходских школ братство стремилось реализовать следующие пункты:

«1. Имея в виду, что во многих местностях северо-западного края немногочисленныя православныя семейства или небольшия селения и поселки нахо-

дятся среди сплошного иновернаго населения, вдали от православных церквей и священников, и подвергаются антиправославным влияниям, соединенным всегда с враждебностью ко всему русскому, совет принал особенно нужным открытие церковных школ в таких местностях, с целью ограждения православных от неблагоприятных влияний иноверческой среды.

2. Так как влияние матери на детей сильнее чем чье-либо иное, и никто лучше матери не может посеять в сердце дитяти и возрастить семена веры и развить религиозныя чувства, в виду этого совет счел нужным рекомендовать настоятелям церквей заботиться о возможно большем привлечении в церковныя школы девочек, как будущих матерей семейства.

3. Но чтобы религиозно-нравственное воспитание не ограничивалось только школою и церковию, но продолжалось постоянно и в семейных домах как для детей, так и для взрослых, — для этого призвано полезным усилить распространение, в возможно большем количестве, между крестьянскими семействами назидательных книг для чтения.

4. Недостаток учителей, достаточно подготовленных к обучению в церковно-приходских школах, постоянно озабочивает совет. Признано существенно необходимым открытие двухклассных церковно-приходских школ, с целию подготовки в них способных учеников к учительству в церковных школах.

5. В виду заявлений наблюдателей, что в глухих местностях, значительно отдаленных от городов, не представляется возможности приобретать для школ необходимыя учебныя принадлежности, совет пришел к мысли учредить в некоторых местах Литовской епархии склады книг и учебных пособий и принадлежностей.

6. Предоставление епархиальным училищным советам права выдавать льготныя свидетельства по воинской повинности воспитанникам церковно-приходских школ, удовлетворительно выдержавшим экзамен по программе. Но в Литовской епархии не много местностей с сплошным православным населением; обыкновенно же вместе с православными живут в селениях и иноверцы6 преимущественно католики, и притом весьма нередко гораздо в большим числом, чем православные. При таком ограничении естественно было ожидать, что иноверцы прекратят обучение детей своих в церковных школах, и число тайных польских школ, сокращающихся с появлением школ церковных, опять стало бы возрастать. Во внимание к сим ходатайствам, Св. Синод разрешил в апреле 1887 г. всем епархиальным училищным советам допускать к испытаниям на право получения льготных свидетельств по воинской повинности всех воспитпнников церковно-приходских школ, без различия исповеданий.

7. Участие учеников церковных школ в чтении во время богослужений в церкви весьма располагает крестьян к школе, научающей их детей «божественному». Но приобретаемыя в церковных школах учащимися познания вообще по закону Божию и по другим предметам остаются для родителей мало известными. Для большего ознакомления крестьян с успехами обучения в церковных школах, совет, предложил настоятелям церкви приглашать к годичным испытаниям родителей учащихся» [5, с. 330-332].

К концу 1887 г. в Литовской епархии насчитывалось 146 церковно-приходских школ и 646 школ грамотности. В числе церковно-приходских школ находились: 4 школы двухклассные, а все остальные одноклассные; 2 школы женские, а 144 — мужские; часть школ были мужскими и женскими. В 792 церковных школах

обучалось 13948 мальчиков и 1618 девочек. По вероисповеданию в школах обучалось следующее количество: 12685 мальчиков и 1524 девочек православных; 1176 мальчиков и 65 девочек римо-католиков; 45 мальчиков и 5 девочек старообрядцев; 3 мальчика лютеранского исповедания; 34 мальчика и 24 девочки иудеи и 5 мальчиков мусульман [5, с. 332].

При всей положительной динамики увеличения количества церковных школ и учащихся, Совет братства сталкивался и с трудностями. Главной проблемой школ являлась их материальная база и финансирование: «некоторыя школы положительно поражают своею бедностию, отсутствием самых необходимых учебных пособий. Из всех школьных помещений только 56 удобны, а все прочия терпимы только по необходимости и по большей части тесны и темны. Притом, в тех школах, которыя помещаются в жилых крестьянских избах, иногда курных, учащиеся в занятное время развлекаются разговорами и работами присутствующих здесь же дома хозяев и семейств их» [5, с. 332-333]. Для примера материального состояний некоторых церковных школ можно привести следующие выдержки из отчетов попечителей. Попечитель церковно-приходских школ Ошмянского уезда И. Н. Захарьин провериший в 1887 г. все школы своего округа, писал: «внешняя бедность и скудость некоторых школ резко бросалась в глаза. В Лосской церковно-приходской школе, стены не были оштукатурены даже извнутри, а потому холод и мороз извне свободно проникали в помещение, устроенное по местному белорусскому способу, не расчитанному на суровость зимы. В самой школе не имелось на стенах картин ветхого и нового завета; не было щет, нет никакой мебели, кроме топорных парт; классная доска была плохая. В Дубинской церковно-приходской школе не оказалось книг для чтения по русскому языку, не было щетов и никаких учебных пособий, — т. е. бумаги, перьев и карандашей. В деревне Понизье, Воложинского прихода, ученики за неимением тетрадей для чистописания и за отсутствием в школе классной доски, учатся писать на избяной двери, которую запирают ее на крючек каждый раз пред упражнением в чистописании; если же в это время кто нибудь из сеней желает войти в хату и станет тянуть за ручку двери, то ему кричат: “чекай! не торкайся!” и продолжают свою работу. Подобным же образом учатся писать дети и во многих других школах» [5, с. 333].

В 1887-1888 гг. на церковно-приходские школы было выделено 2.375 руб. 48 коп., в которых обучалось 16.287 учеников, в возрасте от 7 до 13 лет [6, с. 287].

Таким образом, на примере организации церковно-приходских школ в Литовской епархии мы видим, что религиозно-просветительская работа занимала важное место в деятельности Виленского братства. Всё это способствовало повышению образовательного и культурно-нравственного уровня значительной части православной части населения края.

Литература:

1. *Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XXII (1886-1887) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ двадцать пятый), под редакціею протоиерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, 27 сентября 1887, №39.*
2. *Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XX (1885) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (год двадцать четвертый),под редакціею протоиерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, 25 августа 1885, №34.*
3. *Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XXII (1886-*

1887) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ двадцать шестой), под редакціею протоиерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, 27 сентября 1887, №39.
4. *Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XXII (1886-1887) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ двадцать пятый), под редакціею Протоіерея Іоанна Котовича, Вильна: Губернская типографія, 1 сентября 1887, № 36.*
5. *Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XXII (1886-1887) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ двадцать шестой), под редакціею протоиерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, 27 сентября 1887, №39.*
6. *Извлеченіе изъ отчета Виленскаго православнаго Св.-Духовскаго братства за XXIII (1887-88) годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ двадцать шестой), под редакціею протоиерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія,21 августа 1888, №34.*

А.В. СЛЕСАРЕВ

КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ДОЦЕНТ, ПРОРЕКТОР ПО НАУЧНОЙ РАБОТЕ МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ В 1940–1970-Е ГГ.

История церковного подполья на Гомельщине в XX веке является малоизвестной страницей конфессиональной истории Беларуси. Возникновение нелегальных церковных общин в названном белорусском регионе восходит к 1928 г., когда духовник Гомельской епархии протоиерей Павел Левашев и иеромонах Герасим (Каешко) заявили об отказе в признании Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) главой русской церковной иерархии. Побуждающим мотивом к разрыву послужило неприятие изданного 16/29 июля 1927 г. «Послания Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия и Временного Патриаршего Священного Синода архипастырям, пастырям и всем верным чадам Всероссийской Православной Церкви», более известного как «Декларация 1927 года». В данном программном документе декларировалась настолько полная политическая лояльность Русской Православной Церкви советскому государству, что государственные интересы отождествлялись с церковными. Разрывая общение с митрополитом Сергием, гомельские клирики сохраняли каноническое подчинение Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Петру (Полянскому) (1862–1937), находившемуся в ссылке и по этой причине лишенному реальной возможности управления церковной жизнью. Последнее обстоятельство дает основание характеризовать действия протоиерея Павла и иеромонаха Герасима как вступление на путь внутрицерковной оппозиции, что не позволяет воспринимать их как уклонившихся в раскол. В том же году названные священнослужители перешли под омофор митрополита Петроградского и Гдовского Иосифа (Петровых), возглавлявшего самую многочисленную внутрицерковную оппозиционную группу и по его имени названную «иосифлянским» движением. За отказ от поминовения на богослужениях имени Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и гражданской власти сторонникам внутрицерковной оппозиции было усвоено наименование «непоминающих». В

силу пребывания митрополита Иосифа под арестом и последующего осуждения реальное возглавление гомельских «непоминающих» на рубеже 1920–1930-х гг. осуществлял викарий Петроградской епархии епископ Гдовский Димитрий (Любимов) (1857–1935). Поступок протоиерея Павла Левашева, обладавшего высоким духовным авторитетом среди верующих, явился примером для подражания многим священнослужителям Гомельщины. В течении 1928–1929 гг. к «иосифлянству» примкнуло 10 клириков Гомельской епархии, а епископ Димитрий (Любимов) по представлению «непоминающих» общин Гомельского округа рукоположил не менее двух священнослужителей. Согласно имеющимся данным, о своей приверженности «правой» церковной оппозиции к нач. 1930 г. заявляло 884 человека в целом ряде населенных пунктов Гомельщины [4, л. 164 об, 186, 191–193 об., 269–270, 272, 414, 430–431]. Для гражданской власти с 1927 г. показателем политической лояльности священнослужителя или церковной общины к советскому строю было их отношение к митрополиту Сергию (Страгородскому). Именно поэтому клирики и приходы, отказавшие в признании Заместителю Патриаршего Местоблюстителя, лишались официальной регистрации, что подталкивало их к организации религиозной жизни на нелегальных условиях.

Репрессивная политика советской власти, ориентированная на подавление политического инакомыслия, не обошла стороной последователей движения «непоминающих», антисоветская настроенность которых имела религиозные предпосылки. В 1930, 1931, 1932 и 1937 гг. органы ОГПУ-НКВД проводили групповые аресты и осуждение сторонников движения «непоминающих» на Гомельщине, в результате чего церковная оппозиция была практически полностью разгромлена [4, л. 108, 149–150, 216, 350–351, 377 об., 400, 412; 414, 423, 438, 443, 448–456; 5, л. 20 об.; 6, л. 31; 7; 8; 9; 14, л. 51 об.]. Однако это не означало ее полного уничтожения. Несмотря на отсутствие священнослужителей, целый ряд оппозиционно настроенных православных общин продолжал свое существование в глубоко законспирированной форме. В годы немецкой оккупации Беларуси наблюдался процесс стихийного восстановления приходской жизни, что не обошло стороной находившиеся в подполье «непоминающие» общины. При содействии немецкой оккупационной и военной администрации оппозиционно настроенные к Московской Патриархии группы верующих получали возможность занимать храмовые здания и восстанавливать в них приходскую жизнь. Кроме того, расширению движения «непоминающих» в данный период способствовал целый ряд иных факторов. Среди них можно отметить переход отдельных клириков на позиции непризнания Московской Патриархии, обусловленный антисоветскими мотивами (например, настоятель Свято-Успенского храма в д. Бобовичи Гомельского района иеромонах Иоанн (Матвеенко)) [14, л. 112]. Кроме того, по причине высокой востребованности в православных священнослужителях некоторые приходские общины приглашали к себе «непоминающих» священников, после чего сами становились сторонниками внутрицерковной оппозиции (например, церковная община д. Ямполь Речицкого района примкнула к движению «непоминающих» после того, как пригласила к себе оппозиционно настроенного иеромонаха Полиевкта) [13, л. 12]. Переход «непоминающих» к легальному существованию, ставший возможным в условиях немецкой оккупации, позволил оппозиционным церковным общинам г. Гомеля и д. Речки Ветковского района представить своих ставленников к рукоположениям, совершенным в 1943 г. иерархами Украинской Автономной Православной Церкви [1; 2, л. 118 об. – 119; 28, л. 80].

После освобождения территории Гомельской области от немецкой оккупации большинство «непоминающих» общин на протяжении нескольких лет продолжали свободно совершать богослужения в храмах, переданных им оккупационной властью. Можно предположить, что лояльным отношением к «непоминающим» администрация Гомельской области стремилась избежать протестных настроений населения, помнившего о лояльной религиозной политике немецких властей. Исключение составили гомельский священник Максим Голубев и священник Феодор Рафанович из д. Обидовичи Журавичского района (ныне Быховский район Могилевской области), перешедшие на нелегальное положение уже в 1944 г. Причем, для последнего уход в подполье был связан с обостренным апокалиптическим восприятием реальности, при котором восстановление советской власти виделось как «возвращение красного дракона» [2, л. 119; 11, л. 11].

В 1948 г. наметилось ужесточение линии советской политики в отношении Православной Церкви, одним из проявлений которого было инициирование вопроса о закрытии храмов, возобновивших свою деятельность в годы немецкой оккупации [23, л. 2]. Данное обстоятельство напрямую затронуло положение «непоминающих» общин, которые к 1950 г. лишились всех своих храмов. Однако давление органов государственной власти на противников Московской Патриархии не привело к исчезновению церковной оппозиции. Добиваясь закрытия или переподчинения храмовых зданий Минско-Белорусской епархии, государственные служащие существенно улучшали показатели своей отчетности о работе в регионе. Но вместе с тем они вытесняли «непоминающих» за пределы легальности, провоцируя тем самым формирование практически неконтролируемого церковного подполья.

Наметившийся с 1948 г. вынужденный переход большинства «непоминающих» общин Гомельщины на нелегальное положение формировал альтернативную Московской Патриархии церковную среду, нередко именуемую «катакомбным» движением. Его характерными чертами стали замкнутость и высокий уровень внутренней консолидации, обостренное апокалиптическое мирочувствие, религиозно мотивированная антисоветская настроенность и непримиримое отношение к Московской Патриархии. Не имея собственной иерархии и с каждым годом испытывая возрастающий дефицит в священнослужителях, «непоминающие» общины были вынуждены переходить на совершение богослужений мирским чином. Согласно данным уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области, к апрелю 1949 г. на территории региона богослужения без священнослужителей совершались в шести «непоминающих» общинах, локализованных в Стрешинском, Уваровичском, Жлобинским и Светиловичском районах [12, л. 10].

Другим следствием внешнего давления на «непоминающих» и порожденного им роста апокалиптических настроений, был стремительный рост нелегального монашества. Пессимистическое восприятие советской действительности побуждало многих противников Московской Патриархии к отказу от семейной жизни и ограничению контактов с внешним миром. В 1950 г. ревизор Минской епархии священник Петр Бычковский констатировал наличие большого влияния, оказываемого на православное население Гомельщины нелегальными и оппозиционными Московской Патриархии монашествующими, приезжавшими из Киевской области [2, л. 119]. К этому же времени уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области выявил существование не-

легальных «непоминающих» монашеских общин в Гомеле, местечке Лоев (ныне райцентр Гомельской области), местечке Уваровичи (ныне г.п. Буда-Кошелевского района) и деревне Огородня Гомельская (Добрушский район) [12, л. 10, 52]. По причине нехватки «непоминающих» священнослужителей нелегальные монастыри становились центрами богослужебной жизни. Так, в местечке Уваровичи монахини Ирина (Васильцова) и Домна (Грицкова) не только призывали жителей не посещать местный храм из-за его принадлежности к Московской Патриархии, но и приглашали верующих на богослужения, которые сами совершали мирским чином в домашних условиях [12, л. 10, 52].

Влияние «непоминающего» монашества распространялось не только на рядовых верующих, но затрагивало даже священнослужителей Минско-Белорусской епархии. В 1950 г. епархиальные власти обратили внимание на деятельность священника Григория Секача, настоятеля Свято-Троицкого молитвенного дома в местечке Лоев. Как установила епархиальная следственная комиссия, священник Григорий длительное время отказывался от поминовения на богослужениях имени Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, мотивируя свою позицию следующими словами: «А что его поминать, когда он заодно со Сталиным и коммунистами? Такие Патриархи – не Патриархи и поминать их не нужно» [2, л. 72, 107]. На протяжении нескольких лет священнослужитель поддерживал тесные связи с «непоминающим» иеромонахом Полиевктом, проживавшим в деревне Артуки Речицкого района, а также с киевскими монахами и монахинями, отказывавшимися от признания Московского Патриархата. Наиболее частым гостем священника Григория был некий архимандрит Варлаам, проживавший в подвале Киевского Выдубецкого монастыря и избегавший посещения храмов Русской Православной Церкви. Приобщенность священнослужителя к «катакомбной» субкультуре, пронизанной духом обостренного эсхатологизма и мироотрицания, побудили его к тайному принятию монашества, несмотря на продолжение совместного проживания с супругой и четырьмя детьми. Более того, многие годы священник Григорий Секач побуждал своих последователей к принятию тайного пострига, по причине чего в материалах уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области он именовался «инкубатором монашества» [17, л. 29]. В 1950 г. священнослужитель был выведен за штат, после чего предпринял несколько попыток вернуться к приходскому служению. В 1960 г. он окончательно разорвал с Московской Патриархией, объявил себя иеромонахом Геннадием и, перейдя на конспиративное положение, всецело сосредоточился на нелегальном руководстве последователями «катакомбного» движения [17, л. 29]. С этого времени прекращаются упоминания о нем в материалах уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области и документации Минского епархиального управления. К 1971 г. иеромонах Геннадий (Секач) сблизился с мошенником М. А. Поздеевым, выдававшим себя за архиепископа Смоленского Серафима (Остроумова) († 1937), и принял от него «архиерейское» рукоположение. После смерти М. А. Поздеева в 1971 г. «епископ» Геннадий (Секач) провел рукоположение «катакомбных» «епископов» Феодосия (Гуменникова), Григория, Херувима (Дегтяря), Епифания (Каминского) и Антония (Пилецкого) [26, л. 2]. Значительно расширив «катакомбный» «епископат», Геннадий (Секач) был возведен в сан «митрополита» и наделен титулом Первои-

ерарха. Скончался в 1987 г. [24, с. 245] По имени мошенника М. А. Поздеева и иеромонаха Геннадия (Секача) основанное ими религиозное сообщество именуется «серафимо-геннадиевской» ветвью Катакомбной Церкви. Некоторая часть «катакомбных» общин Гомельщины признала «серафимо-геннадиевскую» иерархию, однако большинство «непоминающих» предпочли воздержаться от контактов с Геннадием (Секачем).

В 1953 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области выявил, что священник Николай Артецкий, клирик Свято-Николаевского храма г. Гомеля, установил общение с группой «непоминающих». Весьма примечательно, что именно в этом году в документации уполномоченного оппозиционные церковные группы на Гомельщине впервые начали именоваться ИПЦ («истинно-православной церковью») [15, л. 36–38]. Вполне вероятно, что такое наименование возникло как самоидентификация местных «непоминающих», что было характерно для большинства оппозиционных групп того времени на всем советском пространстве. В результате оказанного давления священник Николай Артецкий в 1955 г. был вынужден направить прошение об исключении из клира Минско-Белорусской епархии с правом перехода в другую епархию. Его прошение было удовлетворено 27 декабря 1955 г. Впоследствии он был зачислен в число братии Свято-Троицкой Сергиевой Лавры и пострижен в монашество с именем Назарий. Скончался в 1963 г. [3, л. 36–40; 27, с. 32].

На протяжении 1950–1960-х гг. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области фиксировал появление новых «катакомбных» групп и нелегальных монашеских общин. Так, в 1957 г. были выявлены две нелегальные женские монашеские общины в Калинковичском и Буда-Кошелевском районах, насельницы которых самостоятельно совершали богослужения [16, л. 20].

Предпринимая попытки ликвидировать общины ИПЦ, представители государственной власти прибегали к средствам внешнего давления, тем самым побуждая их к усилению мер конспирации. Так, в своем отчете за 1963 г. уполномоченный сообщал: «В 1961 г. на территории Гомельской области было выявлено и взято на учет 34 объединения и групп, действовавших без регистрации. За 1962–1963 гг. некоторые объединения и группы прекратили свои сборища и моления, а некоторые на моления собираются только на годовые праздники» [20, л. 59]. В 1961 г. в д. Ломчи Хойникского района уполномоченным была выявлена группа ИПЦ, члены которой принципиально игнорировали колхозные работы. Судебным решением три руководителя группы были приговорены к трем годам высылки за тунеядство, но приговор не был приведен в исполнение, поскольку осужденные скрылись [18, л. 6–7]. В том же году была выявлена состоявшая из 15 человек группа ИПЦ в д. Озерщина Речицкого района. Через два года местные власти добились того, чтобы члены группы не собирались на моления [18, л. 6–7; 20, л. 59]. В 1963 г. в д. Чирковичи Светлогорского района была выявлена группа ИПЦ, состоявшая из 18 человек и проводившая богослужения в условленном месте у реки. На верующих было оказано давление с целью побудить их отказаться от нелегальных собраний [20, л. 72].

Дополнительным поводом к усилению давления на последователей «катакомбного» движения было недопустимое с точки зрения советской педагогики поведение детей, происходивших из верующих семей, принадлежавших к ИПЦ.

Наибольшее возмущение педагогических работников, руководителей пионерской и партийной организации вызывало то, что такие дети соблюдали посты, отказывались от вступления в пионеры, уклонялись от посещения школьных мероприятий, утренников, театра, кино. В отдельных случаях дети отказывались читать художественную литературу, ходить к врачам, принимать прививки [19, л. 34–35, 37]. Наиболее вопиющий случай произошел в 1962 г. в средней школе № 17 г. Гомеля, в которой обучалась дочь члена общины ИПЦ Попович Галина. Девочка приобщила двух школьниц 6 и 3 классов к своему религиозному сообществу, после чего те приняли не только крещение, но и апокалиптические воззрения «истинно-православных». Вскоре новообращенные девочки решили уйти из дома и странствовать по миру, но были задержаны милицией. Как отмечал в своем ежеквартальном отчете уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Гомельской области, «Валя и Люда имели намерение убить друг друга, с целью жертвоприношения богу, но все это было предотвращено» [19, л. 36].

Усилив внешнее давление на группы «непоминающих» в 1960-е гг., государственные органы лишились возможности контролировать их деятельность. Организуя жизнь своих общин на конспиративных началах, последователи ИПЦ все реже попадали в поле зрения государственных чиновников. Весьма показательно в этой связи сообщение уполномоченного, сделанное в 1974 г.: «Ведется наблюдение за деятельностью сторонников ИПХ, возглавляемых Тобольченко Марком Федосовичем, проживающим в г. Жлобине (…) однако недозволенных сборищ верующих не обнаружено» [22, л. 31]. Иными словами, государственный служащий констатирует наличие «непоминающей» группы, объединенной вокруг известного лица, но о собраниях этой группы ничего сказать не может. В отчете за 1973 г. уполномоченный сообщал о том, что на территории восьми районов Гомельской области проживает 24 нелегальных монахинь и монахов. Одновременно с этим чиновник рапортовал о наложении ограничений и полном контроле над их деятельностью [21, л. 59]. Несмотря на заявления о контроле над ситуацией, уполномоченный Совета по делам религий при Гомельском облисполкоме за 1970-е гг. лишь дважды упоминал о деятельности «непоминающих», а за 1980-е гг. не имеется ни одного упоминания. Однако это не свидетельствует об исчезновении «непоминающих» общин. В первой пол. 1980-х гг. те из них, которые не признавали каноничность «серафимо-геннадиевской» ветви Катакомбной Церкви, перешли в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей. В ноябре 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение о рукоположении во епископа Гомельского «катакомбного» иеромонаха Вениамина (Русаленко), духовным наставником которого в свое время был упоминавшийся «непоминающий» священник Феодор Рафанович [25, с. 27]. Однако освещение истории «катакомбных» общин на Гомельщине в 1980–2010-е гг. требует отдельного сообщения.

Завершая обзор истории церковного подполья на Гомельщине в 1940–1970-е гг., следует отметить, что пребывание оппонентов Московской Патриархии на нелегальном положении было вынужденной мерой, обусловленной обстоятельствами времени. Усиление давления государственных органов на «непоминающих» подталкивало их к переходу на нелегальное положение, что в свою очередь способствовало формированию уникальной «катакомбной» субкультуры. Одновременно с этим, вряд ли можно утверждать, что нелегальные православные

общины Гомельщины выродились и стали сектантскими. Изменение внешних условий жизни, происходившее в годы немецкой оккупации и после падения советской системы, неизбежно влекло за собой восстановление «непоминающими» священнического руководства общинами и традиционных форм церковной жизни. Данное обстоятельство свидетельствует о церковной природе «катакомбного» движения на Гомельщине и актуализирует вопрос поиска путей восстановления церковного единства.

Литература.

1. *Архив Гомельского епархиального управления. Дело Свято-Николаевского храма д. Даниловичи Ветковского района.*
2. *Архив Минского епархиального управления (МЕУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Д. 803.*
3. *Архив МЕУ. — Ф. 1. — Оп. 3. — Д. 28.*
4. *Архив Управления Комитета государственной безопасности Республики Беларусь (УКГБ РБ) по Гомельской обл. — Д. 15454-с.*
5. *Архив УКГБ РБ по Гомельской обл. — Д. 12270-с. — Т. 1.*
6. *Архив УКГБ РБ по Гомельской обл. — Д. 12270-с. — Т. 2.*
7. *Архив УКГБ РБ по Гомельской обл. — Д. 13195-с.*
8. *Архив УКГБ РБ по Гомельской обл. — Д. 13371-с.*
9. *Архив УКГБ РБ по Гомельской обл. — Д. 18066-с.*
10. *Государственный архив Гомельской области (ГАГО). — Ф. 1354. — Оп. 5. — Д. 77.*
11. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 1. — Д. 1.*
12. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 1. — Д. 4.*
13. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 1. — Д. 5.*
14. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 1. — Д. 12.*
15. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 2. — Д. 3.*
16. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 3. — Д. 26.*
17. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 3. — Д. 30.*
18. *ГАГО. — Ф. 3441. — Оп. 5. — Д. 71.*
19. *ГАГО. — Ф. 1354. — Оп. 5. — Д. 74.*
20. *ГАГО. — Ф. 1354. — Оп. 5. — Д. 77.*
21. *ГАГО. — Ф. 1354. — Оп. 5. — Д. 102.*
22. *ГАГО. — Ф. 1354. — Оп. 5. — Д. 109.*
23. *Государственный архив общественных объединений Гомельской области. — Ф. 144. — Оп. 7. —Д. 136.*
24. *Иона (Яшунский), иеродиакон. Наши катакомбы / иеродиакон Иона (Яшунский) // Вестник РХД. — Париж-Нью-Йорк-Москва. — 1992. — № 166. — С. 243–260.*
25. *Краткая история Русской Истинно-Православной Церкви. 1927–2007 гг. / Под ред. Шумило В.В., Шумило С.В. — Чернигов: ЧГИЭиУ, Киев-Чернигов: Православное изд-во «Вера и жизнь», 2008. — 56 с.*
26. *Справка Канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ № 4/77/133 от 2/15 августа 1990 г. о катакомбной иерархии в России. Заверена Заместителем Секретаря Архиерейского Синода РПЦЗ епископом Иларионом (Капралом). На 2-х листах. Фотокопия. (Архив автора).*
27. *Шаплыко Фома, священник. Радошковичи Православные / священник Фома Шаплыко. — Białystok, 2008. — 144 с.*
28. *Шумило, С. В. В катакомбах. Православное подполье в СССР. Конспект по истории Истинно-Православной Церкви в СССР / С. В. Шумило. — Луцк : Терен, 2011. — 272 с.*

А.А. КИСЕЛЕВ
кандидат исторических наук, доцент кафедры социальных наук ГУО «Военная Академия Республики Беларусь»

ПРОБЛЕМЫ БЕЛОРУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА В НАУЧНОМ И ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ А.С. БУДИЛОВИЧА

Уроженец Гродненской губернии, сын православного священника А.С. Будилович (1846–1908) был заметной фигурой в русской славистике второй половины XIX – начала XX вв. Он первым в российской науке попытался решить «вопрос о праславянской материальной культуре и территории на основе языковых данных» [1, с. 87]. Его перу принадлежат исследования церковнославянской книжности, генезиса литературных языков. Он сумел сделать административную карьеру: занимал пост ректора Юрьевского университета, был членом совета Министерства народного просвещения. Ученый активно занимался общественно-политической деятельностью. В частности, А.С. Будилович был одним из издателей газеты «Окраины России», редактором «Московских ведомостей», входил в руководство славянофильских организаций Галицко-русского благотворительного общества, Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. Его политические взгляды в оппозиционных кругах создали ему репутацию реакционера, что впоследствии сказалось на оценке его научных и общественно-политических идей в советское время. В частности, в справочнике «Славяноведение в дореволюционной России» утверждалось, что «все аспекты деятельности Будиловича определялись его приверженностью к панславистской идеологии и реакционными политическими убеждениями» [1, с. 86]. Слависта обвиняли в том, что «в своих исследованиях и многочисленных статьях проводил царскую русификаторскую политику» [2, с. 233], отрицал право на «самоопределение и самостоятельное развитие» народов России, а также выступал против «преподавания школьных дисциплин на языках народностей» [1, с. 87]. В этой связи представляет интерес реконструкция взглядов А.С. Будиловича по проблеме создания и функционирования белорусского литературного языка. Это представляется важным, поскольку в белорусской историографии, исторической публицистике сложился «черный миф» о неприятии белорусского литературного языка западнорусской интеллигенцией.

Теоретическое видение генезиса литературного языка, отношений диалектов к литературному языку было изложено А.С. Будиловичем в работе «Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы» (1892 г.). На страницах этой книги в числе прочих сюжетов рассматривалась и проблема взаимоотношений литературных языков на основании украинских и белорусских диалектов с русским литературным языком. А.С. Будилович констатировал попытки литературной обработки белорусских диалектов. В перспективе допуская возможность создания отдельного литературного языка на белорусской диалектной основе, он полагал, что этот язык может стать языком областной «подлитературы». Согласно терминологии автора, «подлитература» имеет следующие признаки: преобладание поэзии над прозой, акцент на сатире или комедии с идеализацией народного быта, травестия, сохранение «местного колорита в языке», параллель-

ное развитие с «общей» литературой и, наконец, локальность распространения [3, с. 261]. В силу сравнительной малочисленности носителей белорусских говоров, «тесной близости его к московскому разноречию», пройдя «книжную обработку», будущий белорусский язык «подлитературы», по мнению ученого, не подорвал «бы единства русского образованного языка» [3, с. 262]. Последнее гарантировалось «религиозным, государственным, общественным, литературным и вообще культурным единством русского народа» [3, с. 262].

Таким образом, не выступая против возможности создания белорусского литературного языка, А.С. Будилович считал сферой его будущего использования исключительно художественную литературу в границах определенного региона. В этом отношении показательно, что А.С. Будилович терпимо относился к литературному творчеству на украинском языке И. Котляревского, Г. Квитки, Т. Шевченко, М. Вовчка и «некоторых других украинских и червонорусских поэтов» XIX в. Он рассматривал язык этих литературных произведений как региональный, областной диалект, получивший литературную обработку и не претендующий на вытеснение русского литературного языка [3, с. 262]. Типологически украинский язык следовало сопоставлять с нижнесаксонским и швабским диалектами в Германии, провансальским и гасконским – во Франции, венецианским и сицилийским – в Италии. Более того, А.С. Будилович считал, что перечисленные им авторы «вовсе не задавались целью создать в нем соперника языку Пушкина и Гоголя» и прибегали «к последнему во всех тех случаях», когда на первый план выдвигалось «более серьезное содержание и общенародные задачи». В статье «О единстве русского народа» ученый отметил, что «ничего нельзя возразить и против употребления как малорусского, так и прочих наших просторечий в такого рода областных подлитературах, какие существуют и на Западе», но при условии недопущения их «в область высшей национальной литературы» [4, с. 35].

Лингвист утверждал, что в большинстве случаев между диалектами и литературным языком в конечном итоге происходит «мирное размежевание их сфер, с предоставлением то меньшего, то большого простора диалектам» [5, с. 425]. Последние сохраняются в церковном обиходе в дополнительном богослужении, проповеди, катехизации; при разбирательстве в низовых органах власти и суде; в начальной школе и «областной» литературе. Такое положение складывается не сразу, а после борьбы между диалектами «за преобладание или даже существование, которая получает различный исход, в зависимости от условий дальнейшей исторической жизни народа» [5, с. 421]. Исход этой борьбы зависит от нескольких факторов, которые исследователь классифицировал как естественные, общественные и личные. К естественным условиям относятся географическое размещение диалекта, его языковые особенности. Общественные условия определяются применением диалекта церковью, государством, когда языком управления становится столичный диалект, социально-экономическим развитием региона или использованием диалекта в образовании и обучении. В свою очередь личный фактор – это творчество талантливых писателей и поэтов, чьи произведения оказывают значительное влияние на выработку норм и культурную притягательность литературного языка. Утверждение литературного языка в качестве «общего» не означает, что прекращается борьба, поскольку всегда сохраняются центробежные тенденции, которые при определенных условиях «могут даже расколоть старое единство» [5, с. 422].

Следует сразу оговориться, что к стихии русского языка филологом отно-

сились все варианты великорусских, украинских и белорусских говоров и диалектов. Кроме того, он попытался ответить на вопрос о границе, которая отделяет язык от диалекта. А.С. Будилович утверждал, что языковое единство не означает «полное тожество всех его наречий, поднаречий, говоров» [4, с. 10]. Граница между отдельным языком и наречием (диалектом) устанавливается возможностью непосредственного общения и понимания в процессе коммуникации. Близость между разными диалектами одного языка должна быть такой, чтобы она «не исключала бы для говорящих на них возможности взаимного понимания и не ставила бы чрезмерных затруднений для их совместной духовной деятельности» [4, с. 10]. В этом отношении показательно, что «болгарину трудно понять серба, а еще труднее поляка или чеха, тогда как малорус всегда поймет великоруса, при первой с ним встрече» [4, с. 13]. Очевидно, что белорусский, который согласно классификации лингвиста, был «разноречием» «великорусского наречия» [3, с. 4], создавал на пути общения еще меньше преград, чем украинские диалекты. Представляет интерес оценка ученым генезиса языка средневековой книжности Великого княжества Литовского, который в белорусской филологии и историографии принято называть «старобелорусским». В своей работе «К вопросу о литературном языке Юго-Западной Руси» А.С. Будилович предположил, что «двойственность системы русских говоров зародилась, по-видимому, на дуализме Руси западной и восточной, польско-литовской и московской» [6, с. 10]. В XV–XVI вв., по его словам, на основе «преимущественно – говоров белорусских вырабатывается в таких памятниках как Судебник в. кн. Казимира, Литовский статут, Литовская метрика и т.п., так называемый актовый или дипломатический язык западной или польско-литовской Руси, проникший в 16 в., в век протестантизма, и в письменность богословскую, между прочим в Библию Скорины» [6, с. 15]. Однако этот язык «независимо от смешения в нем черт малорусских и белорусских, настолько пропитан был варваризмами польско-латинского происхождения, что не может считаться сколько-нибудь независимой литературной обработкой малорусского поднаречия» [6, с. 15]. А.С. Будилович утверждал, что «полуцерковнославянский, полупольский язык, на котором писали виленские, киевские и львовские ученые 16-17 вв. свои полемические трактаты, школьные учебники, духовные драмы и т.п. произведения» «представляется скорее продолжением западно-русского актового языка, возникшего в Руси северозападной» [6, с. 15].

В работах А.С. Будиловича вывод о том, что именно белорусские диалекты легли в основу западнорусского языка, появился не сразу. По крайней мере, в 1892 г. ученый еще полагал, что западнорусский диалект «после некоторых колебаний между формами червонорусскими и белорусскими, сложился по типу украинского разноречия, … применительно к киевскому говору» [3, с. 257]. Возможно, что изменение представлений о формировании «простой мовы» произошло под влиянием публикаций Е.Ф. Карского. Вместе с тем использование термина «диалект» применительно к западнорусскому языку не означало какого-то пренебрежения к языку средневековой письменности Великого княжества Литовского по сравнению с актовым языком Великого княжества Московского. Последний ученый определил как «восточнорусский диалект», в основу которого легли «разноречие новгородское, московское, рязанское» [3, с. 257]. При этом ни западнорусский, ни восточнорусский диалект «не поднялся в средний период до роли самостоятельного образованного органа или языка. Восточнорусский все еще оставался под главенством языка церковно – славянского, в его чистой литургической и

смешанной славянорусской форме; диалект же западный имел над собой, сверх церковно – славянского литургического языка, еще латинский, а с XVI-го в. и польский» [3, с. 257–258]. Контакты между этими диалектами не прерывались в течение XIV–XVII вв. Церковнославянская грамматика «западнорусса» М. Смотрицкого, изданная в 1619 г., использовалась «в наших училищах чуть не до XIX в.». Вместе с эмиграцией в Москву Е. Славинецкого, С. Полоцкого, С. Кохановского и многих других уроженцев белорусских и украинских земель произошло «перенесение в Москву западнорусской учености, до некоторой же степени и диалекта». С первой четверти XVIII в. «этот диалект постепенно сливается с диалектом Руси Московской, составив вместе с последним один нераздельный язык общерусский» [3, с. 249]. Несмотря на то, что «количество вкладов в общий язык, сделанных с XVIII в. разноречиями великорусскими, несравненно больше, чем со стороны разноречий малорусских», но «это не исключает важности услуг, оказанных общему языку белорусами и малорусами». В итоге последние имеют «полное право называть этот языком плодом и своих усилий на поприще общественно-литературном» [3, с. 250]. Эту мысль А.С. Будилович в дальнейшем неоднократно подчеркивал в своей публицистике. Так, в статье «К вопросу о литературном языке Юго-Западной Руси» он отметил, что современный русский литературный язык нельзя считать исключительно «великорусским»[6, с. 15]. По словам филолога, «нынешний литературный язык не может быть назван великорусским ни по своему происхождению, ни по составу и строю, ни наконец по своим культурным задачам». Этот язык «с полным правом признаваем языком общерусским, подобно тому, как на западе язык Данте признается общеитальянским, Лютера – общенемецким, Кальвина и Мольера – общефранцузским». Если сосредотачиваться на особенностях говорения в роде «акающего выговора неударенных и о некоторых других звуковых особенностях», считая их главными и определяющими для русского литературного как исключительно великорусского языка, то тогда придется «признавать литературные языки итальянский – тосканским, испанский – кастильским, французский – ильдефранссским, немецкий – верхнесаксонским».

Какова же позитивная программа А.С. Будиловича в языковом вопросе? Во-первых, профессор утверждал, что «одинаково преступными являются как попытки насильственного объединения, когда задачей общерусского языка ставится подавление всех областных диалектов и живых просторечий, так и противоположные им попытки насильственного разъединения в области языка, где для каждого просторечия как бы воздвигается трон, в видах отторжения от языка общерусского той или иной части его законного достояния». Однако в области школьного образования для белорусов и малорусов необходимо сохранить национальную русскую школу, не осуществляя переход на систему сочетания «в школе языков материнского и русского». Последняя система применялась в начальном образовании тюркского населения Российской империи. Как известно, ее принципы были сформулированы востоковедом Н.И. Ильминским. Однако ее использование в начальной школе в западных губерниях неприемлемо, поскольку «пришлось бы считать малорусов и белорусов не настоящими русскими людьми, а как бы инородцами, настолько оторванными от своего рода-племени, что они уже не могут ни мыслить, ни учиться на его общем языке»[7, с.33]. При «всех глубоких диалектических различиях в среде языков» в странах Западной Европы существуют только «общенациональные школы немецкая, французская, итальянская, притом не только высшие и средние, но и низшие». В этом отношении не представляется логичным нарушать принцип

единой общенациональной школы в России. В педагогической практике начальной школы никто не мешает «давать устные объяснения на местных просторечиях» [7, с. 40], но из «этого не вытекает необходимость на каждом из таких просторечий развивать особую школьную литературу».

Негативно относился А.С. Будилович к появлению газет и букварей на белорусском языке, изданных кириллицей и латиницей. По мнению редактора «Окраин России», для таких изданий «не оказывается читателей», а печатаются они «виленскими евреями и польскими инженерами» [7, с. 31]. А.С. Будилович предрекал «Нашей ніве», «Беларускаму лемантару» судьбу, постигшую издававшийся «на местном просторечии» при генерал-губернаторе В.И. Назимове «Белорусский календарь»: для «него вовсе не оказалось читателей, по не сочувствию народных масс к этого рода пустым затеям!». Кроме того, отрицательное отношение к указанным выше изданиям было во многом обусловлено тем, что в перспективе их литературный язык виделся как «жаргоны русско-польского типа», создававшиеся по образцу резко критиковавшегося ученым языка украинских изданий, печатавшихся в Австро-Венгрии. В другой своей статье А.С. Будилович назвал инициаторами белорусскоязычной печати «некоторое число и русских людей, главнейше в среде образованной, которые мечтают о выделении Белоруссии и Украйны в особые автономные области, связанные с Великороссией и прочими частями государства узами федерации». Политическая программа этих деятелей в отношении языка предполагала, «что в Белоруссии должно господствовать в управлении, судах и школах местное белорусское наречие, пока вовсе еще лишенное книжной обработки» [8, с. 22]. Говоря о «русских людях», как нам представляется, ученый имел в виду белорусских уроженцев – издателей «Нашей нівы». Это замечание позволяет считать, что проблема возникновения идеологии белорусского «адраджэння» не сводилась А.С. Будиловичем исключительно к «польской интриге». Однако объяснить механизм появления таких представлений о языке среди местной интеллигенции А.С. Будилович все же не сумел.

Вместе с тем в его работах есть наблюдения, которые могли бы стать основой для соответствующей теории. В частности, рассуждая о судьбе польского литературного языка, Будилович утверждал, что влияние немецкого и латыни на польский уравновешивалось в XVII–XVIII вв. благодаря «непрерывному приливу писательских талантов с востока, из Литвы и Руси, где напор латинизма и германизма сдерживался до известной степени воздействием снизу говоров русских» [3, с. 248]. Выходцы из шляхетского и, отчасти, мещанского сословий на белорусских и украинских землях в XVIII – XIX вв. внесли существенный вклад в развитие польского литературного языка. Даже допуская, что часть из этих деятелей имела польские этнические корни, славист указывал на сильное местное культурное влияние на писателей и поэтов. По словам, А. Будиловича, все «же они хоть в детстве дышали русским воздухом, слышали русские народные песни, народные предания и сказки, и таким образом приобщились до известной степени русскому народному духу». Этих польских авторов можно условно, по мнению академика, отнести «к тому смешанному этнологическому и историческому типу, который теперь называют: gente ruthenus, natione polonus». Без возражений славист считал объективным подход польских исследователей, которые именно в таком ключе писали «о литовской, украинской, галицкой и проч. школах польской литературы» [3, с. 234]. Интересно, что к белорусам по этническому происхождению филолог относил А. Нарушевича (1733-1796), А. Мицкевича (1798-1855), Т. Корзона

(1839-1918), Э. Ожешко, Д. Князьнина, Л. Кондратовича, И. Ярошевича, В. Спасовича, А. Ходзько. К отдельной этнической группе полешуков им были отнесены Ю. Немцевич и И. Данилович. Однако именно из этой полонизированной среды и могли выйти идеологи «адраджэння», для которых русский литературный язык в силу принадлежности к польской культуре воспринимался как чужой, а осознание своего этнического происхождения приводило к отказу от natione polonus. В итоге появлялись идеи по приданию белорусским диалектам характера языка не просто литературного, но и национально белорусского, что неизбежно вызывало конфликт в сфере языковой политики.

Таким образом, формирование литературного языка на основании белорусских диалектов не отрицалось А.С. Будиловичем. Однако сфера применения этого языка не должна была выходить за пределы местной художественной литературы. Показательно, что именно в области литературного творчества белорусскому языку удалось утвердить свое существование в XX в. Белорусский мыслился филологом как язык областной или, по терминологии ученого, частный, который не должен претендовать на место и функции русского литературного языка. Идеи А.С. Будиловича, как представляется, позволяли наметить такую стратегию развития белорусского литературного языка, которая бы исключала конфликт и позволяла бы в максимальной степени раскрыть потенциал самого языка. Неслучайно именно белорусскоязычная литература и песня (от стилизации под фольклор до рок-групп) сумели завоевать симпатии достаточно многочисленной аудитории читателей и слушателей, получить свою «нишу» в культурном пространстве. Русский литературный язык в силу того, что на его формирование повлиял «западнорусский диалект», в его создании приняли участие белорусские уроженцы, определялся славистом как национальный и общерусский. Данное утверждение соответствовало взглядам слависта на предмет структуры русской нации. Русский, с одной стороны, и великорусы, малорусы и белорусы, с другой стороны, соотносятся как родовое и видовое понятие в логике. А.С. Будилович не допускал обучения на белорусском в начальной школе. Перевод преподавания на белорусский, который в этот период еще не сложился даже как литературный язык, шел в разрез эволюции европейских литературных национальных языков и наций. Однако механизм, который побуждал немногочисленных белорусских уроженцев использовать именно белорусский вместо общерусского национального языка, А.С. Будиловичу, как представляется, объяснить не удалось. Вместе с тем языковое единство им никогда не мыслилось как тотальная унификация, напротив существование говоров, диалектов расценивалось как необходимость, основа для органического развития, в том числе и общенационального литературного языка.

Литература.

1. *Лаптева, Л.П., Никулина, М.В. Будилович А.С. / Л.П. Лаптева, М.В. Никулина // Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. – М.: Наука, 1979. – С. 86–87.*
2. *Будилович, А.С. // БСЭ. – Т. 6. Ботошани – Вариолит. – Москва: Гос. издательство «БСЭ», 1951. – С. 233.*
3. *Будилович, А.С. Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы / А.С. Будилович. – Варшава: тип. М. Земкевич, 1892. – Т. II. – 384 с.*
4. *Будилович, А.С. О единстве русского народа / А.С. Будилович. – СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1907. – 43 с.*
5. *Будилович, А.С. Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и но-*

вой Европы / А.С. Будилович. – Варшава: тип. М. Земкевич, 1892. – Т. I. – 437 с.
6. *Будилович, А.С. К вопросу о литературном языке Юго-Западной Руси / А.С. Будилович. – Юрьев: тип. К. Маттисена, 1900. – 31 с.*
7. *Будилович, А.С. О единстве русского народа / А.С. Будилович. – СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1907. – 43 с.*
8. *Будилович, А.С. Может ли Россия отдать инородцам свои окраины? / А.С. Будилович. – СПб.: Типография А.С. Суворина, 1907. – 49 с.*

иерей Алексей ХОТЕЕВ
настоятель прихода в честь св. Иоанна Кронштадтского в г.Минске.

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО КРАЕВЕДЕНИЯ: ПУБЛИКАЦИИ А.И.МИЛОВИДОВА, ПОСВЯЩЕННЫЕ Г.ПИНСКУ

Церковная проблематика постоянно присутствует в трудах археографа и библиографа Александра Ивановича Миловидова (1864—после 1933), уроженца Тульской губернии, выпускника МДА. Среди них можно выделить ряд публикаций, посвященных церковной истории г. Пинска. Представляется, что любая информация о тех или иных актах, старопечатных книгах, описях и каталогах, древних иконах, потирах и крестах, надгробиях с их эпитафиями содержащаяся в публикациях А.И. Миловидова, может оказаться полезной для изучения культуры древнего города на Полесье.

В общей сложности исследователем было подготовлено пять публикаций, касающихся церковной истории г. Пинска:

- «Церковно-археологические памятники города Пинска» (Реферат, прочитанный на Рижском Археологическом съезде 14 авг. 1896 г.) // Минские епархиальные ведомости. 1898. № 17. С. 483—498.
- «О положении Православия и русской народности в Пинском удельном княжестве и городе Пинске до 1793 года» // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1894. Кн. 4. С. 351—382.
- «Пинский Богоявленский, бывший братский монастырь. (Из истории Православия на Полесье)». // Виленский календарь на 1897 год. Вильна: Тип. Св.-Дух. Братства. 1896. С. 185—211.
- «Архив упраздненного Пинского Лещинского монастыря». // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1900. Кн. 2. С. 1—33.
- «Историческая легенда пинчуков о начале веры католической в Пинском крае». СПб.: Тип. Мин. Путей сообщения. 1909. — 15 с.

Часть материалов для этих изданий исследователь заимствовал из археографических изданий того времени: «Археографического сборника документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси», «Собрания древних грамот и актов городов Минской губернии» и особенно из «Ревизии пущ и переходов звериных» Г.Б. Воловича, к которой Виленская Археографическая комиссия приложила собрание привелеев дворян и священников Пинского повета. Здесь в актовых записях, привелеях и завещаниях упоминаются 14 церквей и 2 монастыря г. Пинска XVI—XVII вв. Следует заметить, что многое из этих данных уже было введено в научный оборот [1, №. 5,с. 145—157; № 6,с. 180—184; № 10, с. 316— 332]. Не заметно, чтобы А.И. Миловидов пользовался этими публикациями своих предшественников по изучению церковной истории Пинского края.

Интересно наблюдение автора, которое он сделал, сравнивая названия пин-

ских церквей с именами пинских князей Ипатьевской летописи: «Обычай церковных строителей Древней Руси созидать церкви во имя своих святых патронов, наводят нас на мысль, по сопоставлению с другими данными, что эти князья были сами строителями тех церквей» [6, с. 16]. Поэтому название таких церквей как Дмитриевская, Юрьевская, Федоровская, Михайловская, Семеновская, известные уже в сер. XVI в. по писцовым книгам, могут указывать на их основателей из княжеской фамилии XIV—XV вв. [6, с. 71—73].

Конечно, более важны материалы А.И. Миловидова, впервые введенные в научный оборот. Это, в первую очередь, документальные источники из местных архивов:

Архив упраздненного Успенского Лещинского монастыря. Это довольно древняя обитель, время основания которой трудно установить. Местное предание относит его к князю Владимиру Святославичу. Т. Нарбут со ссылкой на польских историков сообщает, что в 1263 г. в Лещинский монастырь около Пинска спасался сын Миндовга Войшелк из Лавришевского монастыря. Расцвет обители приходится на XVI в., когда пинские князья давали ему регулярные пожертвования, а Пинско-Туровские епископы здесь нередко проживали. В 1603 г. монастырь стал униатским, в 1639—1651 г. снова православным, затем в 1651—1667 г. за обладание монастырем велась тяжба, в исходе которой он был передан униатам. В последние времена унии обитель окончательно пришла в упадок, и в 1839 г. монастырь был упразднен, а его церковь сделалась обыкновенной приходской. Монастырский архив был разделен, часть его была передана в Петербург в Синодальный архив, часть — в Минск в архив Минской консистории. А.И. Миловидов описал оставшуюся при церкви часть. По его сведениям, в архиве было 20 связок из ок. 800 документов на «западно-русском» (старобелорусском), польском, латинском и русском языках. Имелась также старая опись. Древнейшими записями были копии жалованных грамот XVI в. Историк в течение двух лет описал 600 документов до XVIII в. включительно. Он разделил их по содержанию на три группы: церковно-исторические, экономические и судебные.

Описание готовилось автором к печати, но опубликованы были только краткие сведения об истории монастыря и его архиве с приложением пяти документов в качестве примера. Это Сдаточный инвентарь Лещинского монастыря дворянину Александру Плетенецкому после смерти еп. Пинского Леонтия Пельчицкого 1595 г., Жалоба архим. Лещинского монастыря Елисея Плетенецкого на «наезд» на монастырское село Овсемерово земского писаря Ивана Велятицкого в 1611 г., Грамота Сигизмунда III о передаче монастыря воеводине Минской Василисе Сапежанке 1615 г., Инвентарь 1620 г. и обширная выписка из городских книг с перечислением королевских назначений (привилеев) на Лещинскую архимандрию в 1633-1669 гг.

Архив Пинского Богоявленского монастыря. Монастырь был основан в 1614 г. на участке, принадлежавшем Раине Марковне Гарабурде, для православных монахов. В том же году был разорен местным униатским епископом Паисием Сахновским, по поводу чего в 1614—1618 г. велась судебная тяжба, закончившаяся в пользу унии. В 1633 г. по разрешению короля Владислава IV пинское православное братство приобрело право на восстановление Богоявленского монастыря на новом месте. При нем была учреждена также школа. В ходе штурма г. Пинска шляхетским войском Ельского и Мирского в 1648 г. Богоявленский монастырь сгорел, равно как и другие храмы со множеством домов. Однако он возродился в следующем году. В 1722 г. в ходе насильственной акции князя Вишневецкого монастырь был обращен в унию, а в 1723 г. возвратился в Православие благода-

ря вмешательству русского комиссара Рудаковского. В 1799 г. монастырь был совершенно уничтожен огнем и поэтому упразднен, но в следующем году был возрожден с переводом монахов Минского Петропавловского монастыря в здания бывшей иезуитской коллегии в Пинске. По ссылкам и упоминаниям А.И. Миловидова, документы, касающиеся истории Богоявленского монастыря находились в архиве Св. Синода в Петербурге, Виленском Центральном архиве, в документах Киевской духовной консистории, в архиве Минской духовной консистории, а также в самом монастыре [8, с. 196, 202—203, 205, 209].

Архивные документы содержали «писцовые пинские книги, древние планы, церковные инвентари» с упоминаниями, а иногда и с описаниями 14 (в XV в.), а затем 18 (в нач.XVII в.) церквей и 3 монастырей. По содержанию среди архивных документов можно выделить королевские назначения настоятелей монастыря, завещания пинских православных мещан, монастырские ведомости и инвентари, многочисленные жалобы на притеснения от униатов в сер. XVIII в. [7, с. 26, 53—54, 56, 58, 63].

В качестве unicum А.И. Миловидов отметил Протест пинского духовенства против унии 06.07.1596 г. с подписями и 18 печатями (подобных протестов со стороны низшего духовенства известно очень мало) [7, с. 39—40]. Важны также документы об учреждении в Пинске православного братства от Константинопольского патриарха и короля Владислава IV в 1633 г. [6, с. 48, примеч. 1]. Из жалобы иезуитов и объяснений игумена братского монастыря становится известно, что в школе при Богоявленском монастыре «мальцы учились польскому, латинскому и русскому письму» [7, с. 49].

Еще одно очень важное замечание исследователя касается документов духовного правления, которое было учреждено Пинской конгрегацией в стенах Богоявленского монастыря в 1791 г. Это правление («наивысшая консистория») должно было заведовать всеми православными церквями и монастырями Речи Посполитой. К сожалению, не известно, насколько полон был ее архив, но автор отметил, что он оставался в монастыре [8, с.210, примеч. 3].

Из архива Пинского Богоявленского монастыря А.И. Миловидов опубликовал два интересных документа. Первый — Патриаршая грамота на учреждение Минского Петропавловского братства в 1620 г. (подлинник с печатью) [5, с, 11—15]. Второй — «Синодик благочестивых князей города Слуцка», начинающийся с Ольгерда во св. крещении нареченного Дмитрием [5, с. 15—17]. Эти материалы попали в архив Богоявленского монастыря, очевидно, в результате переселения насельников Минского Петропавловского монастыря в 1800 г.

Архив Пинского Варваринского монастыря. А.И. Миловидов со ссылкой на исследование архим. Николая (Трусковского) говорит о нахождении документов этого монастыря в архиве Минской духовной консистории [7, с. 50, примеч. 3].

К группе письменных источников по истории пинских церковных древностей кроме актовых материалов в публикациях А.И. Миловидова относятся также данные о богослужебных книгах. Самые ранние из них — рукописные — происходят из Лещинского монастыря. Это отрывок из Евангелия XIV в. (по замечанию исследователя, хранился в Виленской Публичной библиотеке), Апостол XVI в. (хранился в Богоявленском монастыре) [9, с.490], Кормчая XVII в. (хранилась в Виленской Публичной библиотеке). В последней книге была запись автора-переписчика базилианина Никодима о том, что он предпринял свой труд для «Лавры Жировицкой» в 1634 г. [7, с. 28, примеч. 2]. К XVII в. А.И. Миловидов отнес еще книги, написанные полууставом: три Минеи, сборник поучений св. Иоанна Лест-

вичника и других отцов Церкви, рукописный Требник, нотный Ирмологий и униатский Служебник [9, с. 495]. В них exlibris написаны на «русском» языке, только одна запись — на польском (к. XVII в.).

Вещественные источники по церковной истории Пинска, отмеченные А.И. Миловидовым, это, прежде всего, чтимые иконы и предметы церковной утвари. В Лещинском монастыре почиталась древняя икона Успения Бородицы. В селе Купятичи возле Пинска почиталась икона Богородицы XII в., выполненная в виде креста-энколпиона [9, с. 484]. Исследователь отметил три иконы XVII в. (две из них в Богоявленском монастыре) изображающие Богородицу, Крещение Христа и Св. Троицу (т.н. «Троица Новозаветная»: Бог Отец в виде старца, Христос — младенца, Св. Дух — голубя). В них отчетливо видно влияние западной живописи (сюжетное подражание, художественное оформление, авторские фантазии). От того же времени, по свидетельству исследователя, сохранились три потира: два с надписями жертвователей, не совсем традиционного вида (в форме перевернутого усеченного конуса без боковых изображений), и один униатский — шарообразный с крышечкой, увенчанной крестом [9, с. 494—495]. Иконы XVIII в., которые А.И. Миловидов встречал в пинских храмах, еще более имели католические черты: ангелы в виде купидонов, апостолы в виде католических ксендзов с побритым теменем, Бог Отец в папской тиаре и сутане, Христос в кардинальской шапке, изображения Сердца Иисусова и др. [9, с. 497]. Встречаются у автора также описания фресок бывшего иезуитского костела, а во время А. И. Миловидова соборного храма Богоявленского монастыря [9, с. 493].

В Пинске исследователю довелось стать случайным археологом. По решению городской думы в 1893 г. стали расчищать место на замковой горе под мясные ряды, при этом открылась часть фундамента древнего храма, который, согласно архивным записям, мог быть церковью св. Димитрия. А.И. Миловидов сумел только прикинуть размеры главной абсиды, заметить ориентацию на восток и датировать кирпич и кладку XVI веком. При этих «раскопках» была найдена оловянная лжица, переданная ученым в Виленский музей, а также, предположительно, часть древней коцеи (ручной кадильницы), которая перешла в собственность одного ксендза [9, с. 487—488].

А.И. Миловидов обнаружил в Пинске и его окрестностях несколько надгробных плит с эпитафиями. Особенно интересна находка в поле недалеко от города надгробия еп. Кирилла Терлецкого, который был, как известно, похоронен в Луцке [9, с. 490, 496]. Здесь, вероятно, было его родовое имение, и по смерти известного униатского деятеля тут изготовили ему надгробную плиту, однако по каким-то причинам не доставили по адресу.

Исследователь обнаружил недалеко от Пинска два древних креста высотой примерно 1,5 м. и шириной ок. 70 см. Местное предание говорило, что они приплыли по Припяти из Киева и были установлены на месте крещения жителей, в документах они упоминаются с датировкой XVII в. [9, с. 490] Интересно, что в Турове также известны два креста, которые находятся сейчас в деревянном храме в честь Всех святых. В Турове также зафиксировано предание о крестах, приплывших из Киева [2, с. 379]. По свидетельству А.И. Миловидова один из них находился в часовне в с. Погост, а другой в часовне в с. Веревеница [7, с. 8, примеч. 1].

Источник, имеющий этнографическое значение, был обнаружен исследователем в архиве Виленского генерал-губернаторства. Он получил название «Легенда пинчуков о начале веры католической в Пинском крае». В Пинске А.И.

Миловидов читал ее на польском языке в ветхой рукописи, а издал по русскому переводу из названного виленского архива [4, с. 1-2]. Это была часть дела о т.н. «упорствующих» м. Логишин близ Пинска. Издатель сообщил краткие сведения о православии жителей Логишина до сер. XVII в. и об обращении их в унию. После возвращение в Православие части жителей местечка в 1794 г., католические ксендзы в течение ряда лет сумели перевести оставшуюся часть униатов в латинский обряд. В результате общего воссоединения униатов и упразднения унии в Белоруссии и Литве в 1839 г. было предпринято разбирательство об имевших место переводах униатов в латинство. Всех их должно было обратить в Православие. Однако логишинцы не пожелали этого делать, и это послужило предметом долгого административного разбирательства. К одному из прошений оставить их в вере католической логишинцы приложили названную легенду. Католичество объявлялось здесь исконной верой пинчуков, которую принесли в Полесье, изгнанные из Испании евреи-христиане. В этом сочинении исторические лица и названия перемешаны таким образом, что, по словам, А.И. Миловидова, «разобрать приведенную легенду — это значит взять на себя нелегкий труд распутать клубок гнилых ниток… и все-таки не добраться до середины — узнать вероятную историческую правду» [4, с. 8]. Сам историк считал легенду произведением какого-нибудь ксендза, однако документ примечателен как «верование народа, за которое его вожакам пришлось испытать тюрьму и поселение», как «исповедь» целой области. В тексте приводится текст народной песни перед чтимым в костеле изображением Богородицы [4, с. 7].

Конечно, изучая летописи, сборники актов, архивные материалы, наблюдая иконы и фрески, читая эпитафии на памятниках церковной истории г. Пинска, А.И. Миловидов пришел к определенным выводам об истории края. Облик Пинска с течением времени менялся, и его вид в к. XIX в. был мало похож на то, что описывали документы до XVII в. Основанный выходцами из Турова в древнерусский период, он развился к удельной самостоятельности в ранний период истории ВКЛ и до нач. XVI в. сохранял свойственные русскому городу черты: замок, торговую площадь, полтора десятка православных храмов. Здесь была резиденция Пинско-Туровских епископов. Со времени правления в Пинске королевы Боны (с 1521 г.) в городской уклад было привнесено неведомое до этого разделение между католическими правителями и православными обывателями. Стали нарушаться патриархальные устои и нравы, занесенное из Польши культурное веяние стало находить себе местных подражателей. XVI—XVII вв. стали временем культурной и религиозной борьбы, в ходе которой жизнь города претерпела коренные изменения. Он приобрел типичные католические черты. На плане 1776 г. всего одна православная церковь и один монастырь, зато 6 костелов, 5 католических монастырей, 5 униатских церквей с 3 монастырями, 3 синагоги [9, с. 496].

Изыскания А.И. Миловидова в Пинске, можно сказать, завершают начальный этап изучения древностей города. Его публикации дают фрагментарные сведения, однако в них виден научный кругозор исследователя, умение делать обобщения. Исторические памятники не только описываются, но и систематизируются, критически изучаются и на основании исследования делаются выводы. Широкая программа действий, намеченная автором в статьях по истории Пинска (архивные и археологические поиски, каталогизация и т.д.), к сожалению, не была реализована по причине назначения А.И. Миловидова на должность сотрудника Виленской публичной библиотеки. Следующим значительным шагом в изучении

Пинщины стали работы А.С. Грушевского «Пинское Полесье: Исторические очерки» Ч. 1-2 (Киев, 1901—1903), в которых гораздо полнее собраны сведения по истории Пинска. Археологические исследования советского времени предоставили много новых вещественных источников по церковно-бытовой истории города.

В заключение можно сказать, что публикации А.И. Миловидова нуждаются во внимательном изучении, ценные сведения, в них содержащиеся, могут послужить отправной точкой для поиска исторических источников и таким образом принести пользу для церковного краеведения.

Литература.

1. *Грудницкий, В. прот. «Предисловие к летописи Пинского Федоровского собора, заключающее в себе сказание о гражданской и церковной судьбе г. Пинска» / прот. В. Грудницкий // Минские епархиальные ведомости, 1874. №. 5. С. 145—157; № 6. С. 180—184.*
2. *Живописная Россия. Литовское и Белорусское Полесье. Ред. П.П. Семенов. Мн. : Беларускаяэнцыклапедыя. Репр. – 550 с.*
3. *Миловидов, А.И. Архив упраздненного Пинского Лещинского монастыря. / А.И. Миловидов. – М. : Университетская тип. 1900. – 33 с.*
4. *Миловидов, А.И. Историческая легенда пинчуков о начале веры католической вПинском крае. / А.И. Миловидов. СПб.: Тип. Мин. Путей сообщения, 1909. – 15 с.*
5. *Миловидов А.И. К истории западно-русских церковных братств. / А.И. Миловидов // Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1896. – Кн. 1. – С. 11—15.*
6. *Миловидов, А.И. О положении Православия и русской народности вПинском удельном княжестве и городе Пинске до 1793 года / А.И. Миловидов. // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1894. – Кн. 4. — С. 351—382.*
7. *Миловидов, А. О положении Православия и русской народности вПинском удельном княжестве и городе Пинске до 1793 г. / А. Миловидов. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. – 73 с.*
8. *Миловидов, А.И. Пинский Богоявленский, бывший братский монастырь. (Из истории Православия на Полесье). / А.И. Миловидов // Виленский календарь на 1897 год. Вильна: Тип. Св.–Дух. Братства. 1896. — С. 185—211.*
9. *Миловидов, А.И. Церковно-археологические памятники города Пинска (Реферат, прочитанный на Рижском Археологическом съезде 14 авг. 1896 г.) / А.И. Миловидов // Минские епархиальные ведомости,1898. – № 17. – С. 483—498.*
10. *Николай (Трусковский), архим. Историко-статистическое описание Минской епархии. / Н. Трусковский. – СПб., 1864. – 315 с.*

А.С. КАЛИНИНА

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ГУО «ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ ИМЕНИ СВЯТЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА» БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

РОЛЬ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ СОВЕТОВ, АКТИВНОСТЬ ПРИХОЖАН В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ В БССР (1929—1939)

Помимо восстановления института патриаршества, Поместный Собор 1917–1918 гг. трудился над разрешением ряда других немаловажных вопросов, среди которых следует отметить проблему активизации церковной деятельности мирян и возрождения приходов. 20 апреля 1918 г. увидело свет официальное «Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о православ-

ном приходе», или «Приходской устав», который «утвердил единство Церкви под началом иерархии и в то же время закрепил автономность и самостоятельность прихода» [1, с. 167]. В историографии утвердилось мнение о том, что в целом соборные решения, в том числе по вопросу прихода, не были реализованы на практике в новых советских условиях [2, с. 166; 3, с. 198]. Однако изучение приходской жизни 1930-х гг. свидетельствует об обратном: ряд положений «Приходского устава», касающихся возрастания роли мирян в жизни церкви, в том или ином виде воплощался в жизнь, чему поспособствовало лишение церкви статуса юридического лица и закрепление прав и обязанностей по использованию церковного здания и богослужебных принадлежностей за общиной верующих, так называемой «двадцаткой», в законодательстве.

Прежде чем приступать к анализу жизни и деятельности православного прихода 1930-х гг., следует определить основные субъекты церковно-приходской жизни и их функции, основываясь на положениях «Приходского устава» 1918 г. Прежде всего, сам приход в «Уставе» определяется как «общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля» [4, с. 13]. Согласно «Уставу», в состав приходского причта входили, как правило, два священнослужителя (священник и диакон) и один церковнослужитель (псаломщик). Решение важнейшего организационного вопроса – об избрании и назначении причта – принадлежало епархиальному архиерею, который при этом «принимал во внимание» кандидатов от прихода [4, с. 15]. Под прихожанами «Устав» признавал «всех лиц православного исповедания, живущих в пределах прихода и сохраняющих живую связь со своим приходским храмом» [217, с. 16]. На прихожанах лежала обязанность заботиться о материальном состоянии причта и обеспечении его жилыми помещениями. Управление приходскими делами осуществлялось под руководством епархиального архиерея настоятелем прихода совместно с другими членами причта и церковным старостой, и при участии прихожан [4, с. 17].

Важнейшую роль играл институт церковного старосты. Последний избирался Приходским Собранием на три года, утверждался в должности Благочинническим Советом или епархиальными властями и являлся «исполнителем распоряжений Приходского Собрания и Совета в отношении заведывания храмовым хозяйством», приходом и расходом храмовых сумм [4, сс. 17–18].

Участие прихожан в управлении приходом осуществлялось через деятельность Приходского Собрания, которое созывалось не реже одного раза в полугодие и включало, с правом решающего голоса, членов причта и всех прихожан данного прихода, достигших 25 лет [4, с. 19]. Постоянно действующим органом Приходского Собрания являлся Приходской Совет, заседавший ежемесячно и включавший членов причта, церковного старосту и выборных мирян обоего пола в количестве не менее трех человек [4, с. 25–26, 28]. Анализ других положений «Устава» свидетельствует о попытке актуализации православного принципа соборности в организации работы прихода и усиления роли мирян в ней, в расширении полномочий управляющих органов прихода, однако с главенствующей ролью духовенства. В частности, председателем Церковного Собрания и Совета мог быть только священник, мнение которого при равном количестве голосов становилось решающим [4, с. 23, 28]; епархиальный архиерей мог производить ревизию При-

ходского Совета [4, с. 28] и т.д.

Еще дальше в вопросах самоорганизации и автономности прихода пошли обновленцы: в программу церковных реформ в 1922 г. была включена и приходская реформа, основным отличием которой от «Устава» 1918 г. в вопросах организации церковно-приходской жизни стало введение «первохристианского обычая выбора духовных руководителей общиной совместно с представителями окружного духовенства», а также восстановление института диаконис, входящих в состав клира [5, сс. 27–28]. Вопрос об избрании настоятеля общим собранием прихода был решен утвердительно на Втором обновленческом соборе в г. Могилеве в мае 1926 г. [5, с. 36].

Переходя к анализу ситуации в исследуемый период, следует отметить, что указанные в «Уставе» органы управления приходом – церковно-приходской совет (далее ЦПС) и общее собрание верующих – действовали и в первой половине 1930-х годов, однако состав, функции, да и само отношение верующих к созиданию приходской жизни в условиях насильственной секуляризации претерпели значительные изменения.

Прежде всего в приходе оформлялось и выделялось ядро наиболее активных прихожан, которые зачастую одни вели всю работу по организации и функционированию прихода. Как правило, одни и те же прихожане являлись членами «двадцатки», входили в состав ЦПС, занимали или совмещали должности церковного старосты, церковного сторожа, регента, продавца свечей. Обязанности псаломщика чаще всего исполнялись «любителями из местных же жителей» [6, л. 2 об.].

Вероятно, самое главное отличие реально действующих ЦПС 1930-х гг. от «идеального» Приходского Совета 1918 г. заключалось в том, что чаще всего должность председателя ЦПС (а равно и приходского собрания) занимал не священник, а мирянин (особенно на селе). Основной причиной этому послужили общий недостаток священнослужителей, частая смена настоятелей и краткое их пребывание на приходе. Помимо председателя, в работе ЦПС участвовали секретарь, церковный староста, псаломщик, диакон (очень редко, как правило, в соборных городских храмах) и наиболее активные прихожане, часто уполномоченные представители от различных деревень, входящих в состав данного прихода. Помимо организации и деятельности ЦПС, на приходе осуществлялась и практика созыва приходского собрания, или общего собрания верующих, в котором могли участвовать все верующие данного прихода. Однако проведение собрания в условиях действующего советского законодательства стало невозможным без предварительного разрешения государственных органов власти, что было сопряжено с длительной бюрократической волокитой, поэтому общие собрания проводились редко и нерегулярно.

Главной заботой ЦПС были поиски священнослужителя, который согласился бы стать настоятелем храма на условиях, предлагаемых данной общиной верующих. Как правило, члены ЦПС посылали прошение о священнике ближайшему архиерею либо отправлялись к нему лично. Например, о том, что к нему «потянулись из деревень: «дай священника». Идут из больших приходов, идут из маленьких» [7, л. 51], писал в 1930 г. обновленческому митрополиту Даниилу Громовенко Оршанский обновленческий архиепископ Феодор Турбин. Также верующие пытались переманить священника из другого прихода, предлагая ему более выгодные условия для существования [8, л. 73]. В процедуре определения священника на приход участвовали и сами прихожане, и архиерей, и местные органы

власти. Если говорить о степени участия верующих в решении этого жизненно важного для прихода вопроса, то формально ее можно определить по формуле, высказанной митрополитом Даниилом в письме протоиерею Михаилу Бобрикову от 17 сентября 1931 г.: «Община Собора может Вас избрать на указанную должность, но не назначить, как было допущено, и акт об избрании предоставить на утверждение Епархиального Управления» [9, л. 152]. Очевидно, что такое распределение полномочий было ближе к соборным определениям 1918 г. о возможном назначении архиереем настоятеля из числа кандидатов, предложенных Приходским Собранием, чем к обновленческим программам с их «первохристианским принципом» выборности духовенства. Однако на деле приходы оказывались гораздо более самостоятельными в выборе пастыря. Нередко, если священник, даже назначенный епархиальным начальством, приходился «не по душе» своей пастве, она могла изгнать его и потребовать себе другого кандидата [10, л. 4] либо заранее отказываться от назначаемого священника, если на примете был более достойный, с точки зрения верующих, кандидат [11, лл. 19–20]. Причем в некоторых случаях члены ЦПС (председатель, церковный староста, псаломщик) становились чуть ли не единовластными управителями прихода, волею которых настоятели смещались со своей должности, и никакое епархиальное начальство не могло этому помешать. Здесь показательны истории с церковным старостой Речицкой Николаевской церкви П. И. Бессмертным, который настроил прихожан против новоприбывшего протоиерея Николая Грозы и выжил его из прихода [9, лл. 100–122], и секретарем приходского совета Ильинской церкви г. Орша Лосевой, которая не пустила в храм действующего настоятеля и способствовала регистрации к общине священника другой церковной ориентации [12, л. 19]. Наблюдается интересная тенденция проникновения в сознание верующих большевистских революционных идей о «народной власти», носителями которой являются не только Советы рабочих и крестьян, но и утвержденные советским законодательством «двадцатки», то есть происходит определенная трансформация православного принципа соборности под давлением советской действительности (как заявил председатель ЦПС Верховецкой церкви Е. Исанев своему настоятелю протоиерею Георгию Козловскому: «Чтобы приход управлялся им и народною волею, а не Епархиальным начальством и прочими» [8, л. 79]).

Другой важной обязанностью ЦПС было решение вопросов финансового характера: материальное обеспечение храма (выплата налогов и ремонт) и духовенства (в первую очередь, обеспечение священника и его семьи жильем на приходе, впоследствии – посильная помощь в выплате налогов), своевременная выплата епархиальных взносов и сборов «на содержание Священного Синода, на академию, на Гроб Господень» [13, л. 99 об.] (это касалось приходов обновленческой ориентации), учет и распределение доходов так называемого «церковного (свечного) ящика» – общеприходской казны, которая пополнялась за счет продажи в храме свечей, крестиков, поминальных молитв, венчиков, молитвословов, акафистов, за счет тарелочных сборов во время богослужения и добровольные пожертвования прихожан. Зачастую один-два самых активных и сознательных членов ЦПС брали на себя всю заботу по сбору денег на благоустройство храма, несмотря на запреты власти на «хождение по домам», и преуспевали в этом. Так, обновленческий благочинный четвертого округа Костюковичского района священник Григорий Ландышев в рапорте от 29 декабря 1930 г. о «преподании благословений» прихожанам отмечает работу старосты Костюковичской Крестовоздвиженской церкви В.Е. Васьковского, который для ремонта церкви и выпла-

ты налогов собрал сумму по домам 1300 р. [14, л. 3]. Эти же церковные активисты первыми становились на защиту храма от незаконного посягательства властей: например, в августе 1929 г. в ответ на требование уполномоченных ГПУ отдать церковные ключи для изъятия храма староста Басловской церкви (Минский округ) «им ключей не дал и сказал: «Я избран всем Басловским приходом и приходом мне вручены ключи, следовательно, без собрания всех прихожан ключей я вам не могу и не дам, да притом ночью, будет день на это» [15, л. 41].

Что касается общего собрания верующих, то на нем, помимо избрания и утверждения кандидатуры настоятеля, избирали также членов ЦПС, церковных старост, сторожей, регентов с определением им жалованья, решали вопрос с ремонтом храма и т.д. [16, л. 43–45]. Однако постепенно в связи с частыми запретами властей на созыв собраний основная масса верующих отчуждалась от приходских дел, и вся власть сосредотачивалась в руках ЦПС. Кроме того, с постепенной ликвидацией храмов по БССР распадались приходские общины, и крестьянина, у которого на селе закрыли церковь, по сути, волновал вопрос, где поблизости найти священника для исполнения требы, а вовсе не организация церковно-приходской жизни. Например, крестьяне из окрестных деревень г. Лепеля в 1932 г. заявляли членам соборного ЦПС, которые пытались бороться с неугодным им настоятелем священником Григорием Шпаком: «Вы горожане поступайте как Вы знаете, но только чтоб Собор не был без Священника. Конечно, Крестьяне это люди такия что Священника Шпака низнают и для них безразлично какой бы то небыло священник» [17, лл. 72–72 об.].

Следует отметить, что репрессии по отношению к наиболее активным прихожанам – членам ЦПС, регулярность которых прослеживается в архивных документах на протяжении 1929–1934 гг., не способствовали нормальному функционированию прихода. Круг мер репрессивного воздействия на «церковников» был весьма широк, начиная от требований заплатить церковный налог («за участие в церковной службе» наравне со священником [18, л. 21 об.]), исключения целых семей из колхоза за председательство одного в ЦПС [19, л. 41 об.] и заканчивая арестами, высылкой за «агитацию против Советской власти» [20, л. 71] либо расстрелами по тем же обвинениям [21, сс. 127, 128, 135, 156, 165]. Поэтому во многих приходах в определенный момент происходил распад ЦПС, заведовать церковными делами мог один староста, да и то «с опаской» [6, л. 17 об.]. При полном же отсутствии ЦПС с формальным существованием ядра общины только на бумаге в виде «двадцатки» в будущем церковь подлежала закрытию за неуплату налоговых платежей и неиспользование по назначению.

Таким образом, на протяжении 1929–1934 гг. под влиянием государственной политики в области религии происходит определенная трансформация различных сторон церковной жизни православного населения БССР. Прежде всего следует отметить реализацию некоторых постановлений «Приходского устава» 1918 г., касающихся роли мирян в жизни церкви. В частности, выбор властью в качестве субъекта государственных отношений «двадцатки» дает неожиданный эффект: наблюдается демократизация управления церковными приходами, где главную роль играют члены ЦПС, при этом их приоритеты в выборе настоятеля превосходят мнения и пожелания епархиальных властей. Это явление имело и негативные стороны: концентрация власти в руках ЦПС предполагала и контроль над церковными денежными средствами, что служило причиной конфликта с настоятелем и оканчивалось изгнанием последнего с прихода. К тому же, буквальное восприятие некоторыми церковными активистами большевистских идей

о «народной власти» приводило к полному самоуправству последних и анархии на приходе. Одновременно, с ликвидацией храмов происходил распад общин и отчуждение основной массы верующих от участия в приходской жизни.

Литература.

1. *Шкаровский, М.В. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. в советскую эпоху / М.В. Шкаровский // Церковь и время. – 2003. – №4 (25). – С. 164–189.*
2. *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. – 400 с.*
3. *Штриккер, Г. Русская Православня Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. – Москва : Пропилеи, 1995. – 400 с.*
4. *Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. : Вып. 1 – 4. – Москва : Новоспас. монастырь, 1994. – [186] с.*
5. *Шиленок, Д. Из истории православной церкви в Белоруссии (1922–1939) («Обновленческий» раскол в Белоруссии) / священник Дмитрий Шиленок. – Москва : Крутицкое патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2006. – 217 с.*
6. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.404.*
7. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.452.*
8. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.459.*
9. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.486.*
10. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.571.*
11. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.545.*
12. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.558.*
13. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.487.*
14. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.497.*
15. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.423.*
16. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.541.*
17. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.506.*
18. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.497.*
19. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.565.*
20. *НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.494.*
21. *Кривонос, Ф. У Бога мертвых нет. Неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы) / Священник Федор Кривонос. – Минск : МФЦП, 2007. – 240 с.*

А. С. ДЕМИДОВ

магистрант ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

АРХИПАСТЫРСКИЕ ВИЗИТЫ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II В БЕЛАРУСЬ В 90–е гг. XX в.

В 1991 году (15-19 июня), спустя год после образования Белорусского Экзархата, Беларусь посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Это был первый визит Предстоятеля Русской Православной Церкви на землю Беларуси за её тысячелетнюю историю.

Вечером 15 июня Патриарх совершил всенощное бдение в кафедральном соборе Минска. По завершении богослужения состоялось наречение архимандрита Константина (Горянова) во епископа Новогрудского, викария Минской епархии.

16 июня, в день празднования Собора Белорусских святых, Патриарх посетил Жировичскую обитель, в Успенском храме которой совершил Божественную литургию. За литургией архимандрит Константин (Горянов) был рукоположен во епископа Новогрудского, викария Минской епархии. За ту роль, которую сыграла в жизни Православной Церкви, обитель была награждена орденом преподобного Сергия Радонежского в лице священноархимандрита монастыря митрополита Филарета.

Далее Патриарх посетил Свято-Троицкий храм города Слоним. Вечером Его Святейшество благословил в Минске место строительства Радосте-Скорбященского собора в память обо всех, кто пострадал от Чернобыльской катастрофы.

17 июня Патриарх Алексий посетил отделение детской гематологии 1-й городской клинической больницы Минска, которое опекает сестричество праведной Софии Слуцкой. Вечером Его Святейшество освятил в Минске место строительства храма-памятника в честь Всех Святых в память всех невинно убиенных в отечестве. Затем в урочище Куропаты Патриарх совершил панихиду по всем безвинно убиенным и пострадавшим за веру и правду в Отечестве нашем.

Утром 18 июня Святейший Патриарх Алексий прибыл в город Могилёв. В кафедральном соборе во имя трёх святителей Могилёва был совершён молебен. Затем Патриарх побывал в Свято-Никольском женском монастыре и Борисо-Глебском храме. Потом Патриарх посетил Центр медико-социальной помощи общества Красного Креста.

Во второй половине дня Патриарх Алексий направился в город Гомель. По пути следования Патриарх посетил Свято-Никольский храм Старого Кревска и Покровский храм деревни Еремино. В храмах были совершены краткие молебны, после которых Его Святейшество общался с прихожанами.

Утром 19 июня Святейший Патриарх Алексий совершил Божественную литургию в кафедральном Свято-Петро-Павловском соборе Гомеля. Затем Патриарх возложил венок на братскую могилу воинов и провозгласил им "Вечную память". Далее Патриарх посетил детскую областную клиническую больницу Гомеля.

С того времени архипастырские поездки Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Белорусский Экзархат стали традиционными.

Второй по счету визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Беларусь состоялся в 1995 году (22-26 июля) и был посвящен 50-летию всеобщей победы братских народов в Великой Отечественной войне с фашизмом.

Во время визита Святейший Патриарх освятил Свято-Евфросиниевскую церковь прихода в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», и совершил в нём первую Божественную литургию. Затем Патриарх посетил Минские духовные учреждения образования: училище, школы звонарей и катехизаторов.

Третий по счету визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Беларусь состоялся в 1998 году (24-27 сентября).

Главным событием третьего архипастырского визита стали торжества в Спасо-Евфросиниевском женском монастыре Полоцка по случаю праздника Воздвижения Креста Господня.

Святейший Патриарх Алексий начал свою поездку по Минской епархии с посещения новой деревянной церкви в честь Воздвижения Креста Господня в селе

Королев Стан, что стоит на въезде в белорусскую столицу со стороны Москвы.

Во второй половине дня 24 сентября состоялась встреча Святейшего Патриарха Алексия и Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко с членами Синода Белорусского Экзархата. В ходе встречи Президент А. Г. Лукашенко наградил Патриарха Алексия высшей наградой страны — орденом Франциска Скорины — за особые заслуги в развитии и укреплении дружбы между двумя народами.

Святейший Патриарх посетил город Витебск, где совершил закладку капсулы в основание Успенского собора и освятил первый камень для его восстановления.

Четвертый по счету визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Беларусь состоялся в 2001 году (23-27 июня) и был посвящен 60-летию начала Великой Отечественной войны и 15-летию аварии на Чернобыльской АЭС.

Утром в субботу 23 июня Святейший Патриарх Алексий прибыл в аэропорт города Бреста. В кафедральном соборе во имя преподобного Симеона Столпника Бреста Патриарх Алексий освятил ставротеку – ковчег для хранения великой святыни БПЦ, воздвизального Креста преподобной Евфросинии, игумении Полоцкой. Вечером того же дня Патриарх совершил всенощное бдение в братском Свято-Никольском храме, построенном на пожертвования Братств во имя святителя Николая и преподобномученика Афанасия Брестского.

В воскресенье 24 июня Святейший Патриарх Алексий совершил великое освящение Воскресенского храма, построенного в память о Великой победе в Отечественной войне 1941–1945 годов, а затем – Божественную литургию в нём. По завершении богослужения для встречи Святейшего Патриарха в храм прибыл Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко. После обмена приветствиями Патриарх и Президент приняли участие в открытии памятника «Стражам границы» и встрече с воинами-пограничниками.

Далее Патриарх и Президент прибыли в мемориальный комплекс «Брестская крепость-герой», где возложили венки к монументу погибшим защитникам крепости. После возглашения «Вечной памяти» воинам-героям и обмена речами перед участниками торжеств по случаю 60-летия начала Великой Отечественной войны, Предстоятель Русской Православной Церкви и Президент Республики Беларусь приняли парад представителей войск Вооруженных сил Беларуси. Торжества в Брестской крепости завершились посещением гарнизонного храма во имя святителя Николая на территории мемориального комплекса. Патриарх Алексий совершил краткий молебен и завершил великое освящение храма. Во второй половине дня состоялась встреча Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко, Патриарха Московского и всея Руси Алексия и митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, с членами Синода Белорусской Православной Церкви. Программа пребывания в Бресте завершилась торжественным приемом в честь Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от имени Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко.

Вечером 24 июня Святейший Патриарх Алексий прибыл в город Пинск, посетив по пути Покровский храм города Иванова. В кафедральном соборе в честь Воскресения Словущего Пинска был совершён краткий молебен.

Утром 25 июня Святейший Патриарх Алексий совершил великое освящение собора во имя мученика Феодора Тирона, а затем – Божественную литургию в нём. Во второй половине дня Патриарх Алексий посетил дом милосердия при Свято-Варваринском женском монастыре Пинска и встретился с его обитателями

– одинокими инвалидами, попавшими в экстремальные условия и нуждающимися в постоянном уходе и лечении. За труды в деле милосердия Патриарх наградил директора Дома О. М. Жукову медалью преподобного Сергия Радонежского (I степени).

Вечером 25 июня Святейший Патриарх Алексий прибыл город Туров. По пути следования Патриарх Алексий совершил ряд кратких остановок в различных населенных пунктах – в сёлах Маньковичи (храм во имя преподобного Серафима Саровского) и Белоуша (храм во имя Святой Троицы); в городских посёлках Давид-Городок (храм в честь Казанской иконы Божией Матери) и Ольшаны (храм во имя великомученицы Параскевы). Посещая приходы, Патриарх обращался с напутственным словом к верующему народу.

В Турове Патриарх Алексий принял участие в торжествах на Замчище у памятника святителю Кириллу Туровскому. Затем Патриарх посетил храм во имя Всех святых города Туров.

Утром 26 июня Святейший Патриарх Алексий прибыл в город Мозырь. Осмотрев храм в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных», который был создан трудами заключенных исправительно-трудовой колонии, Патриарх обратился к узникам со словами духовного назидания и утешения. Затем Патриарх Алексий освятил закладной камень на месте будущего строительства храма во имя преподобного Сергия Радонежского. Возложив венок к монументу защитникам Отечества на местном Кургане славы и провозгласив им «Вечную память», Патриарх посетил воздвигнутый поблизости на средства предпринимателя В. А. Чобаняна храм во имя великомученика Георгия Победоносца. Далее Патриарх возложил венок к памятнику жертвам Чернобыльской катастрофы и совершил краткий молебен в кафедральном Свято-Михайловском соборе Мозыря.

Во второй половине дня Патриарх Алексий направился в город Гомель. По пути следования Патриарх посетил два женских монастыря: в честь Рождества Пресвятой Богородицы в селе Юровичи и в честь Покрова Пресвятой Богородицы в посёлке Хойники.

27 июня Святейший Патриарх Алексий совершил краткий молебен в кафедральном Свято-Петро-Павловском соборе Гомеля. Затем делегация прибыла к памятнику «Дружба» на месте, где сходятся границы трех славянских государств: России, Беларуси и Украины, — и где состоялась организованная Общероссийским общественным движением «Россия Православная» акция духовного единения трех славянских народов. Для участия в ней прибыл также Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко. Он вручил Святейшему Патриарху Алексию для храма Христа Спасителя в Москве две воссозданные торжественные хоругви – дар белорусского народа. Торжества завершились оглашением совместного «Обращения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко к народам России, Беларуси и Украины».

Далее Святейший Патриарх и Президент Беларуси посетили храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы и Свято-Иоанно-Кормянский женский монастырь при нём в посёлке Корма, где почивают мощи праведного Иоанна Кормянского.

Пятый по счету визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Беларусь состоялся в 2002 году (18-20 мая).

Главным событием пятого архипастырского визита стала церемония открытия и освящение Дома милосердия в Минске, построенного трудами и попечени-

ем Белорусской Православной Церкви и Белорусского государства.

Вечером 18 мая Святейший Патриарх Алексий посетил ряд храмов и приходов Минска: храмы во имя святой Марии Магдалины и в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», Воскресенский и Покровский приходы. Затем Патриарх посетил реабилитационный центр для детей-инвалидов, страдающих от последствий заболевания церебральным параличом.

19 мая, в день памяти праведного Иова Многострадального, в храме Дома милосердия, который посвящен этому святому, состоялось Патриаршее богослужение. Торжественную церемонию открытия Дома милосердия возглавили Святейший Патриарх Алексий и Президент Белоруссии Александр Лукашенко, подписавшие акт о завершении строительства этого социально-благотворительного комплекса. После богослужения Патриарх вручил церковные награды благотворителям, участвовавшим в создании комплекса Дома милосердия, а также передал в дар медицинскому центру «Элеос» при Доме милосердия стоматологическое оборудование.

За вклад в укрепление единства славянских народов Святейший Патриарх наградил Президента Белоруссии орденом Преподобного Сергия Радонежского (I степени).

20 мая Патриарх Алексий посетил Жировицкий монастырь и Минскую Духовную семинарию. В семинарии Патриарху был вручен диплом почетного доктора богословия.

Во второй половине дня Патриарх Алексий направился в город Барановичи. В Барановичах Патриарх благословил начавшиеся строительные работы по сооружению Храма в честь Жен-Мироносиц. В основание храма была заложена капсула с грамотой. Ее подписали Патриарх Московский и Всея Руси Алексий Второй, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет, архиепископ Пинский и Лунинецкий Стефан, председатель Барановичского горисполкома Виктор Дичковский. В этот день у будущего храма была посажена дубовая аллея.

Таким образом, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II совершил пять архипастырских визитов в пределы Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви. Архипастырские визиты послужили становлению Белорусской Православной Церкви. Все визиты сопровождались встречами с представителями власти Белорусского государства, культурно-научной общественностью и верующим народом.

ПОСЛУШНИК АЛЕКСАНДР ГУЛЕВИЧ
СТУДЕНТ МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

МОНАШЕСКИЙ ОБЕТ НЕСТЯЖАНИЯ В ОРДЕНЕ БАЗИЛИАН В XVII—XVIII ВВ.

Первым из монашеских обетов, рассмотренных в сборнике Правил базилиан 1617 г. [4, с. 33-48], является обет нестяжания. Раздел содержащий соответствующие положения для монашествующих, озаглавлен «Paupertas», то есть бедность.[12] Характерно, что именно в этом аспекте они понимали этот обет, и в таком

12 *Paupertas vel potius egestas ac mendicitas (M. Tullius Cicero, 106-43 до н.э.) – бедность или, луч-*

же ключе изложены обязательные правила для всех членов ордена. Вместе с тем, в святоотеческом наследии, начиная с первых веков монашества, можно видеть несколько иные приоритеты в его понимании. Так, в своих правилах, святитель Василий Великий глубже раскрывает его значение. В корпусе аскетических творений Архиепископа Кесарии Каппадокийской прослеживается мысль о том, что нестяжание не следует трактовать лишь как нежелание получать какие-либо вещи в обладание или ограничение в их использовании и распоряжении. Кроме того, это ещё и нежелание славы и почестей, отречение от своих бывших в миру отличий, заслуг и званий.[13] То есть действие этой добродетели не следует ограничивать предметами материального мира.

Подтверждение этого выражено, в частности, в его Подвижнических уставах подвизающимся в общежитии и отшельничестве: «Посему всеми способами надобно избегать приобретения чего-либо в свою собственность сверх получаемого для всех вообще и не в этом только отношении соблюдать мысль неосквернённою, но очищать внутреннего человека и от всякой скверны, то есть, во-первых, нечистых и лукавых помыслов, которыми омрачается внутренняя обитель Духа, затем лести, лицемерия, зависти, сварливости, которые с корнем исторгают любовь и удаляют из души таких людей Бога» [16, с. 375-376]. Очевидно, что нестяжание в отношении к вещам начинается с осторожности к своему внутреннему миру, с помыслов о себе.

Согласны с этим и иные святые отцы. Святой преподобный авва Дорофей толкуя Евангельские слова ап. Петра: «вот, мы оставили всё и последовали за Тобою» (Мф. 19:27), говорит о том, что здесь понимаются не только поместья и малые имения, но и помыслы, и желания [13, с. 192].

Единство в этом демонстрирует и, например, святой преподобный Иоанн Лествичник, который в своём знаменитом труде пишет: «Нестяжание есть отложение земных попечений» [14]. То есть подлинное нестяжание состоит в удержании устремлений своей души не только от вещей как таковых. Главный акцент в разрешении этой проблемы обозначен в различении понятий «иметь» и «быть».

Выражая таким образом отношение к нестяжанию, святые отцы говорят о нём, помимо прочего, как о средстве борьбы со славолюбием [15; 17, с. 310], тогда как в Правилах 1617 г., регламентируется лишь строгое соблюдение обета бедности (нищеты) в отношении материальных вещей, никак не акцентируя внимание на необходимости внутреннего делания. О подлинном нестяжании ради исполнения евангельской заповеди о «нищете духа» (Мф. 5:3, Лк. 6:20) нормы базилианских правил умалчивают.[14]

Отдаление от православной святоотеческой традиции, игнорирование и самоограничение в богатом наследии преподобных отцов древнего иночества, привело впоследствии к необходимости введения нового – четвёртого обета, запретившего базилианам стремиться к почётным должностям в ордене. Одной из причин этого, очевидно, является отсутствие у них целостного святоотеческого понимания добродетели нестяжания.

ше сказать, нужда и нищета[7, с. 733].

13 *А значит, в том числе, и прежнего имени.*

14 *Интересно, что и в современной Католической Энциклопедии приводится такое же, более узкое понимание этого обета: «The object of the vow of poverty is anything visible, material, appreciable atamoney value. Reputation, personalservices, and the application of the mass, do not fall under this vow» – пер. с англ.: «Объектом обета бедности является всё видимое, материальное, то, что имеет стоимостное выражение. Репутация, личные заслуги и прилежание к мессе, не подпадают под этот обет» [3].*

Поскольку на взгляды о монашестве в среде базилиан оказывали влияние представители иных католических орденов, следует рассмотреть их отношение к этому вопросу.

Наибольший интерес из них представляют иезуиты и кармелиты. Известно, в частности, что на генеральной базилианской конгрегации 1686 г., униатский митрополит Киприан Жоховский предложил всем собравшимся просить папу о назначении к ним в качестве наставников представителей именно этих орденов [12, с. 456].

Прежде всего, внимание привлекают к себе члены «Общества Иисуса». Известно, что автор монашеских Правил 1617 г., Иосиф Вельямин Рутский получил образование в их коллегии [17, с. 434].

Последователи Игнатия Лойолы непосредственно оказывали влияние на положение дел в ордене базилиан.[15] На второй конгрегации в 1621 г. решено, что «для лучшего и эффективнейшего развития в делах наших избираем в товарищество и помощь орден святых отцов иезуитов» [5, с. 18]. Следует отметить одинаковые названия административных должностей в этих орденах. Кроме прочего, сформулированная на первой конгрегации в Новогрудке цель ордена базилиан: «rozmnożenie chwały Bożey» [5, с. 9] весьма сходна с иезуитской: «Ad majorem Dei gloriam».[16]

Каждый вступавший в орден иезуитов, руководствуясь уставом[17], принимал на себя обязательство всеми силами стремиться к обогащению общества, и жертвовать всё своё имущество в его пользу, лично живя в постоянной нужде [6, с. 65]. Однако, со временем, когда у иезуитов возросло попечение о расходах на образование и прочих издержек, а членство в их ордене стали искать не по убеждению, а по любым иным причинам, среди духовенства стали преобладать личные мотивы, что приближало их в этом отношении к равнодушию и безразличию мирян, чем к идеалу Церкви [6, с. 264].

В исторической литературе приводятся сведения о различных финансовых операциях проводимых представителями этого общества [10, с. 6-8], которые свидетельствуют об игнорировании добродетели нестяжания. Иезуиты активно занимались торговлей и предпринимательством, накопили значительные богатства, приобрели огромное влияние в тех странах, где действовали их миссии [21, с. 220]. В XVII–XVIII вв. «Общество Иисуса» ввиду этого стало самым влиятельным католическим монашеским орденом в Речи Посполитой [21, с. 240].

Другим обращающим на себя внимание в связи с помощью базилианам, является орден кармелитов. Первоначально он был известен своими строгими правилами в отношении бедности, и со времени Лионского собора 1247 г., входил в состав «нищенствующих орденов» Католической Церкви. Но по мере их роста и превращения в разветвленные и влиятельные организации, там пересматривалось и прежнее отношение к бедности [20, с. 329].

В «нищенствующих орденах» бедность монахов была особенно привлекательна для простых людей. В их глазах, ею, в том числе, достигалось свидетельство о том, что Римская Церковь живёт апостольской жизнью. Однако, вместе с рас-

15 На первую базилианскую конгрегацию по просьбе Рутского, были присланы двое иезуитов – докторов богословия; позже, некоторые базилианские конгрегации даже проходили под председательством иезуитов (например, в августе 1686 г. в Новогрудке: Thomas Uieyski societatis Jesu subdelegatus, praesidens; Joannes Berentsocietatis Jesu secretarius [5, с. 126].

16 «К вящей славе Божией» (лат.).

17 Конституция ордена иезуитов была одобрена папой Юлием III в 1550 г. буллой «Exposcit debitum».

пространением аскетического идеала, с признанием его совершеннейшим видом христианской жизни, увеличился и приток людей в монастыри, и «этот процесс, захватывал многих, иногда и людей не вполне пригодных к монашеской жизни, и не всякий, надевавший рясу, мог носить её и сберечь в монотонной монастырской обстановке охвативший его искренний, но часто недолгий и непрочный порыв» [8, с. 71].

Первоначальный устав этого ордена, определявший для его членов исключительно созерцательный образ жизни в полном затворе и непрерывных молитвах и труде, был впоследствии смягчен и разрешил некоторым конгрегациям (например, в Италии [11, с. 230-231, 235]) активную разностороннюю деятельность в миру, что неизбежно приводило к обмирщению монахов, а впоследствии и разрушало представление у мирян об иноческой бедности. Возрождение ордена началось лишь с конца XIX в. [2].

Будет справедливым отметить, что представители ордена кармелитов в действительности не оказали серьёзного влияния на становление монастырей базилиан. Униатский митрополит в 1617 г. был увлечен планами обучать с их помощью своих подопечных, но им не суждено было осуществиться.[18]

Из секретного прошения базилиан к папе 1624 г., на которое ссылается Н.И. Петров в своём исследовании [12, с. 451], известно, что Рутский испрашивал у папы четырёх членов ордена босоногих кармелитов для устройства униатского монашества по образцу католических монашеских орденов, чтобы те были учителями в духовной жизни для базилиан. Причём для этих кармелитов он полагал непременным условием растить волосы на голове и бороде, а также исполнять всё, что требуется по «греческому обряду». Это начинание постигла неудача, так как тогда в ордене не нашлось кармелитов польского происхождения кроме одного, а после смерти кармелита Петра, с которым обсуждал эти перспективы Рутский, эта миссия не состоялась.

Чтобы оценить отношение базилиан к обету бедности, необходимо понимать и общее состояние этого вопроса в православных обителях Московского государства в анализируемом периоде.

Большее распространение в XVI в. идей «иосифлян», чем нестяжателей, не могло не сказаться на общем состоянии православных обителей в XVII в. Как указывает доктор богословия Игорь Корнильевич Смолич в работе «Русское монашество: 988–1917», причина появления и роста монастырских землевладений заключалась не в том, что они были нужны для процветания монастырской жизни, но, главным образом, в убеждённости самих монахов в том, что монастырские владения не противоречат основам иноческого подвижничества [18, с. 127]. Анализируя ситуацию, сложившуюся в XVI–XVII вв., он отмечает, что именно «экономическое положение монастырей стало основой их внутренней жизни в XVI–XVII вв.» [18, с. 112].

Василий Осипович Ключевский так видел истоки этого процесса в русских обителях: «чем более чтили подвижника, тем больше текло из мира вкладов в его обитель, а по мере накопления земельных вкладов в нее всё больше теснилось людей, которые искали не пустынного труда и безмолвия, а монастырского покоя и довольства. Они и уронили в XVI в. строгую монастырскую дисциплину времён Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского» [9, с. 50].

18 *«Mieli sie nasi uczyć w Krakowie u oo. Bosych, lecz do tego nie przyszło. Biskupi rzymscy z Jezuitami pozwolili naszym uczyć sie w Kaliszu, Pułtowsku, Wilnie y Brądzbergu»[5, с. 9].*

Важным условием в анализируемом вопросе является то, что в отличие от принятой в католической Церкви орденской системы с едиными обязательными правилами для всех монастырей, на Руси бытовало обилие уставов с различными особенностями.

В этой связи, представление об этом аспекте монашеской жизни будет неполным, если не указать на примеры подвижников – канонизированных святых, например, Русской Православной Церкви. Среди известных нам и прославленных в чине преподобных, то есть избравших для себя монашеский образ жизни[19], принявших и исполнивших обет нестяжания в период от создания ордена базилиан и до времени Полоцкого собора (1617 – 1839 гг.), можно отметить 24 человек[20].

Примечательным в свете вышеизложенного является факт канонизации[21] Униатской Греко-Католической Церковью лишь одного члена ордена базилиан, жившего в то время – Иосафата Кунцевича, хотя это связано, скорее, с его «миссионерской ревностью», а не с аскетическими подвигами. То есть за более чем двухсотлетний период (1617-1839 гг.) униатское монашество подвижников, признаваемых ими в чине святых, более не явило[22].

Следовательно, вопреки общему кризису, связанному с обмирщением монашества[23], обет нестяжания оставался, таким образом, актуальным, в частности, в Русской Церкви, и многие подвижники деятельно стремились к его исполнению. Одной из причин этого является укоренённость в святоотеческой традиции, приверженность к древним иноческим уставам, списки с которых были широко распространены в русских обителях.

Таким образом, в рассматриваемом периоде, в целом, продолжился процесс переориентации монашества на решение экономических проблем, а не на достижение спасения, а также постепенной подмены в монашестве религиозного мировоззрения светским. Это было распространено как среди представителей тех Римо-Католических орденов, на которые ориентировались базилиане, так и в части Православной Церкви, находившейся в Московском государстве. Свидетельством такого обмирщения монашества стало постепенное ослабление действующих правил, в том числе, о нестяжании в отношении их строгости и категоричности.

Литература.

1. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2007. – 1296 с.*
2. *860 лет со времени основания католического монашеского Ордена кармелитов // Государственный музей истории религии [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим*

19 *Подвижники, прославленные Русской Православной Церковью в иных чинах (святителей, блаженных) не приведены.*

20 *+1624 Прп. Вассиан Тиксенский; +1619 прп. Адриан Монзенский; +1620 прп. Поликарп Брянский; +1623 прп. Макарий Жабынский; +1628 прп. Иов Ущельский; +1633 прп. Диодор (Дамиан) Юрьегорский; +1633 прп. Дионисий Радонежский; +1640 прп. Никодим Кожезерский; +1641 прпмч. Симон Воломский; +1648 прпмч. Афанасий Брестский; +1651 прп. Иов, игумен Почаевский; +1654 прп. Леонид Устьнедумский; +1654 прп. Лукиан Александровский; +1656 прп. ЕлеазарАнзерский; +1662 прп. Филипп Янковский, Сухонский; +1667 прп. отрок схимонах Боголеп, Черноярский; +1678 прпмч. Макарий; +1693 прп. Корнилий Переяславский; +1720 прп. Иов Анзерский; +1730 прпмч. Пахомий; +1794 прп. Паисий Величковский; +1833 прп. Серафим Саровский; +1837 прп. Герман Аляскинский; +1841 прп. Лев Оптинский.*

21 *В 1937 г. в Римо-Католической Церкви началась беатификация Иосифа Рутского.*

22 *Святость Иосафата Кунцевича не признаётся в Православной Церкви.*

23 *И.К. Смолич: «XVI–XVII вв. нельзя назвать иначе, как эпохой кризиса и обмирщения русского монашества» [18, с. 185].*

доступа: http://www.gmir.ru/calendar/55/1789.html – Дата доступа: 18.02.2015.
3. *Poverty / Catholic Encyclopedia [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9553. – Дата доступа: 09.02.2015.*
4. *Rutskyj, Josephi. Regulae communes S. Patris nostri Basilii Magni Caesareae Cappadociae Archiepiscopi // Epistolae Josephi Velamin Rutskyj Metropolitae Kioviensis Catholici (1613-1637). Series II. Analecta OSBM. Sectio III / R. P. Theodosius T. Haluscynskyj, P. Athanasius G. Welykyj. – Romae, 1956.– P. 33-48.*
5. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. Том 12. – Вильно: Типография А.Г. Сыркина, 1900. – 230 с.*
6. *Гризингер, Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени / Т. Гризингер. – Мн.: – МФЦП, 2004. – 640 с.: илл.*
7. *Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – 2-е изд. – М.: Русский язык, 1976. – 1096 с.*
8. *Карсавин, Л.П. Монашество в средние века / Л.П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 192 с.*
9. *Ключевский, В.О. Русская история: Полный курс лекций / В.О. Ключевский.– М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. – Т. 2. – 592 с.*
10. *Морошкин, М., свящ. Иезуиты в России, с царствования Екатерины II до нашего времени / свящ. М. Морошкин. – СПб, 1867. – 267 с.*
11. *Никольский, П., прот., Э.П.К. Кармелиты / прот. П. Никольский, Э.П.К. // Православная Энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. – Т. XXXI. – С. 222–236.*
12. *Петров, Н. Очерк истории базилианского ордена в бывшей Польше // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. – Т. 2, май. – С. 428-494.*
13. *Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка / преподобный авва Дорофей. // Серия "Святоотеческая библиотека" М.: Отчий дом, 2000. – 295 с.*
14. *Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица или Скрижали духовные. Слово 17. О нестяжании / преподобный Иоанн Лествичник // Азбука веры. Православная библиотека [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/IoannLestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/22 – Дата доступа: 09.02.2015.*
15. *Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 78 / преподобный Исаак Сирин // Семинарская и святоотеческая библиотеки [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://otechnik.narod.ru/isaak3.htm – Дата доступа: 09.02.2015.*
16. *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. – 1232 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).*
17. *Семененко-Басин, И.В. Рутский Иосиф Вельямин // Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 3. – М.: Изд-во францисканцев, 2002. – 1962 с.*
18. *Смолич, И.К. Русское монашество 988-1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». – М. : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1999. – С. 607.*
19. *Симфония по творениям святителя Иоанна Златоуста. – 2-е изд. – М., ДАРЪ, 2008. – 576 с.*
20. *Усков, Н.Ф. Монашество. Нищенствующие ордена / Н.Ф. Усков // Словарь средневековой культуры / А.Я. Гуревич. М., 2003. – 632 с.*
21. *Юсим, М.А. Иезуиты / М.А. Юсим // Православная Энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – Т. XXI. – С. 21*

Д.С. БУРЕЦ
студент ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ЛИТОВСКОГО ОЛЬГЕРДА

При рассмотрении церковно-политической проблематики наиболее важными являются вопросы связанные с субъктом политических действий и той эпохи, в которой они происходили. Все это тесно связано с политикой государства, которой присуще переменчивость на пути достижения тотального господства внутри страны и абсолютного лидерства за ее пределами. Затронем основные аспекты церковной политики великого князя литовского Ольгерда, его личное отношение к Православной Церкви и в целом к христианству. Анализ истории восстановления Литовской митрополии, позволяет сделать вывод о его религиозной принадлежности. Рассмотрение основных аспектов церковно-политической деятельности литовских митрополитов Феодорита и Романа, которая теснейшим образом связана с реализаций политических амбиций великого князя литовского Ольгерда, позволяет проследить эволюцию его церковной политики.

По мере распространения политического влияния великих князей литовских, можно констатировать усиление их амбиций в церковно-политической сфере, что выразилось в стремлении обладать собственной, независимой митрополией и подконтрольным митрополитом, заметно, что Гедемин и Ольгерд стремились к этому с особым упорством [4, с. 10]. Учреждение Литовской митрополии стало беспрецедентным событием в истории Великого Княжества Литовского. Стремления великих князей литовских и митрополитов всецело были направлены на то, чтобы сделать ее независимой от митрополии Киевской и всея Руси, митрополиты литовские стремились расширить ее границы и по возможности подчинить все восточноевропейские земли ее влиянию с целью получения лидерства в идеологической сфере. Целью этих усилий было перемещение церковно-административного центра для всех русских земель с территории Великого Княжества Московского на территорию Великого Княжества Литовского и вместе с тем, предрешить первенство политической власти над всей восточнославянской землей в пользу Великого Княжества Литовского, а не Московского [4, с. 10]. Борьба между Великим Княжеством Литовским и Московским была чрезвычайно ожесточенная, и явилась следствием столкновения интересов не только в политической, но и в церковной сфере, что выразилось в борьбе за независимую митрополию и Киев как город, с которым была связана древняя традиция первенства митрополитов на Руси. Усиление противоречий между ними способствовал тот факт, что митрополиты Киевские и всея Руси напротяжении полувека не жили в Киеве, а их резиденция находилась в Москве. В свою очередь Киев подчинялся великому князю литовскому Ольгерду и входил в состав Великого Княжества Литовского.

Существует несколько версий вероисповедания Ольгерда: по одной версии, он принял Православие и православное имя Александр еще до женитьбы на Марии Ярославне (т.е. это до 1318 года). Вторая версия говорит нам о том, что он был крещен и принял схиму перед смертью. В рассатриваемое время брак между православной княгиней и язычником был невозможен по церковным канонам, поэ-

тому уместно такое предположение, что он крестился ради того, чтобы жениться на русской православной княжне и вместе с тем, завладеть Витебским княжеством. В Ливонских хрониках мы можем найти информацию, что похороны Ольгерда были совершены по литовскому языческому обряду. В.Б. Антонович считает, что Ольгерд пытался придать своему переходу в православие частный, поэтому негласный, а не государственный характер [2, с. 97-99]. С одной стороны, Ольгерд позволил выстроить несколько православных храмов: один в Витебске и два в Вильно [2, с. 98]. С другой стороны, по настоянию языческого литовского двора он обрек на смерть трех христиан Антония, Иоанна и Евстафия. В рассматриваемое время в Великом Княжестве Литовском у власти находилась языческая верхушка, население было многоконфессиональным и полиэтническим. Великому князю литовскому Ольгерду приходилось лавировать между интересами людей различных по вероисповеданию и учитывать проблему религиозно-культурного плюрализма в своей политике.

Стремления Ольгерда были направлены на то, чтобы подчинить себе все восточнославянские земли и освободить своих подданных от подчинения митрополиту Киевскому и всея Руси, который фактически стал московским. Для осуществления своих политических амбиций ему был необходим митрополит, который находился бы не в Москве, а в Великом Княжестве Литовском и церковная политика которого теснейшим образом была бы связана с реализаций его политических амбиций. А.В. Карташев сообщает нам об этом следующее: «он попытался взять свое, как это он обычно делал на войне, быстротой и натиском. Подходящий кандидат, готовый на риск и обман, нашелся в лице Феодорита» [5, с. 316]. Незаконный митрополит Феодорит, действовавший при поддержке великого князя литовского Ольгерда, был лишен ее в результате своего низложения Константинопольским патриархом и своей неудачной церковно-политической деятельности [3, с. 116].

Новая попытка великого князя литовского Ольгерда осуществить свой политический замысел была связана с его родственником по жене (княгине тверской Ульяне) Романом. А.В. Карташев отмечает о митрополите Романе следующее: «кандидатура Романа была действительно серьезной и об этом может свидетельствовать следующий факт: Романа могли поддержать кроме Литвы некоторые удельные князья восточно-русского государства. В самом Константинополе в пользу Романа составилась сильная партия из противников Паламитов. Варлаамиты были западники по своей философии и богословию. Возможно, что им, именно по этим мотивам, желателен был кандидат западно-русского, а не восточно-русского государства» [5, с. 317].

Митрополит Макарий сообщает нам об Ольгерде и Романе следующее: «Алексий вследствие ходатайства великого князя московского и митрополита Феогноста был вызван в Царьград для поставления в митрополита Киевского и всея Руси. Ольгерд отправил туда своего кандидата для той же цели. Роман прибыл в Константинополь, когда Алексий уже был поставлен в митрополиты. Великий князь литовский не пощадил даров и Роман был поставлен митрополитом литовским тем же патриархом Филофеем»[6, с. 37-38]. С одной стороны, вышеперечисленные факты могут свидетельствовать о благоприятной ситуации для возможного становления Романа как митрополита не только литовского, но и всея Руси. С другой стороны, к этому времени происходит эволюция церковной политики великого князя литовского Ольгерда. Мы отмечаем для себя тот факт, что пытаясь

осуществить свой политический замысел, он не пренебрегает церковными канонами и старается утвердить власть Романа законным, каноническим способом.

Церковно-политическая деятельность митрополита Романа теснейшим образом связана с реализаций политических амбиций великого князя литовского Ольгерда. Следуя его политике, митрополит Роман заявил свои притязания на Киев, отданный св. Алексию, как преемнику митрополита Киевского и всея Руси Феогноста. В рассматриваемое время Киев входил в состав Великого Княжества Литовского и подчинялся великому князю Ольгерду. Заметим, что с Киевом была связана очень важная традиция первенства митрополитов на Руси, поэтому он стал краеугольным камнем преткновения в отношениях между митрополитом Алексием и митрополитом Романом. Их противостояние не сводится только к борьбе за Киев, как это может показаться на первый взгляд. Главным для митрополита Алексия было удержать церковно-администартивный центр в Московском Княжестве, а для митрополита Романа переместить его в Великое Княжество Литовское и тем самым, помочь реализации политических амбиций великого князя литовского Ольгерда [5, с. 317]. Развязкой острой, но не продолжительной борьбы между митрополитами явилась смерть митрополита Романа в 1362 году. В истории не отмечены ни дата, ни место его кончины и погребения. Отметим, что митрополит Роман вел энергичную борьбу за самостоятельность Литовской митрополии, стремился расширить ее границы. Его церковно-политическая деятельность была тесно связана с реализацией политических амбиций великого князя литовского Ольгерда, которая проявилась в стремлении переместить церковно-административный центр для всех русских земель с территории Великого Княжества Московского на территорию Великого Княжества Литовского [3, с. 118]. При этом митрополит Алексий был митрополитом, стремившимся воссоздать единство православных русских людей в рамках одной митрополии, и здесь его планы сочетались с планами московских князей [1, с. 6–10].

Архиепископ Афанасий (Мартос) сообщает нам об Ольгерде и митрополите Алексие: «После смерти митрополита Романа и затяжных споров, патриарх Филофей предложил великому князю Ольгерду примириться с митрополитом Алексием, а от назначения нового митрополита для Великого Княжества Литовского отказался» [3, с. 119]. Отметим, что у великого князя Ольгерда было свое видение решения данного вопроса: он хотел, чтобы митрополит Алексий жил в Киеве, только при этом условии он соглашался его признать, но для митрополита Алексия это условие было неприемлемо. Безусловно, претензии Ольгерда здесь были вполне уместны с канонической точки зрения, хотя и звучали они по политическим причинам. Отметим, что Карфагенский собор 71 (82) правилом запрещает оставлять епископу главное место своей кафедры и попечение о своем престоле. Из этого правила можно заключить следующее: митрополит Кирилл, также митрополит Максим не имели право переселяться из Киева во Владимир, а в свою очередь митрополит Петр не мог переезжать в Москву [3, с. 110].

Учреждение Литовской митрополии стало беспрецедентным событием в истории Великого Княжества Литовского. Стремления великого князя литовского Ольгерда всецело было направлено на то, чтобы сделать ее независимой от митрополии Киевской и всея Руси, по возможности подчинить все восточноевропейские земли ее влиянию с целью получения лидерства в идеологической сфере. Целью этих усилий было перемещение церковно-административного центра для всех русских земель с территории Великого Княжества Московского на тер-

риторию Великого Княжества Литовского и вместе с тем, предрешить первенство политической власти над всей восточнославянской землей в пользу Великого Княжества Литовского, а не Московского. Рассмотрение основных аспектов церковно-политической деятельности литовских митрополитов Феодорита и Романа, которая теснейшим образом связана с реализаций политических амбиций великого князя литовского Ольгерда, позволяет проследить эволюцию его церковной политики. Если в первом случае, с митрополитом Феодоритом, он хотел все сделать быстро и хитро, использовать свою политическую власть над подчиненными ему территориями и не считаться с церковными канонами, то во втором случае, с митрополитом Романом, он действовал более корректно и вследствие чего достиг большего успеха. Анализ церковной политики великого князя литовского Ольгерда позволяет сделать вывод о его индифферентности к православию, а факты из его биографии могут свидетельствовать не о православном вероисповедании Ольгерда, а, скорее, о проводимой им религиозной политике.

Литература:

1. *Андреев, В. Ф. Из истории Русской Церкви XIV—XV веков. Митрополит св. Киприан. / В.Ф. Андреев. – Новгород, 2008. – 320с.*
2. *Антонович, В. Б. Очерк истории Великого Княжества Литовского до половины XV столетия / В.Б. Антонович. – Киев, 1878. – 218с.*
3. *Афанасий (Мартос), архиеп. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / архиепископ Афанасий (Мартос). – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2000. – 352с.*
4. *Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви: в 4 т. / Е. Е. Голубинский. – М. : Синодальная типография, 1911. – Т. 2 : История Русской Церкви. – 616с.*
5. *Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев. – М., 1993. – 681с.*
6. *Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви: в 4 т. / митрополит Макарий (Булгаков). – М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1995. – Т. 3 : История Русской Церкви. – 699с.*

М.А. МОЖЕЙКО
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР, ПРОРЕКТОР ПО НАУЧНОЙ РАБОТЕ ГУО «ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ ИМЕНИ СВЯТЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА» БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

«…Нет больше Адама-грешника,
а есть мир, где Адам согрешил»
Жиль Делез

Традиционная этика, определяющая себя как теория морали и видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, на протяжении всей своей истории практически выступала как обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированной конкретной интерпретацией таких понятий, как добро, зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т.д. Нормативный характер этики эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — фактически этика всегда конституируется в качестве учения о должном, обретая характер практической философии.

Что же касается современной культуры постнеклассического типа, то можно утверждать, что в семантико-аксиологическом пространстве постмодерна этика — в традиционном ее понимании — вообще не может быть конституирована как таковая. Это обусловлено следующими причинами.

Прежде всего, к таковым относится гомогенность аксиологического пространства культуры постмодерна, которая начинает рефлексивно осмысливать себя как программно релятивную. Прежние культурные традиции ретроспективно оцениваются как центрированные вокруг так называемых «метанарраций», то есть парадигмальных интерпретационных матриц, претендующих на универсальность и осуществляющих своего рода «легитимацию» знания, социальных институтов, стиля мышления и т.п. (так, еретические учения не могут быть легитимированы в контексте «христианской метанаррации» западноевропейского средневековья, обскурантистские — в контексте «метанаррации Просвещения», диссидентские — в контексте «советской метанарации» и т.д.).

Современная культура понимается постмодернизмом как культура «заката метанарраций», то есть радикального отказа от «метанарративов», претендующих на статус не только матриц семантико-интерпретационных и аксиологических процедур, но и нормирующих «рамок» всех типов поведения.

В этом отношении само понятие ценностного приоритета может быть, по мысли Ф. Джеймисона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в

последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое. В этом отношении культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций. В условиях «заката метанарраций» дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, санкционированный тип рациональности — вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу нормативному языку. По определению Ф. Гваттари, «все годится, все приемлемо» [4: 23].

В этом контексте программной для эпохи постмодерна становится идея микшированности культуры, представляющей собой принципиально несистемную мозаику фрагментов и сколов различных традиций. Фундаментальной характеристикой культуры постмодерна выступает плюрализм, вариативность, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах самых различных аксиологических традиций. Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры: в этом плане, культура постмодерна описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр», образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых — в свете презумпции «заката метанарраций» — невозможно выделение универсальных аксиологий. — «Эклектизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге» [14, с. 334-335].

Важнейшей характеристикой такой культурной среды выступает принципиальное отсутствие центра не только в специально нормативном смысле (эксплицитное официальное санкционирование), но и в смысле обще-аксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения и доминирования). Культурное пространство постмодерна не просто лишено центра, — оно программно ацентрично: как утверждал Л. Фидлер в работе «Пересекайте рвы, засыпайте границы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых, — и первая публикация статьи, имевшая место в журнале «Playboy», наглядно демонстрировала практическую реализацию прокламируемой стратегии [см. 9].

Подобный аксиологический ацентризм означает превращение иерархично выстроенной в ценностном отношении культурной среды в ценностно гомогенную. Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу» [15].

Вследствие этого среди актуализирующихся в постмодернистском социуме поведенческих стратегий ни одна, по оценке Р. Рорти, «не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более гуманной, чем другая», — они просто плюральны и вариативны. В едином социокультурном контексте оказываются совмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми: например, российский фашизм или компьютерные неокульты.

Таким образом, культурное пространство эпохи постмодерна конституирует себя как программно плюралистичное и аксиологически гомогенное, — вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов.

Этика же не просто аксиологична по самой своей сути, но и программно нормативна, в силу чего не может быть конституирована в традиционном своем качестве в условиях мозаичной организации культурного целого, предполагающего принципиально внеоценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность этики лишь в смысле «открытой» или «множественной», если понимать под «множественностью» не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона [см. 8].

Второй важной причиной кризиса традиционной этики в культуре постмодерна является постмодренистский отказ от идеи бинарных оппозиций в постнеклассической культуре.

Все уровни системной организации этики как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро — зло, должное — сущее, добродетель — порок и т.д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т.д.), противоположные оценки и т.п. — вплоть до необходимой для конституирования этики презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, — между тем парадигмальные трансформации современного стиля мышления фундированы идеей многозначности эволюционных векторов («веер возможностей» развития) и в силу этого характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций, в силу чего в ментальном пространстве постмодерна в принципе «немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла» [см. 6].

В качестве третьей причины кризиса морального долженствования в постмодернистской культуре может быть назван характерный для нее идиографический отказ от жесткого дедуктивизма.

Фундированность современной культуры презумпцией идиографизма, предполагая отказ от жесткой номотетики, влечет за собой и отказ от парадигмы дедуктивизма: невозможность формулировки универсально общего закона делает невозможным и формирование концептуальных систем, организованных по принципам дедуктивного выведения частного знания из общего. Явление и (соответственно) факт обретают статус события, адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что в итоге означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал. В подобной системе отсчета этика, традиционно предполагающая подведение частного поступка под общее правило (кодекс) и его оценку исходя из общезначимой нормы, также не может конституировать свое содержание в прежнем статусе.

Если традиционная этика интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная постнеклассическая культура ориентируется на радикально альтернативные стратегии, предлагая модели самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов. С точки зрения М. Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета альтернативных ему сценариев поведения, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к современной морали, — речь может идти лишь о своего рода «стилизации поведения».

Аналогично Э. Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном «человеческом управлении собою» посредством абсолютно неуниверсальных механизмов.

Более того, сам «принцип стилизации» не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, кто, по выражению М. Фуко, «хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» [10].

Однако подобный отказ от презумпции ригористичной обязательности исполнения постулируемых моралью нравственных максим лишает их регулятивного потенциала и превращает в гипотетические вербальные структуры, чья модальность переходит из регистра действительности/действенности в регистр возможности/невозможности.

Четвертой причиной кризиса традиционной этики в современной культуре является предложенная постмодернистской философией нелинейная версия моделирования истории. Так, в номадологической модели событийности Ж. Делеза точка бифуркации (ветвления эволюционных путей процесса) открывает веер равновозможных, но «не-совозможных» версий разворачивания процессуальности, и актуализация той или иной из них («выбор») осуществляется принципиально случайным путем. В нелинейных аналитиках, по Ж. Делезу, речь идет о том, чтобы не только учитывать случайное разветвление, но «разветвлять случай» [5: 82]. (Ж. Делез иллюстрирует эту презумпцию словами Х. Л. Борхеса: «число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие» [3: 75].) Аналогично, М. Фуко интерпретирует разрешение бифуркационной ситуации как реализующееся вне какого бы то ни было внешнего детерминационного воздействия — равно как и вне следования какой бы то ни было имманентной внутренней закономерности (логики) процесса. Данный момент обретает в постмодернизме и морально-этическое свое измерение: поскольку поворот вектора эволюции в ту или другую сторону объективно случаен, постольку предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные им в этот момент поступки: «нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил» [5: 141].

И, наконец, пятой причиной кризиса традиционной этики в постмодернистском контексте выступает отказ постмодернистской культуры от феномена Я в традиционном его понимании.

Безусловно, необходимым основанием этики как таковой является феномен субъекта, — более того, этот субъект, как отмечает К. Венн, является носителем «двойной субъективности», ибо интегрирует в себе «субъекта нравственного рассуждения» и «морального субъекта, являющегося предметом этики». Между тем распад субъект-объектной оппозиции, выступающий важнейшим парадигмальным изменением фундаментальных оснований современного стиля мышления, приводит к тому, что визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция «смерти субъекта», предполагающая отказ от феномена Я в традиционном его понимании: последнее предстает не как психологически и социально артикулированный субъект, но как своего рода носитель («пучок») культурно-семиотических «кодов», впитанных им из культурной традиции и используемых в качестве интерпретационного инструментария в процедурах трактовки тех текстов, вербальных и невербальных, среди которых

и посредством которых осуществляется его существование. Собственно, по видению Ж. Деррида, Я само по себе есть ни что иное, нежели текст, сотканный из культурных кодов и интерпретационных конвенций [см. 11].

Так, например, применительно к текстовым средам парадигма «смерти субъекта» конкретизируется в парадигмальную фигуру «смерти Автора»: как пишет Р. Барт, «скриптор [пишущий. — М.М.], пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо» [1: 389].

Аналогичным образом читатель также не конституируется постмодернизмом в качестве автономного субъекта: он может быть рассмотрен в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели Автор, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [1: 390]. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен «сетью культуры», то есть той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются данной культурной традицией [12: 7]. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж. Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста» [13: 40].

В этом отношении постмодернистская парадигма радикально отлична от модернистской с ее пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в произведении внутреннего состояния автора — до эстетики «ультра-ячества». По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности Я, то постмодернизм — идею его расщепления.

Если философский модернизм в лице Ф. Ницше оценивал Я в качестве «rendez-vous опытов», то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен. По Ф. Джеймисону, чувственная сфера, в целом, перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «не существует более Я, чтобы чувствовать… Чувства… имперсональны» [7: 129]. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам М. Бланшо, «никогда «я» не было субъектом опыта» [2]. Таким образом, Я «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности … накопленного опыта» [1: 87].

В целом постмодернизм, по оценке Ф. Джеймисона, осмысливает себя как постулирующий «смерть самого субъекта», финальный «конец автономной... монады, или эго, или индивидуума», подвергшихся фундаментальной «децентрации» [7: 128].

Очевидно, что этика в традиционном ее понимании невозможна вне презумпции субъекта — и как автономного субъекта морального выбора, и как активного субъекта морального поступка, и как рефлексирующего субъекта моральной ответственности.

Исходя из сказанного, этика в постнеклассической своей артикуляции отказывается от традиционно базовых своих характеристик, определяющих классические формы ее бытия в культуре: по оценке Ю. Кристевой, в настоящее время «в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены». — Однако если рассматривать эту проблему не изнутри эстетики постмодернистского дискурса, как это делают названные

авторы, но в гуманистически ориентированной системе отсчета, то вопрос формулируется гораздо болеее остро: что означают описанные выше процессы, приводящие к существенным деформациям и теоретической этики, и нравственного сознания повседневности, для человека как личности? И следует отметить в этом контексте, что в практическом своем приложении постмодернистские дискурсивные практики порождают в культуре достаточно серьезные и подчас небезобидные последствия.

В обрисованной системе отсчета традиционная этика, неизменно предполагающая подведение частной ситуации под универсальное правило, дедуктивное выведение сценария конкретного поступка из общего кодекса, а его оценку — из общезначимой нормы, не может сохранить прежний социокультурный статус.

Соответственно, современная философия артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной самой личности и строго индивидуальной творческой работы.

Фактически речь может идти своего рода переходе от этики кодекса, предполагающей подведение частного случая в его уникальной неповторимости под общее и потому не сооветствующее ему правило, к этике творчества, ориентированной на выработку в каждом конкретном случае особого сценария морального поведения. Это предполагает новое понимание нравственного сознания и морального действия, трактуемого как результат имманентного творческого усилия человеческого сознания.

В свете сказанного в современной культуре актуализируются те сложившиеся в этической традиции концепции, которые ориентированы на самовоспитание как творчество себя, активное сознательное совершенствование внутреннего духовного мира.

Классическим примером концепций, которые, будучи основанными на классической метафизике, тем не менее базируются на презумпции индивидуального внутреннего творчества, направленного на духовное самосовершенствование, могут служить нравственные системы, развиваемые в контексте теистических религиозных традиций, в частности — христианства.

Христианство представляет собою яркое воплощение теизма, фундаментальной характеристикой которого является его принципиальная диалогичность, и православная вера задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания. В соответствии с этим, православие как религия личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как особая ценность. В рамках теистической веры индивидуальное я уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности — «сердечная вера» в православии.

Тем самым в христианской традиции самыми значимыми становятся именно личностные, неформализуемые душевные состояния верующего, ибо даже при скрупулезном соблюдении культовых требований можно оказаться грешником, согрешив «в душе своей» или лелея в ней «червеца сомнения», и, напротив, пог-

решности во внешней стороне отправления культа могут искупаться истовостью веры.

В образе Иисуса Христа характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического Откровения, но и для страдания, а значит, — сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от «религии страха» (по терминологии Э. Фромма) к «религии любви».

Православная традиция акцентирует феномен искупительной жертвы Христа как выходящий за пределы оценочной этики акт милосердия и спасения человечества, несмотря на его греховность. В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется на парадигмы человеческого поведения: семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания («сердца болезнующего») и аскезы (в христианской этике), что задает глубокий и глубинный психологизм христианской культуры.

Этот психологизм фундирован базисной для православной традиции идеей диалогизма со-бытия человека с Богом, максимально реализующегося в феномене Откровения и предполагающего остро личное эмоциональное переживание любви к Богу. На этой основе формируется мировоззренческая парадигма не чувственного и не бес-чувственного, но со-чувственного отношения к миру. Типичным примером может служить в этом отношении позиция Максима Исповедника, ярко контрастирующая с западноевропейскими нравственными программами, основанными на постулате бесстрастной атараксии (стоицизм и т.п.).

Подобное ценностное основание задает православной (как и христианской в целом) традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т.п.

В рамках европейской культуры оформляются (особенно после «Исповеди» Августина) не только идеалы, но и технологии глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, — задается традиция программная культивации рафинированного интеллектуального самоанализа, который, собственно, во многом делает Европу Европой.

Вместе с тем, православный Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке: «...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» (Мф, 25, 35-40).

Особое значение и особый статус обретает в этом контексте образ Иисуса Христа. — В обозначенной системе отсчета он являет собою в контексте европейской традиции культурный символ высшего порядка, центрирующий европейскую культуру в смысложизненном отношении: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой — задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходным западным поведенческим программам. В числе таких программ могут быть

названы активизм, уравновешенный христианской идеей препоручения себя в руки Божьи; индивидуализм, смягченный нормативной максимой любви к ближнему; рационализм, тотальное доминирование которого снимается концепцией Откровения; и волюнтаризм, которому противопоставляется нравственная ценность смирения.

В рамках православной духовности идеалом самовоспитания является активное внутреннее творчество по самовершенствованию и самопреобразованию.

Одним из важнейших аспектов православного вероучения, существенно важным применительно к вопросам воспитания, является концепция соотношения индивидуальной личности и социального контекста.

Если на Востоке автономия мыслится как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен автономии, в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте, — автономия как тотальное противостояние среде.

Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты. Православная сотериология центрирована фигурой Иисуса Христа как Спасителя (ср. с идеей Машиаха в иудаизме, которая, будучи эксплицитно выраженной, тем не менее, не фундирует собою иудаизм: «если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха»).

Безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравновешивается идеей автономии в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему. Подобное перенесение аксиологических акцентов с настоящего в будущее (идея второго пришествия и царствия Божьего на земле) задает в христианстве парадигму дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: «не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Посл. к евр., 13, 13-14). Нравственная автономия личности от внешних условий бытия становится одной их базовых ценностей европейской культуры.

Не менее значимо и то обстоятельство, что в общем контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ в европейском культурном пространстве православие задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка.

Формирование собственной готовности к этому Поступку, развитие способности к нему требует от человека особого — беспристрастно-критичного и творческого — отношения к себе, предполагающего кропотливый процесс формирования в себе тех нравственных и духовных качеств, которые необходимы для выполнения долга. — Воспитание выступает в этом контексте как самовоспитание, а творчество — как «творчество себя», то есть творчество, направленное не на внешний предмет, но на собственный духовный мир, и предполагающее нравственное его очищение и культивацию позитивных духовных начал. И православная традиция демонстрирует высокие примеры подобного «умного деланья», творчества себя (например, в исихазме).

Таким образом, важнейшим аспектом православной культуры является ее

интенция на формирование личности особого типа, а именно — личности, ориентированной в социальном плане на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира.

Будучи основанной на презумпциях классической метафизики и ориентируясь на общечеловеческие ценности, то есть сохраняя атрибутивные для этической концепции характеристики, христианская этика вместе с тем выступает этикой ценности, а не этикой нормы, этикой творчества, а не этикой кодекса, отвечая тем ожиданиям, которые адресует морали современное сознание.

В этом отношении христианская этика оказывается востребованной в современной культурной ситуации, ибо способна удовлетворить потребность современной культуры в нравственной системе, которая, с одной стороны, открывала бы возможность внутреннего творческого самосовершенствования, а с другой — обеспечивала бы эту возможность, обосновывая непреходящую сущностную значимость тех общечеловеческих ценностей, которые, будучи интериоризированы индивидуальным сознанием, выступают основой его сознательной творческой работы по совершенствованию своего внутреннего духовного мира.

Литература.

1. *Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М., 1989.*
2. *Бланшо, М. Опыт-предел / М. Бланшо // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.*
3. *Борхес, Х.Л. Работы разных лет / Х.Л. Борхес. – М., 1989*
4. *Гваттари, Ф. Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер // Кабинет: картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция perversus. Сборник статей. – СПб., 1998.*
5. *Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М., 1995.*
6. *Делез, Ж., Гваттари, Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М., 1990.*
7. *Джеймисон, Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма / Ф. Джеймисон // Философия эпохи постмодерна. – Мн., 1996.*
8. *Мак-Кенс, Д. Этика в постсовременной перспективе / Д. Мак-Кенс // Философские науки. – М.,1996. – № 1-4.*
9. *Фидлер, Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы / Л. Фидлер // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. – М., 1991.*
10. *Фуко, М. Использование удовольствий. Введение // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М, 1996.*
11. *Derrida, J. Speech & phenomena & other essays on Husserl's theory of signs. – Evanston, 1973.*
12. *Gresset, M. Introduction // Intertextuality in Faulkner. – St.Albans, 1985.*
13. *Harrari, J.V. Introduction // Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. – L., 1980.*
14. *Lyotard, J.-F. La condition postmodrne: Rapport sur la savoir. – P., 1979.*
15. *Lyotard, J.-F. The Postmodern Explained. Correspondence 1982-1985. – Minneapolis – L., 1993.*

В. А. СЕМЕНЮК
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР ГУО Белорусский национальный технический университет»

ПУТИ И СУДЬБЫ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ (ЧИТАЯ БЕРДЯЕВА)

Как известно, при рассмотрении любого исторического явления, важно не упустить из поля зрения не только то, что характеризует это явление на сегодняшний день, но и то, что какие силы его подготовили. В этом плане было бы большой ошибкой полагать, что к своей нынешней социальной концепции православие пришло легко и безболезненно. То, что все намного сложнее очевидно. В качестве примера, хотелось бы затронуть вопрос о религиозно-философском ренессансе первой половины XX века. Тем более, что он еще до конца не исследован и в нем следует прояснить определенные важные моменты. В частности, как он повлиял на социальную позицию современного православия?

Может быть, кому-то обсуждение этой проблемы покажется уводящим в далекое прошлое, но это не так. Проблемы, затрачивавшиеся в русском религиозно-философском ренессансе, существуют и от них нельзя отделаться посредством умолчания. В идейном наследии этого времени причудливо переплелись разнообразные мотивы: глубокая религиозность в нем сочеталась с явно антицерковными выпадами. Если принять во внимание лишь последнее обстоятельство, то легко прийти к неверному заключению о враждебности религиозно-философского ренессанса христианству вообще. Но стоит расставить акценты по-иному, как сложность и запутанность исчезают. Какую церковность и за что критиковали Бердяев и многие другие? Доходила ли их антицерковность до последовательного отрицания всего христианства и вообще всех институтов Русской Православной церкви? Очевидно, что нет.

Ответ на схожие вопросы постарался дать протоиерей Александр Мень в книге «Русская религиозная философия», включающей в себя лекции, прочитанные им в 1989-90 годах и подготовленные к изданию по магнитофонным записям.

Обозревая путь, пройденный русской религиозной философией от Николая Бердяева и Георгия Федотова, Александр Мень заявлял: «Русская религиозная философия не была никогда камерной, кабинетной, оторванной от жизни, отвлеченной. Все ее представители были мужественными свидетелями Истины, исповедниками Евангелия, все они так или иначе вступали в борьбу с жизнью, все они запечатлели, каждый по-своему, свои взгляды не только на бумаге, но и в жизни. Они были святыми нашей культуры, не канонизированными, но действительно образцами, на которые могут равняться нынешние и будущие поколения» [1, с.278-279].

В этой оценке следует обратить внимание на последнюю фразу. Действительно, представители русской религиозной философии, несмотря на их приверженность православию все же не удостоились чести быть канонизированными церковными институтами, которые нередко от них отмежевывались, считая их взгляды чуть не «ересью». Для подобного рода оценок, видимо, были веские основания, поскольку взгляды многих русских религиозных философов не вмещались в строгие рамки ортодоксального богословия. Впрочем, и сами они в этом нередко сознавались, как это делал, к примеру, Н. А. Бердяев, когда писал в своей

философской автобиографии: «Я не богослов, моя постановка проблем, мое решение этих проблем совсем не богословские. Я представитель свободной религиозной философии» [2, с. 175].

Николай Александрович Бердяев (1874-1948) наиболее известный из русских религиозных философов XX века. Его давно знают за границей и лишь сравнительно недавно его труды стали публиковаться в России, которую он вынужден был покинуть в 1922 году, будучи выслан за рубеж вместе с целой группой известных интеллектуалов. Незадолго до смерти, подводя итоги своего творческого пути, Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и в Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают – это моя Родина».

Сегодня ситуация кардинально изменилась: на постсоветском пространстве, прежде всего в Российской Федерации, Бердяев один из самых востребованных философов. Ему посвящаются многочисленные книги, статьи и очерки. Его творческий путь и духовное наследие изучаются и анализируются историками, философами, искусствоведами. За восемь лет до своей кончины в предисловии к книге «Самопознание» (ей он дал характерный подзаголовок «Опыт философской автобиографии») Бердяев писал: «Дело идет о самопознании и потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу». Но это самопознание у него неизменно оборачивалось попыткой «познания мира» и всего происходящего в нем: «Я решаюсь заняться собой не только потому, что испытываю потребность себя выразить и отпечатлеть свое лицо, но и потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы, а также пониманию нашей эпохи» [3, с.8,10]. Из трудов Бердяева читатель может почерпнуть больше сведений об эпохе, в которой он жил, чем нередко из многочисленных, исторически выверенных описаний событий того времени. Ему пришлось жить в эпоху катастрофическую и для его родины, и для всего мира. На его глазах рушились целые миры и возникали новые. «Я, – писал Бердяев в 1940 г., – пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все произошедшее с миром произошло со мной… Эпохи, столь наполненные событиями и изменениями, принято считать интересными и значительными, но эти же эпохи несчастные и страдальческие для отдельных людей, для целых поколений» [4, с.8].

Бердяев принадлежит к тем российским мыслителям, которые пришли к религиозному мировоззрению в процессе мучительных поисков. Но этот глубоко верующий человек выражал свои взгляды на религию в столь необычной, отличной от традиционного богословия форме, что от него нередко отмежевывались самые близкие друзья и почитатели, не говоря уже о церковных иерархиях и институтах.

Впрочем, как это ни странно, первое значимое международное признание его заслуг произошло как раз со стороны теологов. Весной 1947 года Кембриджский университет избрал Бердяева доктором теологии, предпочтя его таким известным западным религиозным мыслителям, как Карл Барт и Жак Маритен. Рассказывая об этой «торжественной средневековой церемонии», на которой ему пришлось присутствовать в качестве главного действующего лица, Бердяев с некоторой долей иронии замечал: «Всё это мало подходило моей природе и характеру. Я как будто со стороны смотрел на это. Думал о странности своей судьбы… Кроме того, я не теолог, а религиозный философ. Религиозная философия есть

очень русский продукт, и западные христиане не всегда ее отличают от теологии» [5, с. 349].

Практически во всех своих трудах Бердяев затрагивал и пытался по-своему осмыслить проблемы религии. Но это осмысление давалось им с таких позиций, когда многие религиозные вопросы решались в противовес официальному православному богословию. Эту особенность творчества Бердяева отмечал русский религиозный философ и историк русской философии Василий Зеньковский (1881-1962): «Бердяева на Западе часто считают представителем «православной философии». В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли. Хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви» [6, с. 80].

Вполне понятно, такая позиция Бердяева вызывала нарекания со стороны Русской православной церкви, иерархи которой не могли согласиться с бердяевским переосмыслением христианской эсхатологии и с его своеобразным «творческим развитием» православия.

Пережитая Бердяевым эпоха вместила многое – две мировые войны: первую и вторую, русские революции и т.п. Из испытаний, которые ему пришлось пережить, он вынес веру в то, что его «хранила Высшая Сила и не допускала погибнуть». Отсюда проистекают те религиозно-духовные искания, которыми пронизаны его книги и статьи.

Крайне сложными взаимоотношениями отличались взгляды Бердяева на большевистский режим. К советской власти у него всегда было довольно критическое отношение. Но при этом он не уставал подчеркивать: «У меня всегда была советская ориентация, несмотря на то, что я всегда критиковал и продолжаю критиковать коммунистическую идеологию и проповедую свободу. Ничего существенно нового не произошло в моем отношении к советской России. Советскую власть я считал единственной русской национальной властью, никакой другой нет, и только она представляет Россию в международных отношениях. Это не значит, что я все в ней одобряю».

Характерно, что Бердяев в годы второй мировой войны не убоялся критически высказываться «против национал-социализма и фашизма» и продолжал верить «в непобедимость России». «Я чувствовал себя слитым с успехами с успехами Красной Армии – писал Бердяев после нападения Гитлера на Советский Союз, – Я все время верил в непобедимость России. Но опасность для России переживалась очень мучительно. Естественно присущий мне патриотизм достиг предельного напряжения. Я чувствовал себя слитым с успехами Красной Армии. Я делил людей на желающих победы России и желающих победы Германии. Со второй категорией людей я не соглашался встречаться, я считал их изменниками. В русской среде в Париже были элементы германофильские, которые ждали от Гитлера освобождения России от большевизма. Это вызывало во мне глубокое отвращение. Я никогда не поклонялся силе, но силу, которая была проявлена Красной Армией в защите России, я считал провиденциальной. Я верил в великую миссию России» [7, с. 335].

В период гитлеровской оккупации Франции Бердяев оставался в Париже. К нему в дом несколько раз наведывались представители гестапо. И он себе не раз

задавал вопрос: «Почему я не был арестован, когда арестовывали с такой легкостью и без достаточных оснований?». На этот вопрос Бердяев нашел такой ответ: «Моя большая известность в Европе и Америке, в частности в самой Германии, была одной из причин, почему арестовать меня без слишком серьезных причин немцы считали невыгодным» [8, с. 336].

Литература.

1. Мень, А. Русская религиозная философия. Лекции / А. Мень. – М.,2003 – С. 278-279.
2. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М., 1991. – С. 175.
3. Бердяев, Н.А. Самопознание // Н. А. Бердяев. – С.8,10.
4. Бердяев, Н.А. Самопознание // Н. А. Бердяев. – С.8
5. Бердяев, Н.А. Самопознание // Н. А. Бердяев. – С.349,348.
6. Зеньковский, В. В. История русской философии // В. В. Зеньковский.– Ленинград, 1991. – Кн. 2. – Ч. 2 – С. 80.
7. Бердяев, Н. А. Самопознание // Н. А. Бердяев. – С.335.
8. Бердяев, Н. А. Самопознание // Н. А. Бердяев. – С.336.

В. Н. УСОСКИЙ

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР ГУО «МИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЕ И ИММАНЕНТНЫЕ ЦЕННОСТИ

Техногенная цивилизация создана в результате промышленного переворота в странах Западной Европы (конец XVIII - XIX вв.), где первичным для себя люди стали считать личные цели и интересы, что сформировало специфический дух капитализма. Его носителями стали собственники капитала и предприниматели, создавшие специфическую производственно-торговую культуру городов. В основе нового духа времени лежало мировоззрение человека, который создав систему рыночного утилитаризма, стремился к удовлетворению частной выгоды. Утилитарное поведение человека, стремящегося к максимизации рыночной пользы, было внутреннее присуще (имманентно) человеку, создавшему техногенную цивилизацию. В ее основе лежит частнособственнический архетип хозяйственной деятельности людей. Первичность частного интереса утилитарного человека стало основой мировоззрения «освященного эгоизма» секуляризованной цивилизации капитализма.

Секуляризация общества – это растущее безразличие людей к христианской духовной жизни, связанной с далеко зашедшим процессом интенсивного обмирщения общества. В наиболее явной форме это происходило в городах, которые способствовали массовому обезличиванию людей, духовно безразличных друг к другу. Этому способствовали: растущие утилитарные выгоды городской жизни и материальный достаток горожан, деперсонификация городской культуры, которая разрушала общинные ценности и порождала деструктивный индивидуализм, игнорировавший общественные интересы. В интеллектуальной атмосфере секуляризованной эпохи стала доминировать эволюционная теория, вытеснившая из сознания людей идеи христианского креационизма (творение Богом мира из ничего) и натуралистическая идеология жизни, игнорировавшая значимость для

жизни человека духовно-нравственных факторов.

Утилитарный характер целей человека направлял его стремления к достижению земного счастья и благополучия в Міру. Это придавало имманентным ценностям человека узко прагматический смысл и формировало нормативный характер индивидуального и массового поведения людей в XIX-XXI веках. Термин Мір употребляется нами в принятой дореволюционной форме орфографии русского языка, выражающий внутреннее содержание, адекватно раскрываемое в святоотеческой христианской традиции. Святой Исаак Сирин писал: «Мір – это совокупность страстей человека». Под страстью христианство понимает страдание, где природа страданий человека определяется состоянием его духа. Марк Подвижник писал: «Все скорбное, случающееся с нами происходит за возношение наше». В горделивой позиции самоуверенного человека лежит причина зла, так как отравленный источник дает отравленную воду. В страстях человека скрыты его страдания и мытарства в жизни. Человек, не видящий того, что он представляет собой клубок страстей, не способен к покаянию перед Богом. Поэтому он не может быть христианином. Те, кто видят в Боге конвенциональную выдумку людей, самые хитрые из которых додумались создать теоретическую концепцию для утверждения социального мира, а государственные деятели, взявшие эту теорию на вооружение, решили рационалистически использовать понятие Бога в качестве инструмента социального регулирования общества в интересах государства, христианами быть не могут. В целом у рационалистов получается как у французских просветителей. На вопрос: «Как возникло понятие Бога»? идет ответ в рационалистическом духе: «Да вот встретился дурак с обманщиком». Этим людям Бог как Спаситель от его страстей и грехов не нужен.

Важными для понимания сущности человека, действующего в различных цивилизациях, является определение сущности трансцендентных и имманентных ценностей. Их содержание, роль и характер в жизни людей на различных этапах истории изменяется. Необходимо понять каков характер взаимосвязи этих категорий в структуре мировоззрения людей, живущих в различных цивилизациях. В основе мировоззрения человека как представителя исторически определенной цивилизации лежит природа трансцендентных и имманентных ценностей, которые при определенных условиях имеют для человека фундаментальный смысл, а при других условиях такого значения не имеют.

«Трансцендентный, термин, возникший в схоластической философии и характеризующий все то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира; предмет религиозного и метафизического познания. Схоластика различала имманентные и трансцендентные причины и действия; первые имеют место в самих объектах, вторые – находятся за пределами их наличного бытия» [1, с.694]. Христианство рассматривает Бога-Троицу как трансцендентную причину, находящуюся вне сотворенного мира из ничего. Христианство трактует природу трансцендентных ценностей человека как систему высших божественных ценностей (не от мира сего, горний мир), исходящих от Бога-Троицы. Непостижимая природа горнего мира творит природу тварного мира, которая является вторичной и производной. Трансцендентные ценности – это неотъемлемый фундаментальный и структурообразующий элемент души христианина, фундамент его мировоззрения. Трансцендентные ценности являются условием единства личности и целостности опытного познания мира, они стягивают составные части человека (дух, душу и тело) воедино. Трансцендентные ценности являются

основой его духовной природы, дают человеку силу жизни, коренным образом влияют на жизнеспособность этноса, приобщая его к живительному источнику благодатных начал жизни.

Христианство возникло в условиях глубокого кризиса трагически распадавшейся языческой античности и сформировало мировоззрение человека христианской цивилизации, которое заменило языческую картину мира, создав духовный потенциал мировоззренческого обновления элиты и масс Римской империи. В. Виндельбанд, рассматривая богословские взгляды Августина Аврелия, писал: «В требовании непреклонной силы воли для земной жизни и в перенесении этической оценки в глубину души проявляется человек нового мира, но в понимании высшей жизненной цели одерживает верх античный идеал духовного созерцания» [2, с.242].

И. Кант, будучи приверженцем философии Просвещения XVIII в., целиком разделял идеи деизма. Став родоначальником философии немецкого идеализма он решительно отошел от идеи живого христианского Бога-Троицы. Базовая интеллектуальная интуиция философии Просвещения состояла в том, что человеческий разум обладает неограниченными способностями для умопостижения истины вне Божественного Откровения. Живой Бог-Троица христианства был вытеснен механистической системой деизма, которую разработала философия Просвещения, где умопостигаемый Бог философов как часовщик «заводил» мир, уподобляемый ими часовому механизму. Бог-Часовщик давал сотворенному им рациональному миру иррациональный Первотолчок, природа которого не могла быть объяснена рационалистической философией. На этой идее И. Кант построил свою интерпретацию пары категорий «трансцендентное-имманентное». В деистической схеме философии Просвещения акт творения Богом мира не предполагал как в христианстве наличие постоянной провиденциальной связи Бога с сотворенным им миром. Деисты считали, что Бог не участвует в делах мира, который после акта творения развивается по естественным и закономерным законам. Философия Просвещения произвела рационалистическую редукцию мироздания, сведя его к упрощенной форме механизма, избавившись при этом от непостижимости Божественного Откровения, которую просвещенцы назвали фикцией. В объяснительной схеме деизма рационалистическая философия Просвещения считала, что мир является совершенно интеллектуально проницаемым для человеческого разума. Согласно астроному Кеплеру «Небесная машина» должна уподобляться механизму, экономист А. Смит считал, что Бог должен быть уподоблен часовщику, врач и философ Ж. Ламетри предполагал, что человека можно уподобить хорошо организованной машине, философ Дж. Гоббс рассматривал человека как автомат.

Исходя из механистической методологии, И. Кант радикально изменил трактовку понятий «трансцендентное–имманентное» по сравнению с христианской традицией, понимая под трансцендентным «также и то, что недоступно теоретическому познанию, но является предметом веры (бог, душа, бессмертие)» [1, с.694]. Принятие идеи бога деизма для И. Кант была необходима для нравственного существования человека в мире. Вольтер был солидарен с Кантом, когда говорил: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать». В своей сущности бог деизма – это не животворящий провиденциальный Бог-Троица. Это абстрактная концепция некой высшей безличной силы, напоминавшая скорее единое языческое безличное божество поздней античной философии. Бог деистов – это усло-

вие возможности действия механических рациональных законов, приводящих в действие Вселенную, общество и человека.

Мировоззрение И. Канта сформировалось под влиянием идей философии деизма и практической морали протестантов-пиетистов. Для деизма как естественной религии рационалистического рассудка не нужна была ни Библия, ни святоотеческое предание Церкви. И. Кант воспитывался в среде протестантов-пиетистов Восточной Пруссии XVIII в., которые исповедовали практическое благочестие и строгую нравственную требовательность в повседневной светской жизни. «Воспитание в духе пиетизма привело его к утверждению, что чувство моральной ответственности и совесть в человеке, которую он назвал категорический императив, должны быть отправной точкой религии… Из-за того, что Кант отрицал возможность познать мир «вещей в себе», в его системе не остается места для исторического и объективного Откровения Бога и Библии. Для него это лишь созданная человеком книга об истории, которую нужно подвергнуть историческому критицизму, как и любую другую книгу. В системе Канта не остается места для Христа Богочеловека. Человек со своей свободной волей и имманентным чувством истинного становится создателем религии, в которой он развивает моральные положения, присущие ему самому» [3, с. 347]. Протестантизм И. Канта и его светские взгляды привели к редукции христианства к нравственному учению и моральным предписаниям для практической жизни мирян. Философия И. Канта отличалась антидогматическим характером и заметными либеральными тенденциями по сравнению с ригоризмом протестантов XVI в. Религиозно-философское учение И. Канта отрицало фундаментальное значение догматов христианской веры во имя светской нравственности. «И. Кант считал достаточным руководствоваться естественным разумом, который якобы находится под принудительным воздействием Всеобщего Закона, побуждающего нас поступать нравственно» [4, с.26]. Из этой светской системы координат, имевшей свои фундаментальные корни в протестантизме, возникло в последующем учение так называемой общечеловеческой этики.

Естественная рационалистическая религия рассудка создала условия для формирования теории либерального прогресса в интенсивно секуляризирующемся обществе Западной Европы. Ее экономика с XIX в. ориентировалась на технологическую революцию, которая была направлена на удовлетворение растущих материальных потребностей людей. «Деизм помог разработать концепцию о природной праведности человека и о его совершенстве, который делает возможным человеческий прогресс, движение к более совершенному порядку на земле. Деизм был чересчур оптимистичным, так как пытался игнорировать человеческий грех. Современный либерализм, придающий такое большое значение рационализму и методологии, многим обязан деизму. Деисты помогли создать современную систему высокого критицизма Библии» [3, с.319].

И. Кант как философ рационалист вводит категорию «трансцедентальная апперцепция, обозначающую априорное, т.е. существующее до всякого опыта, первоначальное, чистое и неизменное сознание, которое… служит условием единства мира явлений, получающего от него свои формы и законы». По И. Канту единство трансцедентальной апперцепции служит условием взаимосвязи человеческих представлений, их сохранения и воспроизведения. Основой этого единства Кант считал тождество «Я», т.е. тот факт, что во всякое представление включается тезис «Я мыслю» [5, с.374]. Рационалистическая трактовка термина «трансцедентальная

апперцепция» вывела И. Канта далеко за рамки христианской традиции в понимании термина «трансцендентное». Категория «трансцедентальная апперцепция» исключала христианскую традицию понимания сверхсущностного метафизического определения Бытия, которое находится в мировоззренческой иерархии человека намного выше, нежели интеллектуально постигаемые сущности тварного мира. И. Кант создал условия для формирования традиции субъективного идеализма, которую в дальнейшем развил Фихте. Р. Тарнас пишет: «Эпистемологические последствия «коперниковской революции» Канта носили несколько тревожный характер. Кант воссоединил познающего с познаваемым – однако, отнюдь не с объективной реальностью, не с объектом как таковым. Познающий и познаваемое были объединены, если можно так выразиться, в одной солипсистской темнице. Человек обладает знанием от того, что судит о вещах посредством априорных принципов (об этом говорили в свое время Фома Аквинский и Аристотель), однако человеку не дано знать, имеют ли эти внутренние принципы хоть какую-либо значимость для реального мира, сохраняют ли они абсолютную истину и даже бытие за пределами человеческого разума. Теперь не оставалось никакого божественного ручательства относительно познавательных категорий разума, каким был, например, lumen intellectus agentis (свет действующего рассудка)» [6, с. 293-294].

Для христианского богословия трансцендентное – это Божественное Бытие, а трансцедентальное определяет высшие атрибуты метафизического познания, такие как единое, высшее, благое. Фома Аквинский давал следующее толкование высшим трансцендентным ценностям христианина: «Бог есть «само Бытие» («ipsum esse»). Акт творения – следствие абсолютной полноты «самого Бытия»». [7, с. 157]. Христианская традиция так трактует сущность данных категорий: «Трансцедентальный (лат. transcendere – переступать) – в схоластике означает сверхкатегориальный. Трансцедентальные определения бытия, или трансцеденталии, шире (по объему) традиционных категорий схоластической философии (форма и материя, акт и потенция и др.), они выражают всеобщие, сверхчувственные свойства бытия, которые познаются интуитивно, до всякого опыта. Согласно схоластике, три основные трансцеденталии (всего их шесть) обозначают: единство – отношение бытия к самому себе, или тождество бытия; истину – сопоставление бытия с бесконечным духом, или умопостигаемость бытия в божественном разуме; благо – сопоставление бытия с бесконечной волей, или целесообразность бытия, обусловленную божественной волей» [5, с.374]. Термины «трансцендентное» и «трансцеденталии» близки друг к другу. «Трансцеденталии» (позднелат. transcendentia, от лат. transcendentalia, от лат. transcendens, – переступающий, выходящий за пределы), понятие средневековой схоластики, обозначающее наиболее универсальные, высшие определения бытия. Еще Аристотель признавал особое место подобных явлений, не объединяя их, однако в особую группу. Средневековые философы объединяли под термином «Трансцеденталии» понятия, возвышающиеся над аристотелевскими категориями: сущее (ens), единое (unum), истинное (verum), благое (bonum) и др. В учении Альберта Великого о «трансцеденталии» единое, истина и благо вводятся как первые и существенные определения бытия; у Фомы Аквинского бытие характеризуется теми же предельными понятиями» [1, с. 693].

Литература.

1. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840с.
2. Виндельбанд, Вильгельм. История философии: Пер. с нем / В. Виндельбанд. – Киев :

«Ника-Центр», 1997. – 560с.
3. Кернс, Эрл. Дорогами христианства. История Церкви / Эрл. Кернс. – М. : «Протестант», 1992. – 416 с.
4. Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), Архимандрит Асайя (Белов). Догматическое богословие. Курс лекций. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 288 с.
5. Философский словарь. – М.: Политиздат, 1981. – 448с.
6. Тарнас, Ричард. История западного мышления / Ричард Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
7. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. – 248с.

А.А. Глинский
кандидат педагогических наук, доцент
зав. лабораторией НМУ «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь

ПОТЕНЦИАЛ УЧРЕЖДЕНИЙ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДУХОВНОМ ВОЗРОЖДЕНИИ ОБЩЕСТВА

Изменения, происходящие в политической, экономической, социальной, культурной, духовной областях жизни современного общества, оказывают непосредственное влияние на все социальные институты, в том числе и на образование.

В настоящее время обострилось противоречие между стереотипами мышления, сложившимися за долгие годы, и новыми условиями жизни современного информационного общества. Меняющиеся целевые установки жизнедеятельности личности приводят к изменению и в воспитательных системах учреждений общего среднего образования.

Начавшиеся в конце прошлого века преобразования, вызванные поиском новых путей социально-экономического развития общества, привели к распаду системы социальных отношений, декомпозиции многих общественных структур, формированию идеологического вакуума, дегуманизации и криминализации общества. Это возымело влияние и на процесс воспитания, который подвергся негативному воздействию. Погоня за новациями в области образования привела к утрате значимости наивысших жизненных ценностей: «здоровья», «духовности», «добра», «понимания», «уважения» и др. Приоритетом стали такие понятия, как «богатство», «индивидуализм», «раскрученность», «карьеризм», «вседозволенность», «гламур» и др.

Пропаганда таких «ценностей» через средства массовой информации возымела своё воздействие на подростков и молодёжь, так как не требовала и не требует от них особых усилий для «восхождения» на уровень современной мировой культуры. Низкопробные продукты духовного производства, экспортируемые в нашу страну, преподносятся как высокие достижения мировой культуры. Поэтому в области воспитания детей и подростков создаётся небывалое социально-психологическое напряжение, которое способствует формированию бездуховной личности. Ребёнок, предоставленный стихийным обстоятельствам, избирает жизненную позицию индивидуалиста, карьериста, насильника, обывателя, приспосабливающегося любыми способами и с помощью различных средств к обстоятельствам.

В молодёжной среде наблюдается процесс расслоения, поляризации взглядов, изменения социальных установок, что способствует нравственному раздвоению личности. Дети и подростки стремятся уйти от действительности в свои внутренние проблемы, интересы, индивидуально-физиологические потребности.

Сложившаяся ситуация требует пересмотра функций, ролей и позиций каждого социального института, небезразличного к судьбе молодого поколения. И в первую очередь – учреждений общего среднего образования, как одной из главных структур, осуществляющих процесс формирования и развития личности молодого человека. Среди проблем, затрагивающих сущностные стороны жизни этой личности, важное место занимает способ ее взаимодействия с окружающим миром и с самим собой, а также характер тех социальных ролей, которые она творчески преломляет в процессе реализации своих жизненных планов. В этой связи становится очевидной потребность в усилении гуманистической, духовно-нравственной составляющих воспитательного процесса в учреждениях общего среднего образования.

Ориентиром в данном направлении деятельности на уровне нашего государства служат слова Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко: «Воспитать гражданина-патриота, одухотворенного идеалами добра и социальной справедливости, способного творить и созидать во имя Отечества».

Усилиями государственной политики и педагогической общественности в нашей стране созданы определенные условия для духовно-нравственного воспитания личности подрастающего поколения: с учетом требований времени корректируются воспитательные цели и задачи, направления совершенствования воспитательной работы; формируется система ценностных ориентаций, являющихся основой для развития личности учащегося; осуществляется взаимодействие различных социальных институтов; расширяется спектр и совершенствуется деятельность различных детско-молодежных организаций и объединений и др.

В настоящее время приоритетом в деятельности школ (гимназий, лицеев) становится формирование у детей и учащейся молодежи личностно-социальных и профессиональных компетенций, базовых компонентов культуры, социального оптимизма, духовно-нравственной и гражданской зрелости, способности определять способы собственной деятельности и поведения, брать на себя ответственность за принятые решения. Это позволяет учащимся, молодежи ощущать себя социально, нравственно, политически и юридически защищенными, сознательно и активно выполнять гражданские обязанности перед государством, обществом, народом, соблюдать и уважать законы своей страны.

Реализация данных направлений актуализировала разработку целей, теоретических и аксиологических оснований, идеологического сопровождения, принципов и подходов к созданию и обогащению воспитательного пространства учреждений общего среднего образования по формированию социально-зрелой, духовно-нравственной и компетентной личности.

Анализ образовательной практики учреждений образования свидетельствует о том, что они способны возродить духовные силы народа, воспитать подрастающее поколение в духе уважения и любви к ближнему, к своей стране. Но для этого им необходимо не только осознавать, насколько сильны наши нравственные корни (у нас есть своя история, есть великая культура, литература, традиции наших предков), но и грамотно расставить акценты в вопросах осуществления образовательно-воспитательного процесса, используя, таким образом,

имеющийся потенциал своего учреждения образования, региона, а также учреждений дополнительного образования детей и молодежи.

Говоря об использовании имеющегося потенциала, в первую очередь мы имеем в виду сам образовательный процесс и внеучебную деятельность учреждения образования. В рамках образовательного процесса – это использование воспитательного потенциала каждого учебного занятия: урока, экскурсии, практического занятия. Особенно это значимо для учебных предметов гуманитарного цикла: изобразительного искусства, истории, обществоведения, литературы, отечественной и мировой художественной культуры и др. Проведение таких занятий на основе реализации системного, деятельностного, личностно ориентированного, культурологического, компетентностного подходов, с использованием современных образовательных технологий, активных и интерактивных методов дает возможность каждому учащемуся быть субъектом деятельности, соучастником тех или иных событий, творцом собственной жизненной траектории, что способствует осознанному формированию его личностных качеств.

Огромное значение в формировании духовно богатой личности имеет внеучебная деятельность. Являясь логическим продолжением воспитательного процесса, осуществляемого в «урочной» деятельности, она значительно его обогащает и расширяет границы возможностей.

Во внеучебной деятельности удовлетворяются насущные потребности учащихся в общении, более глубоком узнавании друг друга, самовыражении и самоутверждении в коллективе сверстников. Здесь же создаются особенно благоприятные условия для их включения в систему реальных нравственных отношений взаимопомощи, ответственности, принципиальной требовательности и др. В этой деятельности наиболее успешно раскрываются индивидуальные особенности учащихся, развиваются их творческие способности. Такие нравственные черты личности, как мужество, ответственность, гражданская активность нельзя воспитать только в рамках образовательного процесса. Для их формирования необходимы жизненные ситуации, требующие непосредственного проявления ответственности, принципиальности и инициативы. Данные ситуации чаще возникают (либо моделируются специально) во внеучебной деятельности: в ходе экскурсии, посещения театра, в процессе общения с интересными людьми, участвуя в волонтерской деятельности, шефствуя над семьями ветеранов, домами ребенка и др. Нравственные установки, усваиваемые в образовательном процессе и во внеучебной деятельности, как бы испытываются на практике. Проверяется их целесообразность, и аспекты тех или иных нравственных положений раскрываются с большей очевидностью. Тем самым обеспечивается перевод знаний в убеждения, что является залогом формирования у учащихся значимых личностно-социальных компетенций.

Одним из значимых источников духовно-нравственного становления личности учащихся является взаимодействие учреждения образования с различными социальными институтами, государственными органами и общественными организациями. Особого внимания заслуживает взаимодействие с церковью. Уроки православной культуры, посещение церкви, разговор со священнослужителями способствуют формированию «Я»-позиции личности учащегося, его духовно-нравственной культуры.

Важнейшим источником формирования жизненного опыта подрастающей личности являются внутрисемейные отношения, отражающие нравственные ус-

тановки, духовные ценности родителей. Естественно, что возможности педагога в этом направлении ограничены, но они могут найти применении в корректной ориентации всех членов семьи на «добрые дела».

К сожалению, далеко не в полной мере в воспитательном процессе используется потенциал самого педагога и его профессиональной деятельности. Ведь действенность духовно-нравственного воспитания во многом определяется ярко выраженной позитивной личностью, личным примером самого воспитателя. Не случайно в последнее время такое серьезное внимание уделяется имиджу педагога современной школы.

Нравственный облик педагога раскрывается учащимся в системе отношений к ним, к работе, к самому себе, своим коллегам, окружающим. Эти отношения являются для формирующейся личности убедительным комментарием к тем нравственным идеям, которые утверждаются в ходе образовательного процесса. Примеры увлечённого, ответственного отношения педагога к своему делу, его чуткость и забота, принципиальность в отношениях с коллегами и учащимися укрепляют у обучающихся веру в торжество морали.

Духовная близость и уважение к педагогу формируются у учащихся из многих слагаемых и зависят от степени его компетентности, профессионализма, характера повседневных взаимоотношений с детьми. Поэтому особую важность в ходе взаимодействия с учащимися приобретает совместная, сотворческая учебная и внеучебная деятельность. Это могут быть организуемые и проводимые коллективные творческие дела, разрабатываемые и реализуемые социально значимые проекты, акции и др.

По существу, воспитывать – это значит организовывать содержательную жизнь и развивающую деятельность детей совместно со взрослыми, где и у одних и у других будут свои роли, цели, взаимные отношения. Но для того чтобы данный процесс взаимодействия был результативным, им необходимо управлять. Поэтому значимость высокопрофессионального управленца в процессе воспитания (директора школы, заместителя директора по воспитательной работе, классного руководителя, педагога) очевидна.

Основу продуктивной деятельности руководителя-управленца, на наш взгляд, могут составить следующие принципы: целенаправленности, системности, уважения и доверия к человеку, сотрудничества, социальной справедливости, индивидуального подхода, консенсуса, личного стимулирования. Каждый из них имеет свои особенности, но вместе с тем в умелых управленческих руках они успешно могут дополнять друг друга, что даст возможность подойти к процессу воспитания личности и самой личности с разных сторон.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание, являясь органичной составляющей педагогической деятельности, интегрированной в общий процесс обучения и развития личности, становится приоритетной областью в образовании. Ведь от того, кто выходит из стен современной школы во взрослую жизнь, зависит не только благополучие одного человека, общества, но и государства в целом. Поэтому учреждения общего среднего образования призваны воспитывать гражданина и патриота, прививать любовь и уважение к Родине, её народу и святыням, формировать готовность к осознанному выбору профессионального пути и к самой жизни. И для этого у них сегодня есть все возможности, которые они способны успешно реализовать в тесном взаимодействии с другими социальными институтами.

священник Святослав РОГАЛЬСКИЙ,
председатель МОО Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», кандидат богословия, аспирант НМУ «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь, автор и руководитель духовно-образовательного проекта «ЛОГОС»

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ ОБУЧАЮЩИХСЯ ВО ВНЕУРОЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Формирование гармонично развитого человека, способного обретать свое счастье в труде, служении Родине, любви к людям, своей семье положено в нашей стране в основу воспитательного процесса учреждений образования. Кодекс Республики Беларусь об образовании определяет эти цели в статье 18: «Воспитание основывается на общечеловеческих, гуманистических ценностях, культурных и духовных традициях белорусского народа, государственной идеологии, отражает интересы личности, общества и государства». Законы Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», «О правах ребенка» создают все необходимые правовые условия для реализации прав верующих родителей, для дифференциации воспитания и обучения с учетом религиозных и духовно-нравственных запросов детей и их родителей, для успешного сотрудничества системы образования и Церкви.

В соответствии с Конституцией и законодательством страны 12 июня 2003 года было подписано Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью. Этот документ заложил основу всей архитектуры сотрудничества государства и Церкви во всех сферах социальной, культурной и духовной жизни народа. В Соглашении определены фундаментальные принципы взаимоотношений государства и Церкви и направления сотрудничества. Взаимодействие в области образования определяется Программами сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью, которые были подписаны на период с 2004 по 2006 гг., с 2007 по 2010 и с 2011-2014 гг. В настоящее время действует Программа, подписанная на период с 2015 по 2020 гг.

На современном этапе развития общественных отношений важно учесть факт положительной роли Православной Церкви не только в развитии отечественной истории вообще, но и истории педагогики в частности, а также возможностей ее существенного влияния на становление человека. Современная постановка проблемы нравственного воспитания невозможна без обращения к его духовным основам [5, 26-27]. Одним из способов реализации совместной программы духовно-нравственного воспитания учащихся является деятельность духовно-образовательного проекта «ЛОГОС».

Духовно-образовательный проект «ЛОГОС»: этапы становления и основные направления работы

Название проекта ΛΟΓΟΣ (греч. – СЛОВО) – это одно из наименований Господа Иисуса Христа, употребленное в Евангелии от Иоанна (1:1), и символизи-

рует собой Слово Жизни, Благую Весть, исходящую от Бога.

Днем рождения «ЛОГОСа» можно считать 1 февраля 2005 года, когда с благословения Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, в гимназии был официально введен факультативный курс «Духовные основы культуры» для учащихся 9-10 классов.

Нельзя не отметить, что преподавание данного факультатива в гимназии требовало особенного педагогического опыта, которого порой не хватало и его приходилось накапливать. Для нас было ясно одно – начав это дело, останавливаться нельзя. Порой даже сегодня многие с удивлением вспоминают, что то, что начиналось как своего рода хобби, занятие в свободное от основной работы время, превратилось в часть жизни, требующей все новых и новых сил и навыков. К примеру, необходимо было разработать программы факультатива для всех возрастных групп, утвердить их в Комитете по образованию Мингорисполкома. В течение 2005/2006 учебного года были разработаны и утверждены авторские программы курса «Духовные основы культуры» для начальной школы (1-4 классы), а также средних (5-9) и старших (10-11) классов.

Работая над проектом, мы убедились в мифичности распространенного убеждения о том, что религиозный компонент в образовании неминуемо вызовет разногласия среди родителей. За годы существования «ЛОГОСа» мы ни разу не столкнулись с протестом со стороны родителей.

В 2007 году деятельность проекта «ЛОГОС» была включена в Программу сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2007/2010 гг. (пп. 32, 36), а также в список мероприятий по выполнению «Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью» в г. Минске (п.7.) С этого времени ведется постоянная работа по научно-методическому обеспечению проекта «ЛОГОС».

Так, в сентябре 2008 года программа факультативного курса «Культура и религия» для 10-11 классов направляется на утверждение в Национальный институт образования и 2 декабря 2008 года на заседании Президиума Научно-методического совета при Министерстве образования РБ по дошкольному, общему среднему и специальному образованию (протокол № 12) получает гриф: «Рекомендовано НМУ «Национальный институт образования Министерства образования РБ».

Это дает право ее использования на сегодняшний день во всех общеобразовательных учреждениях Республики Беларусь. В мае 2009 года программа была издана в Издательстве Белорусского Экзархата.

Структура программы рассчитана на 2 года по 34 часа в год (включая 1 резервный час). Программа содержит 7 тематических разделов (4 и 3), уроки-обобщения (3 часа) и уроки-заключения (2 часа).

Проектом предусмотрены также дополнительные направления деятельности, предполагающие:

- встречи с педагогами, родителями, экскурсионные поездки, участие в общешкольных мероприятиях, родительских собраниях.
- проведение системной внеклассной воспитательной работы с классными коллективами по духовно нравственному воспитанию в рамках гимназической программы «Мой мир. Моя семья» на часах информирования и на классных часах;
- обеспечение педагогической практики для студентов-теологов ГУО «Ин-

ститут теологии им. св. Мефодия и Кирилла» БГУ на базе гимназии.

Тематические встречи-беседы проходят на классных часах и в форме интегрированных уроков по инициативе учителей-предметников с целью более глубокого освещения тем, связанных с религией и ее местом в жизни человеческого общества.

Особое внимание уделяется участию в общешкольных мероприятиях, встречам с педагогами и родителями, экскурсионным поездкам, которые являются одной из важнейших форм взаимодействия школы и Церкви.

В последние три года в рамках работы проекта перспективное развитие получило направление социальной работы - стали традиционными благотворительные акции с участием учащихся гимназии. В рамках республиканской благотворительной акции «Наши дети», приуроченной к праздникам Рождества Христова и Святой Пасхи, педагоги и учащиеся регулярно посещают государственные учреждения образования «Центр коррекционно-развивающего обучения и реабилитации» Первомайского района г. Минска, где на обучении находятся дети с ограниченными возможностями и Детский сад № 174 санаторного типа для детей с остаточными формами туберкулеза. Воспитанникам демонстрировался спектакль подготовленный участниками проекта «ЛОГОС», а также вручались подарки, предоставленные Минским епархиальным управлением в рамках международной благотворительной акции «Самаритянский кошелек». [5, 83-84].

Современные традиции

Долгожданным ежегодным событием для педагогов и учащихся гимназии является посещение Свято-Успенского Жировицкого монастыря на весенних каникулах, где педагоги и учащиеся знакомятся с жизнью Обители и деятельностью Духовных Школ. Начиная с мая 2013 года, совместно с Минской Духовной Академией разрабатывается программа совместных научно-практических конференций «Духовность, нравственность, традиции», посвященных педагогической тематике.

Стала традиционной также торжественная встреча с ветеранами Первомайского района г. Минска в канун празднования Дня Победы. В нынешнем году, в рамках празднования 70-летия освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков, в народном музее гимназии планируется проведение совместных встреч, посвященных памяти всех, «за веру и Отечество жизнь свою положившим», с участием ветеранов ВОВ, представителей районной администрации, педагогов и учащихся гимназии. В настоящее время разрабатывается концепция реконструкции музея с устроением в нем мемориальной часовни.

Своеобразной «визитной карточкой» проекта является традиционный Рождественский вечер, проводимый ежегодно усилиями гимназии и Минской епархии.

16 января 2008 года, в год 15-летия присвоения школе статуса гимназии, Рождественский вечер посетил глава Белорусской Православной Церкви Его Высокопреосвященство Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси. В программу визита Митрополита Филарета были включены открытие уголка памяти павших воинов в народном музее гимназии «Освобождение Беларуси», посещение выставки книг и творческих работ учащихся, а также праздничный концерт [2, 13-15].

В 2009 году на рождественском вечере присутствовали представители Министерства образования Республики Беларусь, управления образования Первомайского района г. Минска, Белорусского Экзархата. По случаю утверждения программы факультативного курса «Культура и религия» всем потрудившимся были вручены Грамоты Патриаршего Экзарха. Кульминацией вечера стало выступление на сцене гимназии народных артистов Республики Беларусь Ядвиги Поплавской и Александра Тихановича [4, 10].

С этого времени заслуженные белорусские исполнители являются постоянными гостями проекта: в 2010 году гимназию с концертной программой посетила Анастасия Тиханович, в 2011 г. – ученица гимназии Елена Гришанова, в 2012 г. – Георгий Колдун и Иван Буслай, в 2013 г. – Алескей Хлестов, в 2014 г. – группа «Тяни-Толкай», в 2015 – Ирина Дорофеева, в 2016 – Инна Афанасьева. Сегодня Рождественский вечер – это событие, к которому в гимназии начинают готовиться с самого начала учебного года.

В 2015 и 2016 годах вечер посещал Высокопреосвященнейший Павел, митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх вея Беларуси. Владыка выразил заинтересованность в развитии данного направления и преподал всем благословение на дальнейшую работу проекта.

Инновационная деятельность

Духовно-образовательный проект «ЛОГОС» гимназии №11 работает в тесном сотрудничестве с духовными учебными заведениями, обеспечивающими получение богословского образования и христианскими общественными организациями. В 2011 году был заключен Договор о сотрудничестве гимназии с Институтом теологии БГУ, в 2013 г. – с Минской Духовной Академией им. свт. Кирилла Туровского, в 2016 г.– с МОО «Христианский образовательный центр имени свв. Мефодия и Кирилла».

С 1 сентября 2012 на базе гимназии № 11 и СОШ № 70 была открыта инновационная площадка «Внедрение модели формирования духовно-нравственных качеств учащихся учреждений общего среднего образования в рамках реализации Программы сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью», а также создан ресурсный центр по духовно-нравственному воспитанию.

В ноябре 2013 года духовное окормление проекта взял на себя вновь созданный Приход храма святых равноапостольных Мефодия и Кирилла в г. Минске, располагающийся в историческом здании города – Юбилейном доме, находящимся по адресу: проспект Независимости, 26. В перспективе совместного сотрудничества – проведение системных образовательных мероприятий, с акцентом на историко-культурное наследие г. Минска.

С января 2015 года проект «ЛОГОС» является одним из приоритетных направлений деятельности Международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», который курирует работу ресурсного центра проекта и поддерживает различные акции и межшкольные мероприятия. Новое измерение приобрели благотворительные акции «Ангел Рождества» и «Пасхальный Ангел», в ходе которых уже сами учащиеся гимназии собирают более 100 адресных подарков для воспитанников Детского дома №2, Центра коррекционного образования и развития Первомайского райо-

на г. Минска, детского сада № 174 и многодетных семей. С 2015 года к этим акциям присоединились и другие школы г. Минска.

Методическое сопровождение ресурсного центра осуществляет Центр идеологической и воспитательной работы ГУО «Минский городской институт развития образования». В планах совместной работы – распространение полученного опыта, проведение повышения квалификации педагогических работников, осуществляющих воспитательную практику; проведение совместных мероприятий для педагогической, родительской общественности; совместная проработка вопросов координации деятельности; подготовка предложений по выполнению решений Координационного Совета Белорусской Православной Церкви и Министерства образования Республики Беларусь. [5, 38].

Таковы основные направления деятельности духовно-образовательного проекта «ЛОГОС», реализуемого гимназией № 11 г. Минска в сотрудничестве с различными учреждениями образования и научно-методическими учреждениями. Многое еще участникам проекта предстоит изучить и осмыслить как новый педагогический опыт. Сегодня мы располагаем доступными формами и методами, позволяющими свидетельствовать о евангельской истине в контексте светского образования, и на это есть спрос, поскольку и педагог, и родитель, заинтересованы в воспитании не только эрудированной, но и духовно зрелой личности, живущей в гармонии веры и разума, воли и чувств.

Сотрудники и участники проекта придерживаются твердого мнения, что воспитание учащихся в духе христианских нравственных ориентиров является своеобразным залогом их будущей успешной профессиональной деятельности, поскольку профориентация в данном контексте является не столько способом правильного выбора специализации, сколько условием достойного воплощения в жизнь избранного пути.

Воспитание духовности как ответственности за то, что делает и будет делать человек в жизни как специалист, его ответственность перед Богом, перед обществом и перед своей совестью – вот, на наш взгляд, залог его успеха на любом поприще, в какие бы сложные внешние условия он не был бы поставлен.

Литература:

1. *Шестун Е., свящ. Православная педагогика. - Самара, 1998.*
2. *Рогальский С. Г. Духовно-образовательный проект «Логос» - опыт сотрудничества школы и церкви. / XVI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения (Минск, 26-28 мая 2010 г.): материалы чтений «Религиозная культура в контексте светского образования». – Минск: Зорны Верасок, 2011.*
3. *Рогальский С. Г. Духовно-образовательный проект «Логос»: пять лет плодотворного сотрудничества. / Мастерская педагогических идей: сборник материалов / сост. О. Л. Бойко, А. В. Климович, С. Г. Рогальский; по общ. ред. А. В. Климович, С. Г. Рогальского. – Минск: Зорны Верасок, 2011.*
4. *Бойко О. Л. Достойное образование – надежные инвестиции в будущее. / Мастерская педагогических идей: сборник материалов / сост. О. Л. Бойко, А. В. Климович, С. Г. Рогальский; по общ. ред. А. В. Климович, С. Г. Рогальского. – Минск: Зорны Верасок, 2011.*
5. *Церковь, государство, общество. Информационно-аналитический сборник, посвященный 10-летию подписания Соглашения о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь. Автор-составитель: священник Святослав Рогальский, кандидат богословия, доцент. – Мн.: Братство в честь Святого Архистратига Михаила, 2013. -150 с., с ил.*

С. В. КИРПИЧ
КАНДИДАТ ТЕХНИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ ГУО
«БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ СЕМЕЙ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ЗДОРОВОГО ОБЩЕСТВА

Развитие современного общества характеризуется многими противоречиями, которые могут изменяться со временем, но главными их причинами остаются (наряду с экономическими, политическими, экологическими и другими факторами) факторы «добра» и «зла», т. е. духовно-нравственные установки и убеждения людей. Сегодня учение и практики проявляют профессиональные интересы не только в социально-экономических, социально-политических, социально-психологических сферах исследования, но и в духовно-нравственной сфере жизнедеятельности общества.

В данной работе дан анализ понятий и обоснование некоторых выводов, которые фокусируются на необходимости переосмысления социальных, методических, организационных и других видов обеспечения духовно-нравственной составляющей жизнедеятельности семей и общества в целом.

Применение этого термина обусловлено прежде всего потребностью современного общества в самосохранении, развитии культурной самобытности нашего народа с более чем тысячелетним духовно-нравственным опытом, опытом христианства на нашей земле.

Актуальная сегодня борьба с негативными последствиями в современной жизни людей, не может быть эффективной без системных решений, включающих духовно-нравственные критерии. А секулярное сознание разрушает вечные духовно-нравственные ценности людей, не предлагая каких-либо достойных «плодов», что следует из негативного многолетнего и тщетного опыта строительства атеистического общества, пренебрегавшего божественными законами бытия.

Следует не забывать о том, что духовно-нравственный смысл жизнедеятельности человека, его социальной активности, созидания семьи, профессиональной деятельности, досуга и пр. выводит нас за пределы материального бытия и открывает такие человеческие ценности, которые невозможно свести к современным рыночным реалиям в обществе, которое сегодня называют обществом потребления. Признавая, что современное общество является «больным», следует пересмотреть категорию «здоровье» (в целостном понимании человека с его трехсоставной природой) и наполнить эту системную категорию всеми составляющими, включая духовно-нравственное измерение.

Общество, активно стремящееся соответствовать духовно-нравственным установлениям (характеристикам), способно повышать качество жизни, свое благосостояние, противостоять вызовам современного мира, сохранять и приумножать свою идентичность. Известно, что развитие современного общества (его характер и темпы) непосредственным образом зависит от гражданской позиции человека, его мотивационно-волевой сферы, прочих жизненных приоритетов, этических норм и моральных ценностей. В этом перечне характеристик приоритетное положение должны занимать духовно-нравственные характеристики применительно к человеку, семье, обществу. Это будет служить системообразующим, интегрирующим фактором развития жизнеутверждающих и созидающих сил в

обществе, сделает его более здоровым во всех смыслах.

Применительно к общественной жизни человека его духовно-нравственные характеристики можно сформулировать в следующем виде:

- гражданственность человека, т. е. осознание себя как гражданина страны, включая чувство патриотизма, законопослушность и т. п.;
- готовность граждан противостоять внутренним и внешним вызовам;
- забота о поддержании мира и согласия в семье, коллективе, обществе;
- осознание безусловной ценности семьи как первоосновы нашей принадлежности к народу, стране и Отечеству;
- культивирование таких базовых ценностей как любовь к «ближнему», почтение родителей, проявление уважения к старшим по возрасту людям, забота о младших, больных, а также о людях с ограниченными возможностями;
- защита жизни во всех ее проявлениях, забота о продолжении рода;
- забота о сохранении и приумножении духовных, культурных и социальных ценностей предшествующих поколений, бережное отношение к историческому наследию.

Именно духовно-нравственные критерии в воспитании человека, в социальной и трудовой активности людей способствуют формированию зрелой, полноценной, ответственной личности, которая является основой здорового социально-защищенного общества.

Перечень объектов, на которые должен быть направлен вектор усилий и мер по обеспечению духовно-нравственного здоровья, мог бы включать: а) духовно-нравственные ценности личности, семьи и общества; б) культурно-историческое наследие народа; в) достоинство личности, свобода совести, включая право свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Основными задачами в области духовно-нравственного просвещения и формирования духовно здоровой семьи могли бы являться:

- формирование социально-экономических проектов и программ с учетом духовно-нравственных приоритетов во всех сферах жизни семей;
- законодательное обеспечение жизнедеятельности и духовно-нравственного иммунитета семей в современном обществе;
- обучение основам формирования духовно-нравственного здоровья семей;
- изучение лучших примеров (образцов) духовного наследия, культурно-исторического опыта, произведений искусства и литературы, которые посвящены семье, и следование этим примерам;
- создание произведений в сферах культуры, искусства и литературы, которые могли бы стать духовно-нравственными ориентирами для наших современников и будущих поколений;
- побуждение и поощрение семей и коллективов в изучении и приобретении духовно-нравственного опыта (дома, на работе, на улице, в официальной обстановке и неформальной среде), без которого невозможно формирование здорового образа жизни;
- соблюдение духовно-нравственных критериев на всех уровнях общественного развития (не только в религиозных общинах, общественных организациях, но и в деловой среде, государственных учреждениях, властных структурах, в международных отношениях).

Таким образом, следует утверждать, что исследования проблемы здоровья и безопасности жизни людей не должно игнорировать фундаментальные положения целостной трёхсоставной природы человека и, следовательно, должно основываться на духовно-нравственной составляющей, которая является одной из важнейших жизненных ценностей.

Общество способно адекватно решать масштабные задачи лишь тогда, когда принимается во внимание система традиционных христианских духовно-нравственных ориентиров, которые сегодня являются, пожалуй, единственной силой, способной противостоять современным разрушительным тенденциям общества потребления.

Государство и общество могли бы выступать в данном контексте как «духовное предприятие» имеющее соответствующие цели, задачи и средства (в том числе в современном рыночном контексте), которые способствовали бы продуцированию результатов, укрепляющих «здоровье» общества и делающих государство более конкурентоспособным в современном мире.

На последующих этапах освоения категории «духовно-нравственное здоровье семей» можно было бы говорить об институционализации этой категории в современных нормативных и законодательных документах. Это станет хорошей базой для разработки концепции духовно-нравственной составляющей безопасности семей и общества.

В дальнейшем понятия «духовно-нравственное здоровье и безопасность» в личной, семейной и общественной жизни должны стать конституирующим началом жизнедеятельности человека, общества и государства и войти в основополагающие законодательные документы, признающие духовно-нравственный императив развития.

Вышеизложенные положения могли бы послужить основанием для дискуссий и методологической основой для разработки концепции здоровья и безопасности в их духовно-нравственном измерении.

Литература.

1. *Кирпич, С.В. Духовно-нравственные составляющие здоровья человека / С. В. Кирпич // Здоровый образ жизни: медико-социальные аспекты: материалы респ. науч.-практ. конф., Минск, 18 нояб. 2011 г. / М-во здравоохранения Респ. Беларусь, М-во труда и соц. защиты Респ. Беларусь, респ. гос.-обществ. объед.-ние «Белорусское общество «Знание»; редкол.: П. И. Беспальчук (гл. ред.) [и др.]. – Минск: РИВШ, 2012. – С. 26–33.*
2. *Кирпич, С.В. Отцовство как решающий фактор формирования ценностей семьи / С. В. Кирпич // Семья и женщина в современном мире: социальные и культурные аспекты: матер. Междунар. науч. конф., г. Минск, 2 февр. 2012 г. / науч. ред. совет: А. А. Лазаревич, Хасанзаде Седиге [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии, Пос-во Исламской Респ. Иран в Респ. Беларусь. – Минск: Право и экономика, 2012. – С. 176–178.*
3. *Кирпич, С.В. Духовно-нравственная составляющая современного образования: содержание и приоритеты / С. В. Кирпич // Религиозная культура в контексте светского образования: матер. XVI Междунар. Кирилло-Мефодиевских Чтений; Минск, 26-28 мая 2010 г. – Минск: Зорны верасок, 2011. – С. 198–203.*
4. *Кирпич, С. В. Духовные ценности отцовства в семье и обществе / С. В. Кирпич // Духовные основы социальной и экономической устойчивости современного общества: матер. XV Междунар. Кирилло-Мефодиевских Чтений; Минск, 21-24 мая 2009 г. – Минск: Зорны верасок, 2010. – С. 239–246.*

В.А. ОДИНОЧЕНКО
кандидат философских наук, доцент
ГУО «Гомельский государственный университет
им. Ф. Скорины»

ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕКА КАК ЦЕННОСТЬ: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

Проблема достоинства человека – одна из вечных в философии. Человек всегда задумывался о своей ценности, месте в мире, том, что отличает его от других существ. Также эта проблема является одной из наиболее обсуждаемых в настоящее время. На наш взгляд в нашем обществе вопрос о достоинстве человека должен быть поставлен с наиболее возможной остротой, чтобы выявить глубинные основания проблемы.

Европейское общество XX века рядом мыслителей характеризуется как переходное. Происходит ускорение его развития, рвутся традиционные связи и зачастую, лишенный привычных жизненных ценностей, человек оказывается в состоянии дезориентации. Кроме того, очевидную остроту приобрела проблема согласования высокого уровня материального благополучия, которого достигли развитые европейские страны, с духовным ростом человека.

В нашем обществе произошел переход от советского строя к формированию независимого белорусского государства. Соответственно, утратила свое значение система ориентиров, построенная на основе коммунистической идеологии. Необходимость формирования иной системы ценностей остро ощущается в нашем обществе. Таким образом, мы являемся свидетелями возникновения новой социальной реальности.

В Советском Союзе провозглашалась ценность и достоинство человека. Осуществлялось это как на идеологическом, так и на социальном уровне. Помимо лозунгов «Все для блага человека, все во имя человека» и «Советское общество – общество подлинного гуманизма» проводилась реальная политика, направленная на достижения равенства и социальной справедливости. Права человека, такие как право на труд, на образование, на охрану здоровья, реально осуществлялись. Однако человек воспринимался прежде всего в своем социальном измерении, как часть общества. Поэтому его личностная сущность не учитывалась. Он находился в замкнутом пространстве, задаваемом социальными условиями.

Религия в советском обществе рассматривалась с точки зрения системы марксистско-ленинской идеологии. Она трактовалась как «опиум народа», отвлекающий трудящихся от борьбы за улучшение условий своей реальной жизни. Существование человека целиком сводилось к его земному измерению. Не признавалась возможность выхода к трансцендентному, поскольку существование последнего отрицалось. Достоинство человека виделось в его самоутверждении по отношению к любым внешним силам, как природным, так и социальным. Религия, согласно марксистской идеологии, умаляла достоинство человека, делая его зависимым от иллюзорной реальности.

Распад Советского Союза и образование на его месте ряда независимых государств привел в большинстве из них к укреплению самостоятельности человека, реальному осуществлению его прав и свобод, прежде всего политических. Но также возникла проблема трактовки тех оснований, исходя из которых, человек

может утверждать свое достоинство.

Данная проблематика соотносится с той, которая присуще другим европейским странам, и обсуждается христианскими конфессиями. В документах Второго Ватиканского собора записано «По почти согласному мнению и верующих, и неверующих, всё, что есть на земле, предназначено для человека, представляющего собою средоточие и вершину всего» [1, с. 340].

Несмотря на кажущуюся очевидность этого утверждения, оно не учитывает парадоксы современной общественной реальности. Существует ряд идеологических и философских доктрин, отрицающих высшую ценность человека.

Кроме того, в европейском обществе распространена потребительская идеология, рассматривающая человека прежде всего с точки зрения необходимости удовлетворения его материальных потребностей. Элементы этой идеологии успешно распространяются и в нашем обществе. Считается, что основной целью жизни человека является достижение благополучия и удовлетворение материальных потребностей. При этом не учитывается, что все те блага, которыми пользуется жители высокоразвитых стран, созданы в процессе напряженной трудовой деятельности, которая является реализацией определенных ценностных установок.

Таким образом, вхождение в мировое сообщество предполагает для нас усвоение определенных черт европейской цивилизации, к основным из которых, по мнению известного американского политолога С. Хантингтона, относятся: «отделение церкви от государства, принцип господства права, социальный плюрализм, традиции представительных органов власти, индивидуализм» [3, с. 211].

В настоящее время перед нашим обществом стоят две взаимосвязанные задачи: во-первых, усвоение новой системы ценностных ориентиров, и, во-вторых, их осуществление в повседневной деятельности.

Мы исходим из того, что ценности вырастают из самого способа человеческого существования. Деятельность человека имеет целенаправленный характер, а ценности – это те предельные основания, которые эту деятельность регулируют. По своей природе они не даны, но заданы. И в этом смысле следует отличать ценности от норм. Нормы – это правила поведения, которым человек должен следовать, ценности – это те цели, к которым человек устремляется и которыми руководствуется.

Христианство – это религия не закона, но любви. В нем подчеркивается динамическая природа человека как участника истории спасения.

Когда говорят о христианском понимании достоинства человека, как правило, ссылаются на следующее библейское положение: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). Однако образ и подобие Божие – это то, к чему человек должен стремиться, преодолевая свою греховную природу. В принятом в 2008 г. Архиерейским собором Русской Православной Церкви документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» записано: «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится с понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей» [2].

Выделяют иерархию ценностей, которая соотносится с выявлением различ-

ных уровней в человеке.

С биологической точки зрения человек является организмом, обладает телом, функционирование которого подчиняется законам физиологии. Христианство не умаляет телесную природу человека, поскольку все созданное Богом «хорошо весьма» (Быт. 1:31).

С социальной точки зрения человек является индивидом. Библия рассматривает человека как социальное существо, которому «не хорошо быть одному» (Быт. 2:18).

Но также человек является уникальной личностью, обладающей наивысшей ценностью в мире: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его» (Пс. 8:5-7).

Говоря об иерархии ценностей, обычно подчеркивается приоритет духовного над телесным. Но также следует помнить, что уникальная природа человека ставит его выше любых надындивидуальных образований: племени, народа, государства, социальной группы и т.д.

Как личность, человек выходит за границы социальной реальности. Человек имеет совесть – способность самостоятельно критически оценивать свои поступки независимо от мнения о них окружающих и возможных поощрений или наказаний. В условиях антирелигиозных гонений в тоталитарных режимах XX века, верующие христианских конфессий показали примеры удивительной стойкости, опираясь на свои религиозные убеждения. При этом общество, в котором они находились, было настроено против них.

Также человек имеет свободу, которая позволяет ему осуществлять себя. При этом сущность свободы не сводится к возможности выбора между предлагаемыми извне способами поведения. Находясь в состоянии свободы, человек сам создает эти возможности, руководствуясь своими убеждениями. Свобода в христианстве понимается не как данность, но как призыв: «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5:13).

Феномен смерти также является тем, что определяет человеческую личность. Следует отметить, что трактовка смерти, предлагаемая христианством, показывает надприродную сущность человека и укрепляет его достоинство. Человеческая жизнь не ограничивается этим материальным миром и не определяется им. Существует жизнь вечная, которая придает смысл этой жизни. Христианская трактовка человека является уникальной. Поскольку только в ней человек рассматривается как личность. В язычестве жизнь человека – это часть природных процессов и целиком определяется естественными законами. Примерно на этой же точке зрения стоит и современная секуляризованная культура.

Как пример трактовки достоинства человека с точки зрения иных религий можно привести учение о сансаре в индуизме и буддизме. Согласно ему, человек проходит через множество перерождений в соответствии с законом кармы. Например, основатель буддизма прошел через 550 перерождений: 83 раза был святым, 58 раз царем, 24 раза монахом, 18 раз обезьяной, 13 раз купцом, 12 раз курицей, 8 раз гусем, 6 раз слоном, а также рыбой, крысой, плотником, кузнецом, лягушкой, зайцем и т.д. Соответственно, на основе таких представлений совсем по-иному понимается уникальность человека и сущность его достоинства.

Мы исходим из того, что достоинство человека может быть обоснованно: 1) культурными и социальными установками; 2) представлением о структуре бытия.

Христианство исходит из того, что Бог, который создал мир, поставил человека выше всего сотворенного. Мыслители, которые являются творцами европейского гуманизма, опирались на христианское мировосприятие.

Литература.

1. *Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. –Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.*
2. *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html - Дата доступа: 29.04.2015*
3. *Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. – 603 с.*

О.В. ТОЛКАЧЕВА

КАНДИДАТ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ, ПРОРЕКТОР ПО НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЙ РАБОТЕ ГУО «Минский городской институт развития образования»

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ И ГРАЖДАНСКОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХПОЛИ-КУЛЬТУРНОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ

В настоящее время существенно возрастает общественная значимость воспитания, которое рассматривается как мощное средство развития духовного и интеллектуального потенциала личности, формирования гражданской позиции. Поэтому духовно-нравственное и гражданское воспитание, от которых во многом зависит успешное социальное функционирование общества, являются обязательными составляющими всего образовательного процесса.

Воспитание личности в условиях поликультурной образовательной среды направлено на формирование навыков межкультурного общения; совместное изучение истории и наследия представителей всех культур в образовательном коллективе; конструктивное общение в различных сообществах и ассоциациях; самостоятельный выбор позиции и оценки происходящих событий и др.

В педагогической теории и практике широкое развитие получила идея обеспечения интеграции представителей различных народов в мировое социально-культурное пространство. При этом сохранение национального своеобразия по-прежнему остается одной из приоритетных задач многих образовательных стратегий различных стран. Данные положения нашли свое воплощение в идее поликультурного образования.

Сопоставление точек зрения различных ученых по вопросу гражданственности, особенностях её проявления приводит к мнению о том, что следование человека гражданским установкам, ценностям, готовность его к гражданским действиям обусловлено сформированностью структурных компонентов гражданственности личности в процессе ее социально-политической самоидентификации. Это выражается в принятии личностью политики государства, националь-

но-государственной идеологии в построении гражданского общества, правового, социального государства; сформированности у неё готовности к самореализации в соответствии с ролью и местом в социальном устройстве общества к государственно-патриотическому образу социальных действий; в проявлении гражданских чувств, в овладении отечественными духовными ценностями, целостным мировоззрением, в этнической самоидентификации, практическом гражданском поведении [1; 2]. В таких условиях важное педагогическое значение имеет состояние поликультурного пространства внутри современного учреждения образования и вокруг него. Для эффективного межэтнического взаимодействия и успешной адаптации учащихся в поликультурной среде большое значение приобретают знания о культуре, традициях и обычаях других народов; понимание значимости этнокультурного разнообразия; уважительное отношение к иным точкам зрения и ценностям, отличным от собственных; умение преодолевать трудности в коммуникативных и иных формах взаимодействия с членами различных этнических общностей, идти на разумный компромисс.

Поликультурное образование способствует познанию учащимися общечеловеческих ценностей, постижению принципов мирного сосуществования, толерантности, интернационализму, национальной терпимости, взаимному уважению и дружбе. Духовная культура формирует личность, ее мировоззрение, взгляды, установки, ценностные ориентации [2; 3].

Ежегодно в г. Минске в рамках городского конкурса «Опыт и инициатива педагогов – ресурс образования столицы» на присуждение премий и грантов Мингорисполкома руководителями и педагогическими работниками учреждений дошкольного образования, общего среднего образования, специального образования разрабатываются проекты, в том числе и по проблематике реализации духовно-нравственного и гражданского воспитания.

Целью проекта «Формирование гражданской компетенции учащихся через систему работы школы с ветеранами Великой Отечественной войны» (ГУО «Средняя школа №217 г. Минска») является создание системы работы по взаимодействию с ветеранами Великой Отечественной войны, способствующей формированию гражданской компетенции учащихся.

Систематическая работа в режиме данного проекта школы способствует формированию гражданина-патриота с высоким уровнем нравственной, правовой культуры, информационной компетентности на основе общечеловеческих ценностей, и позволит выполнить главную задачу воспитания, обозначенную в Кодексе Республики Беларусь об образовании и Программе непрерывного воспитания детей и учащейся молодёжи в Республике Беларусь – «формирование у подрастающего поколения гражданственности и патриотизма на основе государственной идеологии».

В гимназии № 21 г. Минска успешно реализуется проект, связанный с формированием исторической памяти, основанный на документальных свидетельствах очевидцев. Авторы считают, что одним из направлений воспитания поликультурной личности является соотнесение опыта прошлых поколений и современных реалий. Историческая память является одной из основ национального самосознания и выражается в знании народом своей истории и своих героев, в верном восприятии прошлого своей страны, в следовании национальным традициям и общественным устоям. Особым объектом исторической памяти яв-

ляются события Второй мировой войны. В рамках проекта ведется научно-поисковая деятельность, проводятся творческие конкурсы, экскурсии, создаются ЭСО для использования в урочной и внеурочной деятельности. В эту работу активно вовлечены все участники образовательного процесса: учащиеся, классные руководители, учителя-предметники, родители. Результатом их совместной деятельности стали научно-практические работы, рисунки и эссе, а также разнообразные материалы, включенные в авторское ЭСО «Оккупационный режим на территории БССР в годы Второй мировой войны».

При реализации образовательного процесса в гимназии № 8 г. Минска большое внимание уделяется поликультурному воспитанию детей, которое направлено на решение таких задач, как: уважение и сохранение культурного многообразия; поддержка равных прав на образование и воспитание; формирование и развитие в духе общенациональных, политических, экономических и духовных ценностей.

В средней школе №184 г.Минска реализуется проект «Формирование модели личности современного выпускника средней школы - гражданина Республики Беларусь – на уроках истории и обществоведения». Цель проекта: создание на уроках истории и обществоведения условий для формирования модели личности выпускника средней школы¬ – гражданина Республики Беларусь – посредством идеологического, нравственно-патриотического воспитания учащихся.

Поликультурное образование учащихся на уроках истории и обществоведения в рамках реализации проекта осуществляется при реализации следующих условий:

- поэтапное формирование у выпускника средней школы устойчивой мировоззренческой позиции, которая позволит противостоять различным деструктивным направлениям в молодёжной среде;
- систематическое использование на уроках истории и обществоведения примеров исторического и культурного наследия белорусов;
- организация деятельности учащихся третьей ступени обучения по изучению героического прошлого белорусского народа;
- эффективное использование школой возможностей столичной социокультурной среды.

Участие педагогов, обучающихся, родителей и др. в проектной деятельности способствует расширению представлений о цивилизационном многообразии, приобретению жизненного опыта, взаимообогащению духовно-нравственными и гражданскими ценностями, моделированию поведения детей в различных ситуациях.

К средствам и факторам, оказывающим наибольшее влияние на духовно-нравственное развитие и гражданское воспитание учащихся, относят: историю, культуру, литературу, искусство, общественно полезную и личностно значимую деятельность и др.

Реализация духовно-нравственного и гражданского воспитания учащихся в условиях поликультурной образовательной среды осуществляется через: формирование у учащихся гражданской позиции; воспитание патриотизма и национальной идентичности; усиление культурологической и духовно-нравственной составляющей образовательного процесса; развитие самостоятельности, индивидуальности каждого ребенка и т.д..

Список использованной литературы:

1. *Луговцова, Е.И. Формирование у учащихся умения жить в поликультурном мире / Е.И. Луговцова // Минск: Нац. ин-т образования, 2010. – 192 с.*
2. *Веденеева, Г.И. Феномен родного края и его ресурс в духовно-нравственном воспитании учащихся / Г.И. Веденеева // Педагогика. – 2013. – № 8. – С. 58-63.*
3. *Поликанова Е.П. Духовность и нравственность – основы суверенности личности / Е.П. Поликанова // Философия образования. – 2013. – № 2. – С. 158-166.*

М. Ф. ПУХАЛЬСКАЯ
научный сотрудник НМУ «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь

ПРИОРИТЕТЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ НА ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЯХ В УЧРЕЖДЕНИЯХ ОБРАЗОВАНИЯ

В современном трансформирующемся обществе религия играет важнейшую роль в формировании, развитии и становлении, как всего общества, так и отдельной личности в целом. Государство заинтересовано в духовно-нравственном облике молодого поколения и использует все средства, в том числе и потенциал религии для достижения высокого уровня духовности и нравственности молодого человека, способного интегрироваться и социализироваться в обществе.

Церковь как социальный институт обладает богатейшим воспитательным потенциалом. Ее милосердническая и благотворительная деятельность оказывают немаловажное значение при решении социальных проблем современности при оказании помощи нуждающимся и неимущим. Современная ситуация в Республике Беларусь сложилась таким образом, что типом взаимодействия государства и церкви является сотрудничество в соответствии с существующим законодательством Республики Беларусь и общей методологии государственного образования, соблюдающими принцип светскости [1;2;3].

Существующая программа сотрудничества Министерства образования и Белорусской Православной Церкви [2] предполагает возможность духовно-нравственного воспитания на православных традициях, элементом которого является религиозный аспект. Практика в учреждениях образования показывает недостаточно четкое понимание и расстановку приоритетов религиозного аспекта при осуществлении духовно-нравственного воспитания на православных традициях. Для этого необходимо расставить акценты воспитания в каждой из сред социализации (семья, учреждения образования, воскресные школы).

В связи с чем, возникает необходимость в акцентуализации категориального аппарата в системе духовно-нравственного воспитания на православных традициях в зависимости от среды обитания. Речь идет о соразмерности употребления понятий «духовность», «нравственность» и «религиозность», что в свою очередь задает определенную направленность процессу духовно-нравственного-воспитания на православных традициях. Если исходить из сущности понятия «религиозность», то в ее основе лежат отношения с Божеством, общение с ним, контакт с ним, взаимодействие с ним (в данном контексте имеется в виду христианский

триединный Бог) и все религиозные практики (молитва, пост, богослужение, исповедь и пр.) Духовность, как интегральное качество личности в стремлении к высшему, определяет высокий уровень развития личности, способность к определению целевых и смысловых установок, которые отражаются в нравственности, как нормах поведения.

При реализации духовно-нравственного воспитания на православных традициях понятия «духовность», «нравственность», «религиозность» – понятия, которые в современных условиях часто отождествляются, а их сущность подменяется. Это затрудняет расстановку приоритетов при проектировании, планировании и осуществлении процесса духовно-нравственного воспитания на православных традициях. Возникает необходимость в расчленении приоритетной роли религиозности, духовности и нравственности в системе духовно-нравственного воспитания на православных традициях в зависимости от специфики среды социализации.

В семье процесс данного направления воспитания ориентируется на формировании христианского мировоззрения и православной духовности.

Воскресные школы направлены на постижение определенных догматико-религиозных знаний, канонов церкви, религиозных практик. Основной целью воспитания в воскресных школах является формирование религиозности, воцерковление человека, изучение конфессиональных основ вероисповедания. Безусловно, в воскресных школах большое внимание уделяется духовному и нравственному воспитанию, но приоритет все же остается в формировании религиозности.

Учреждения образования нацелены на формирование научных знаний о мире и способствуют личностному и профессиональному самоопределению ребенка, заинтересованы в формировании культуры поведения подрастающего поколения, поэтому большой акцент делается на формировании нравственности, как здоровых личностных и межличностных норм поведения. В данном контексте евангельские и библейские заповеди являются примерами и образцами. Идеал поведенческого отношения к себе, родителям, животным, природе, миру выступает на первое место.

Анализ научной литературы позволил выделить три методологических посыла актуализации христианских ценностей в современном образовании:

- христианский идеал;
- христианскую этику;
- христианскую гуманность.

По своей сути данный механизм имеет религиозную основу. Между тем, исходя из социокультурных условий развития современного образования, акцентуализируется общечеловеческая составляющая вышеуказанных посылов.

Актуализация христианских ценностей в образовании в историко-педагогическом ракурсе показывает, что:

- незыблемым остается христианский идеал порядочности, чуткости и уважения к себе и другим, стремление к духовному очищению, благочестия, трудолюбия, внимание к нуждам других, приоритета ценности человека и ценности ребенка, искренности отношений и т.п.;
- основная цель образования выражается в стремлении заложить у воспитанников фундамент общей культуры, личностного развития, где большую роль играет христианская этика. Христианская этика актуализирует нравственный потенциал христианства и одновременно предполагает право человека быть носите-

лем религиозной культуры.

• христианская гуманность выступает как мировоззренческая опора воспитания (на осн. мат. [3]).

Светская позиция позволяет актуализацию христианских ценностей в современной воспитательной практике в контексте аксиологического и культурологических подходов, приемлемую для практики современного образования. Следует разграничивать теологически-церковно-ориентированную позицию, которую иногда встречаешь в экспертируемых материалах, как прерогативу церкви, семьи и церковных воскресных школ.

При реализации процесса духовно-нравственного воспитания на православных традициях в учреждениях образования, необходимо выполнение ряда педагогических требований и условий. Среди которых важнейшее значение имеет способность педагога к духовно-нравственному совершенствованию и саморазвитию, единство содержания воспитания, формы и методов его подачи, владение определенными педагогическими и психологическими знаниями, понимание специфики конкретной среды социализации и воспитания ребенка, расстановка приоритетов нравственного, духовного и религиозного аспектов.

Литература.

1. *Кодекс Республики Беларусь об образовании. – Минск: Национальный центр правовой информации. Респ. Беларусь, 2011. – 400 с.*
2. *Программа сотрудничества между Минобразования Беларуси и Белорусской Православной церковью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://library.by/news2/science/Programma-sotrudnichestva-mezhdu-Minobrazovanija-Belarusi-i-Belorusskoi-Pravoslavnoi-cerkovju-podpisana-v-Minske/*
3. *Пухальская, М.Ф. Методологические основания актуализации христианских ценностей в среднем образовании: историко-педагогический генезис / М.Ф. Пухальская // Педагогическая наука. – 2014. – №3. – С. 39-49.*

Г.Н. ПЕТРОВСКИЙ

кандидат физико-математических наук, доцент, проректор по учебной работе УО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

О МЕСТЕ ТЕОЛОГИИ В НАУКЕ И ОБРАЗОВАНИИ

Процессы, идущие в Беларуси последние два десятилетия, остро поставили вопросы взаимоотношения Церкви и государства. С одной стороны, очевидны взаимоуважительные отношения государства и традиционных для Беларуси религиозных конфессий. С другой стороны, во многих сферах ощущается еще влияние воинствующего атеизма, пытающегося навязать современному белорусскому государству стилистику отношения государства к Церкви времен СССР: «мракобесие, удел слабых», «теология – не наука», «религию в школу не пущать» и т.д.

Думается, что настала пора активно представлять и отстаивать позицию верующих людей по всем этим вопросам.

Одной из наиболее дискуссионных тем постсоветского общества является вопрос о возможности включения теологии в систему научного знания. Связано это с господствованием десятилетиями в СССР идеологии диалектического мате-

риализма, (чьим следствием являлся «научный» атеизм), возведенного в статус и получившего права единственно правильного мировоззрения. Этот статус предполагал, кроме всего прочего, право на ликвидацию всех иных мировоззрений, в частности, мировоззрения объективного идеализма, одним из проявлений которого является религиозное мировоззрение. Это последнее объявлялось, ненаучным, лишенным всякой объективной сущности, более того, не совместимым с научным мировоззрением, по сути – антинаучным.

Следствием такого подхода являлось то, что теология не могла в принципе рассматриваться как отрасль научного знания, а принцип светскости (государства, образования и т.д.) отождествлялся с принципом атеизма. Отделенность Церкви от государства рассматривалась как абсолют, причем государство от Церкви отделяться не собиралось – вмешательство государства в дела Церкви было нормой. Школьное образование обязано было вырабатывать у учащихся отторжение всякого религиозного мировоззрения как реакционного пережитка тяжких времен.

И сегодня, во многих головах в качестве не допускающих обсуждения аксиом, заложены положения:

– теология не является и не может быть отраслью научного знания;

– религиозное и научное мировоззрения в принципе не совместимы;

– светский характер образования обозначает недопустимость изучения учащимися в школах религиозных учений не только как объектов интериоризации, но и даже как объектов знакомства для осознанного их принятия или столь же осознанного их отторжения;

– религиозное просвещение в школе в силу многоконфессиональности Республики Беларусь по определению ведет к религиозному противостоянию, которое неизбежно приведет к религиозным войнам.

Совершенно очевидно, что если оставаться в рамках объективного подхода, не совсем законно присваиваемого атеизмом как только ему имманентного присущего, то настала пора объективно проанализировать вопрос о том, являются ли эти аксиомы абсолютно истинными и единственно правильными или может они только один из возможных вариантов исходных положений, преимущество которого перед иными вариантами является не столь уж очевидным.

Рассмотрим эти утверждения последовательно.

Вот одно из наиболее распространенных определений науки.

Наука – область человеческой деятельности, направленная на выработку и систематизацию объективных знаний о действительности. Основой этой деятельности является сбор фактов, их последовательное обновление и систематизация, критический анализ и на этой основе синтез новых знаний или обобщений, которые не только описывают наблюдаемые природные или общественные явления, но и позволяют построить причинно-следственные связи с конечной целью программирования [1].

Вторая часть этого определения говорит, скорее, о методологии научной деятельности, а для нас сейчас важнее его первая часть, которая, по сути, и является определением науки (в ее деятельностном аспекте, поскольку в содержательном аспекте наука представляет собой совокупность этих объективных знаний о действительности).

В приведенном определении наиболее жестким и, в то же время, неопределенным, является требование объективности знания, которое трактуется, как

правило, следующим образом: объективное знание – это знание, содержание которого определяется объектом и не зависит от субъекта познания. Но сегодня уже стало очевидно, что даже в естественных науках такой жесткий подход не вполне оправдан и его заменили теорией моделезависимого реализма [2], которая утверждает, что не имеет смысла вопрос реальна или нет модель мира; важно лишь одно: соответствует ли она наблюдениям.

Еще более сложной становится ситуация в случае гуманитарных наук. Если стать на объективистскую точку зрения, то значительнейшая часть гуманитарного знания перестанет быть научным: философия, история, политология, искусствоведение, литературоведение, социология – этот список можно расширять и далее: в этих разделах науки (а сегодня этот факт никак не оспаривается нашей систематикой науки) указанный критерий объективности работает, мягко говоря, весьма условно. Естественно, что при таком определении науки ею не является и теология.

Не претендуя на законченность, попытаемся в качестве рабочего взять следующие определения. Наука в содержательном плане представляет собой совокупность общепринятым образом верифицированных знаний о материальных и идеальных объектах. Наука в деятельностном плане представляет область человеческой деятельности по получению таких знаний.

Под это определение в равной степени подходят и естественные, и гуманитарные науки, и математика – все они имеют свои материальные или идеальные объекту изучения, свои методы верификации, свою систему верифицированного знания. Вместе с ними, наукой становится и теология: она тоже имеет свои объекты познания, свои методы верификации и свою совокупность верифицированных знаний. Но чтобы не ставить теологию в оппозицию к другим наукам подчеркнем, что практически все объекты философии являются одновременно и объектами теологии (обратное утверждение, очевидно, не имеет места, по крайней мере, в рамках диалектико-материалистической философии), близки у этих наук, хотя и не совпадают полностью, и методы верификации. Что у этих двух наук различается достаточно существенно, это система аксиом (исходных утверждений), хотя было бы совершенно неправильно утверждать их антагонистичность – аксиоматика ряда философских теорий имеет не пустое пересечение с аксиомами теологии.

Эти рассуждения показывают, что непризнание теологии наукой есть не более, чем рудимент советского атеистического мировоззрения времен СССР.

Точно также можно было бы подвергнуть критическому анализу и второе утверждение о несовместимости религиозного и научного мировоззрений, но для его опровержения мы ограничимся следующим правилом: если есть факт, противоречащий данному утверждению, то это утверждение не может быть истинным. Таким фактом является существование большой плеяды выдающихся ученых-естественников, лауреатов Нобелевской премии по физике, химии, биологии (И. Павлов, А. Эйнштейн, В. Гейзенбрг, Ч. Таунс), которые были верующими людьми и не скрывали этого. Таким образом, можно утверждать, что в головах ряда ученых эти мировоззрения вполне совмещались. В тоже время невозможно отрицать факт, что в головах других ученых (В. Гинзбург, Ж. Алферов) они не совмещались. Думается, что эти примеры доказывают утверждение о независимости религиозного и научного мировоззрений – у них (этих мировоззрений), если так можно сказать, разные области юрисдикции.

Конечно же, в истории есть немало примеров острейших конфликтов между отдельными учеными и носителями «единственно правильной идеологии» – «церковниками» или атеистами; порой эти конфликты приводили к трагическим исходам (Дж. Бруно, Г. Галилей, академик Н.И. Вавилов), но это были конфликты между людьми и их взглядами, а не между наукой и религией.

Большие дискуссии развертываются в последние годы и вокруг закрепленного в законодательстве Республики Беларусь (в частности, в Кодексе об образовании) принципа светского характера образования. Для многих людей принцип светскости образования оказывается эквивалентным принципу его атеистичности. Эта традиция, восходящая к временам СССР, не выдерживает даже элементарного логического анализа.

Чтобы получить нормальное определение принципа светскости образования, обратимся вначале к более общему понятию светского государства. Юридическое определение понятия светского государства у большинства авторов сводится к следующему: светское государство – это государство, в котором Церковь отделена от него и которое регулируется на основе гражданских, а не религиозных норм, и в котором решения государственных органов не могут иметь религиозного обоснования.

Это определение очень четко определяет не религиозный, а не антирелигиозный характер светского государства. Почему отождествляются столь разнородные по сути понятия как светский (не религиозный) и атеистический (антирелигиозный) – вопрос, на который есть только один ответ: возведенная в ранг традиции спекулятивная подмена понятий.

Если перенести нормальную трактовку понятия «светский» на систему образования, то получаем следующие определение: светский характер образования – принцип государственной политики в сфере образования, означающий, что содержание общего и профессионального образования в учреждениях образования, работающих на основании государственных лицензий на образовательную деятельность, равно как и условия реализации соответствующих образовательных программ, определяются уполномоченными на то органами государственного управления образованием.

Церковь не может и не должна регулировать деятельность учреждений образования, но это не означает, что, во-первых, Церковь не может иметь и высказывать своего взгляда на содержание образования и формы деятельности школ, и, во-вторых, что религиозная культура не может быть, в какой-то своей части, элементом содержания общего образования.

Аргументация противников включения элементов религиозной культуры в контекст общего образования проста: раз естественные науки в своих исследованиях не нуждаются в гипотезе существования Бога, значит Его (Бога) нет, а, значит, религиозное мировоззрение не является истинным. Таким образом, единственно истинным является атеистическое мировоззрение, его и кладем в основу отбора содержания образования.

В этой аргументации присутствует полное отсутствие даже формальной логики: отсутствие необходимости объекта не есть доказательство его (этого объекта) отсутствия вообще: мне при решении моих жизненных проблем совершенно не нужен факт наличия у США президента, но это никак не означает, что у США президента нет.

Вера в существование Бога, равно как и вера в Его отсутствие есть две раз-

новидности веры, и нет никаких рациональных методов доказательства истинности одной из них и ложности другой. Какую из этих двух альтернативных вер принять, а какую – отвергнуть, должен решать каждый человек сам для себя. Но для того, чтобы выбор был осмысленным, необходимо, чтобы человек понимал между чем и чем он выбирает. Это означает необходимость религиозного просвещения в школе; именно просвещения – рассказа учащимся о сущности как религиозного, так и атеистического мировоззрений, ознакомления их с основными положениями этих мировоззрений. Страх атеистов перед таким просвещением есть следствие отсутствия у них всякой логики обоснования своего мировоззрения, кроме запретительной.

Точно также, не выдерживает критики посыл о том, что религиозное просвещение неизбежно ведет к религиозной конфронтации. Даже математику можно преподавать так, что возникнет война между алгебраистами, аналитиками и геометрами. Тут важно не «что», а «как». Если в основу религиозного просвещения будут положены принципы толерантности, рассказа о достоинствах своего учения, а не критика учения иных конфессий, рассказа о том, что все мы равноправные и равнообязанные граждане одного государства и наша задача созидать, а не разрушать – никакого противостояния возникнуть не может. Но если за религиозное просвещение возьмутся религиозные радикалы и экстремисты – беды не избежать. Именно поэтому создание нормальной системы религиозного просвещения в школе – насущнейшая задача нашего времени.

Можно, конечно, занять позицию соглашательства: хоть что-то разрешили – и на том спасибо. А можно вспомнить слова Христа: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:18-20). Обратите внимание: крестите, а не ждите, когда придут к вам креститься. В этом и состоит сущность, как говорили раньше, активной жизненной позиции.

Литература.

1. *Уайтхед, А.Н. Избранные труды по философии / А.Н. Уайтхед. – М. : Прогресс, 1990. –716 с.*
2. *Хокинг, С. Высший замысел // Хокинг С., Млодинов. Л. – Санкт-Петербург : «Амфора, 2012.*

Н. Г. СЕВОСТЬЯНОВА

кандидат философских наук, доцент ГУО «Минский государственный лингвистический университет»

ПРАВОСЛАВНЫЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАК УЗЛЫ ВСЕХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Православные нравственные ценности в поликонфессиональной белорусской культуре выполняют свое духовно-консолидирующее предназначение, несмотря на содержательные отличия от светских моральных ценностей и не вдаваясь в размежевания людей по принципу отношения к религии. Явным преимуществом нравственных ценностей православия выступает их единство с глубинными основаниями отечественной культуры, с традициями белорусского

народа и его моральным наследием. Практикуемые православными верующими и зачастую имеющие узкий смысл, эти ценности взаимодополнительны с мирскими моральными абсолютами и способствуют духовному единению белорусского народа, сплочению, так необходимому в современных условиях системного кризиса «общества риска».

С ценностями православия связан цивилизационный выбор восточнославянского мира. Более тысячелетия тому назад святой равноапостольный князь Владимир Святославович, князь новгородский, великий князь киевский, креститель Руси, выполнил свою историческую миссию духовного возвышения восточных славян. Событие великого исторического значения, крещение и последующая христианизация Руси ознаменовали единое этническое самосознание и вхождение страны в мировое культурное пространство. Вместе с тем Церковь укрепила своей санкцией значение и авторитет государства; возникновение письменности и книжности; достижение качественно нового уровня идеалов, ценностей и норм.

«Повесть временных лет» (Начальная летопись) прежде сообщает под 980 г. о языческих нравах великого киевского князя: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором… И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей и дочерей, и приносили жертвы бесам, и осквернили землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот. Но преблагий Бог не захотел гибели грешников, и на холме стоит ныне церковь святого Василия» [2, с. 174]. Свидетельства Начальной летописи о языческих нравах княгини Ольги (ее мести за смерть мужа, князя Игоря) также контрастируют с описаниями ее жизни после крещения в 955 г., в Царьграде, у Константина Великого. «И было наречено ей в крещении имя Елена, как и древней царице — матери Константина Великого» [2, с. 166]. Умерла Ольга, как сообщает «Повесть», в возрасте 80 лет, в 969 г. «Была она предвозвестницей христианской земле, как денница перед солнцем, как заря перед рассветом… Она первая из русских вошла в царство небесное, ее и восхваляют сыны русские — свою начинательницу, ибо и по смерти молится она Богу за Русь» [2, с. 169].

Событие крещения Руси излагается в «Повести временных лет» под 988 г. Сам же Владимир, по свидетельствам писателей XI в., лично крестился еще в 987 г. и, вероятно, у себя дома, в Василеве, под Киевом. Начальная летопись связывает крещение Владимира и с его стремлением жениться на сестре царей Константинопольских (Василия и Константина) Анне; и с болезнью глаз, и с тайной личного обращения; и (добавим) с целью укрепления великокняжеской власти. Общеизвестен показанный в Лаврентьевском списке «Повести временных лет» под 986 г. факт «испытания вер» и «выбора веры» киевским князем Владимиром Святославовичем. Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей» [2, с. 186].

В ходе подготовки христианизации Киевской Руси важны были не только военные и дипломатические победы киевского князя Владимира над Константинополем, но и стремление молодого государства приобщиться к средневековому цивилизованному миру. К тому же традиционные политические связи между столицами способствовали успеху миссионерской деятельности Византии. Привлекательными оказались идеи зависимости византийской Церкви от светской власти, возможность вести богослужения на языке страны (Рим признавал «бо-

годухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки). Первоначальные нравственные ценности оязыченного христианства репрезентировались богородичным православием, но постепенно сила и благородство возвышенного мира православия сформировали нравственную традицию восточных славян, раскрыли православие как культурообразующую религию.

В современных философских исследованиях религиозная мораль рассматривается как самоценная репрезентация религиозной духовности, которая находится в отношениях взаимодополнительности с духовностью светской. Христианская нравственность представляет собой жизнеучение о духовном спасении с помощью веры, надежды, любви. Православная мораль в культуре восточных славян выступает генетическим феноменом и семантическим регулятивом культурной традиции. Консолидирует историческую память народа и воплощается в современных идеалах мира, справедливости, добра, любви.

Аксиологическая триада «вера – надежда – любовь» скрепляет светские и религиозные измерения духовности и предполагает поиск и обретение высших ценностей как нравственных добродетелей. По сути, динамика этого поиска регулирует жизненный мир человека и стимулирует теоретическое осмысление закономерностей развития духовной картины мира. Связь моральных идеалов, заведомо недостижимых в условиях антропного мира с его противоречием должного и сущего, и внутренней обязанности для каждого жить человечно, по совести и любви, выступает непростой задачей личностного бытия и трудноразрешимой проблемой исследований различных форм духовности. Богатейший материал по изучению названной аксиологической триады, принципиально определяющей жизнь человека, накоплен научной, философской и богословской традициями исследований. Новым поворотом в изучении абсолютных духовных ценностей является попытка их комплексного анализа в русле конструктивного диалога прежде разделенных форм умозрения.

«Добродетели как должное отношение человека ко всему» [3, с. 56], как духовное наполнение и положительное содержание любой нравственной ценности в ее оппозиции к пороку и злу, выступают фундаментом морали. К ряду неоспоримых духовных добродетелей относят любовь, веру и надежду, прямой сверхэмпирический смысл которых не является препятствием для различных интерпретаций. Ведь даже слепой знает о свете, а глухой — о звуке. «Потенция духовности присуща каждому человеку, хотя он может не сознавать своей духовности, но призвание к ней остается в каждом из нас» [1, с. 69].

Светские идеалы самодостаточности предполагают веру как самоуверенность, надежду как гарантию успеха, любовь скорее от других. В практике массового сознания смешиваются вера и верования, любовь и страсть, надежда и уверенность.

Однако узкий смысл добродетелей всегда совпадает с переживанием духовной нищеты: чем богаче человек духовно, тем ниже в самомнении и тише в беседах о главном. Чем больше отдает, тем больше ему остается и добром возвращается. При этом духовные потребности ненасытимы, а несамодостаточность воспринимается как естественное состояние жизни.

Вера, надежда и любовь «для души есть якорь безопасный и крепкий» (Евр. 6:19). Христианство усматривает в любви и сущность своего Бога, и главную запо-

ведь человеку. «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). Эти духовные добродетели стали в православии способами внутреннего богопочитания и спасения души через покаяние, смирение, терпение. Речь идет о «все покрывающей», всепрощающей любви к «ближнему» — не только к «близкому» по роду или духу, но и к врагу, обидчику. При этом заповедуется различать человека и его поступки: любить грешников, но ненавидеть грех. Любить врагов своих, ненавидеть врагов чужих и бороться с врагами Божьими. Любить строгой, разборчивой любовью, ясно различая добро и зло.

Смысл Божественной любви раскрыт апостолом Павлом в его Посланиях. Эти рассуждения показывают сокровенное качество духовной добродетели, которая «непритворна», «братолюбива» и «духом пламенеет». Такая любовь добровольна, в самой себе имеет всю полноту жизни и источник сострадания. Переживается как дар, при котором не просят о взаимности, а любят сами, воспринимая другого человека как значимого самого по себе.

Проповедью любви пронизаны все евангельские тексты и святоотеческая литература. Раннехристианские мыслители открыли в ней универсальный творческий принцип вселенной, на котором основывается ее бытие. Пытаясь проникнуть в «святая святых» жизни, рассмотрели духовную любовь как способ познания первопричины в системе «истина — благо — красота — справедливость». Так, Аврелий Августин отметил, что, любя Бога, не согрешишь: «люби и делай то, что хочешь». Григорий Палама представил связь любви с добродетелями в виде образа дома, где добродетели – стены, а любовь – крыша. Как дом бесполезен без крыши, так и добродетели невозможны без любви и наоборот. От крыши нет пользы, если нет стен, на которые она опирается. Характерно, что любовь к Богу Григорий Палама назвал началом добродетели, а любовь к миру — причиной зла, потому что природа человека двойственна. «Не любить мира» требуют и современные богословы, понимая под этим неприятие деструктивных форм поведения и культурных феноменов.

Любовь как нравственная добродетель практически раскрывается только вместе с верой и надеждой. Другими словами, душа человека, живущая верой, ощущает божественный источник любви и надеется на спасение. Эта взаимоопределяемость абсолютных добродетелей усиливает нравственный смысл «глаголов жизни вечной». Вера как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1) является духовным даром и вместе с тем результатом жизни человека вопреки «стихиям века сего». Вера без дел мертва. Живая вера всегда дополняется уверенностью, доверием и верностью, запечатленными в Символе веры. Она сама по себе – событие преображения и перемены сознания к позитивному восприятию мира.

Вера и любовь равнозначны надежде на то, что все совершаемое не бессмысленно. Предметом надежды выступают благодать и духовное исцеление как второе рождение. Результатом действия — успокоение в земной суетности. Надежда смиренномудра и безропотна, терпелива и послушна, в ней много духовного такта. Характерно, что вера подобна «камню», который есть теперь и будет всегда для живущего по ее нормам человека. Надежда, напротив, всякий раз переносится на завтра и послезавтра, да и возникает тогда, когда привычный порядок вещей «дал трещину». В этом смысле надежда разрушительна по отношению к настоящему и

устремлена в будущее. Обладание надеждой выступает верным признаком человека, пребывающего «в руках Божьих», потому что «ненадеяние» на себя означает согласие с промыслом о себе.

Сущность надежды показывает двоякое состояние души: терпеливое ожидание блага и смирение. Это своеобразное бессилие в деле собственного духовного роста связано с уверенностью в добром предназначении и справедливости всего, что «случается» с нами. Так появляется терпение, уходят отчаяние, недовольство и протест. Жизнь с надеждой является своеобразным отличительным признаком верующего человека.

Тема веры, надежды и любви всегда находилась в центре внимания русской философии, в особенности метафизики всеединства рубежа XIX – XX веков. В русском умозрении ответ на вопрос о соотношение разума и веры сводится к единой установке человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное. Собственно, православие признает ограниченность разума и отвергает его автономию, утверждая христоцентризм как разума, так и веры. Полнота жизненных сил духа естественно предполагает наличие в нем как разума, так и веры. Показательно и рассмотрение в русской философии единой силы веры, надежды и любви, преображающих разум (В. С. Соловьев); разумной веры и верующего разума (И. А. Ильин); роли интуиции, в которой совпадают разум и вера (Н. О. Лосский); интуитивной веры, преодолевающей антиномии разума (П. А. Флоренский).

Но главное — все духовные феномены изучаются как трансрациональные, «непостижимые по существу» (С. Л. Франк). Духовный мир содержит то, что «есть и не-есть», что не доказуемо, но «показуемо» в живом и эмпирически достоверном мире личности. Духовный человек стремится уверовать, но такая перемена мировоззрения труднодоступна, и людям остается «познавать собственное незнание», в котором божественное «просвечивает» сквозь жизненный мир и является «чистым даром». Метафизическое всемогущество веры, надежды и любви лишь подтверждается в их эмпирическом бессилии.

Православные нравственные ценности как узлы всех добродетелей выступают моральными принципами, регулятивами бытия человека как в практическом значении, так и в теоретическом смысле. Жизненный мир человека таков потому, что есть любовь, вера и надежда. Динамика духовной жизни общества и личности определяется стремлением к обладанию этими духовными добродетелями, позитивно наполняющими любую нравственную ценность. Такое преобразование ума и расширение сердца не зависит от эмпирической жизни человека, но и связано с ней, поскольку высвечивает скрытое как главное. В универсальном смысле важно не только надеяться на дар любви и веры, но и стараться быть достойными этой награды за духовные усилия.

Литература.

1. *Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. / И.А. Ильин. – М.: Рарогъ, 1993.– Т. 1.*
2. *Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. - СПб.: Наука, 1996. – 668 с.*
3. *Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т.– 2-е изд.– М.: Мысль, 1990. – Т. 1.*

В.А. МОЖЕЙКО
магистр управления, аспирант НМУ
«Национальный институт образования»
Министерства образования Республики Беларусь

МЯГКАЯ БЕЛАРУСИЗАЦИЯ КАК АКТУАЛЬНАЯ ТЕНДЕНЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

К сожалению, в Беларуси на сегодняшний день отсутствует единая государственная политика в сфере культуры как официальный базовый документ, его принятие лишь запланировано в отдаленной перспективе [1].

Так, согласно ст. 10 проекта Кодекса о культуре, «Президент Республики Беларусь определяет единую государственную политику и осуществляет государственное регулирование в сфере культуры» [2]. Статья 7 проекта Кодекса также содержит в себе основные направления государственной политики в сфере культуры [2]. Однако Кодекс о культуре пока не принят и лишь поступает на рассмотрение парламента в апреле-мае 2015 года.

В отсутствии этих документов отдельную информацию, касающуюся культурной политики, можно найти в законе «О культуре» и в Конституции Республики Беларусь (ст. 15, 51, 54). Также, согласно ст. 107 Конституции, правительство «обеспечивает проведение единой … государственной политики в области науки, культуры, образования …». Отдельные цели и приоритеты культурной политики обозначаются также в пятилетних программах «Культура Беларуси» и в послании президента народу и парламенту.

Таким образом, нынешнее отсутствие нормативно-правового документа (концепции, либо стратегии государственной культурной политики) вносит дезорганизирующий характер в осуществление государственной политики в сфере культуры в Республике Беларусь.

С одной стороны, такое положение имеет очевидные минусы (размывание приоритетов деятельности, отсутствие единых стратегических целей, упомянутая выше дезорганизация). С другой стороны, это позволяет сразу учесть все существующие факторы при формировании будущей стратегии культурной политики.

Исходя из этого, можно сделать два вывода:

- на данном этапе развития белорусского государства сложились все предпосылки для формирования единой государственной политики в сфере культуры;
- с учетом проекта Кодекса о культуре и общих традиций государственного управления Беларуси, ключевая роль в процессе формирования государственной культурной политики принадлежит президенту Республики Беларусь.

Таким образом, особое внимание следует уделить программным заявлениям президента – в частности, во время его открытого диалога с представителями СМИ в январе 2015 года. В стенограмме есть весьма конкретные тезисы по поводу культурной политики – мягкой беларусизации: «Если кто-то в России напрягается по поводу некоей мягкой «белорусизации», еще чего-то, слушайте, но в России, наверное, привыкли говорить: «русский мир»…, «мягкая сила». Вот эти термины появились: мягкая сила. И мы посодействовали «мягкой белорусизации»… Как только появилась информация, что некоторые в Витебске… начали «плакать-

ся»: вось Лукашэнка, мягкая беларусізацыя, завтра дойдет до того, что Беларусь вообще чуть ли не из-под влияния России выйдет, а это наша тэрыторыя, нашы інтарэсы… Я задал вопрос: а наши интересы где тогда? Все, что на белорусской территории, это наши прежде всего интересы, жизненно важные интересы. И это не должно быть подвергнуто никакому сомнению… Я поддерживаю белорусский язык, потому что это то, что нас отличает, к примеру, от русского человека, от россиян. Это признак нации: если нет у тебя особенностей вот этих, своего белорусского языка, а, допустим, только русский, – значит… ты просто как русский человек, ты русский. Но мы ведь белорусы» [3].

Исходя из слов президента, вопросы конструирования национальной и культурной идентичности приобретают сегодня для Беларуси решающее значение и складываются в политику мягкой беларусизации – основу государственной культурной политики.

Сам термин «мягкая сила» (soft power) ввел профессор Гарвардского университета Джозеф Най [4], подразумевая под ним концепцию такого политического воздействия, которое добивается результатов за счет не применения прямолинейной грубой силы, а на основе добровольного участия, симпатии и привлекательности определенных идей, проявлений культуры [5].

Существование в условиях глобализации остро ставит для любой страны вопрос о том, каким образом в ситуации внешнего культурного влияния (а зачастую и попыток осознанного доминирования) сохранять свою культурную идентичность.

Особое значение этот вопрос приобретает в следующих случаях:

- для малых стран, не сопоставимых по ресурсам и уровню влияния с крупными соседями;
- для стран цивилизационного пограничья («цивилизационного разлома» по С. Хантингтону [6]), где вопросы культурной идентичности исторически обострены;
- для молодых стран, где отсутствуют многовековые стабильные традиции государственности и все еще достаточно велико влияние бывших метрополий;
- в условиях локальных и глобальных геополитических кризисов, когда обостряются внешние угрозы и риски.

Можно констатировать, что на сегодняшний день к Республике Беларусь относятся все эти четыре случая. Таким образом, вопросы сохранения, распространения и развития своего историко-культурного наследия, своей культурной идентичности являются исключительно важными и актуальными для Беларуси.

Таким образом, под мягкой беларусизацией следует понимать постепенное, в значительной степени добровольное расширение практики использования белорусского языка, поддержку развития и распространения белорусской культуры, историко-культурного наследия через построение культурной политики в формате мягкой силы.

Использование такого подхода мягкой беларусизации при формировании государственной политики в сфере культуры является для Республики Беларусь на настоящем этапе, в условиях глобализации и других вызовов, исключительно востребованным.

Литература.

1. *Можейко, В.А. Формирование стратегии государственной культурной политики как основа успешного социально-экономического развития сферы культуры //*

Актуальные проблемы и направления социально-экономического развития Республики Беларусь и ее регионов: материалы IV Междунар. науч. конф. молодых ученых (Минск, 30 мая 2014 г.) / редкол.: А.В. Червяков [и др.]. – Минск: НИЭИ М-ва экономики Респ. Беларусь, 2014. – 300 с. – С. 176-177.

2. *Проект Кодекса Республики Беларусь о культуре [Электронный ресурс] Точка доступа: http://kultura.gov.by/news/ab-kodekse-respubl-k-belarus-ab-kultury*
3. *Стенограмма встречи с представителями белорусских и зарубежных СМИ [Электронный ресурс] Режим доступа: http://president.gov.by/ru/news_ru/view/stenogramma-vstrechi-s-predstaviteljami-belorusskix-i-zarubezhnyx-smi-10760/*
4. *Nye, J. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York: Basic Books, 1990*
5. *Nye, J. Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs Group, 2004*
6. *Samuel P. Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996*

П.В. РАХМАНЬКО

МАГИСТР КУЛЬТУРОЛОГИИ, АСПИРАНТ ГУО «БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ»

ОСОБЕННОСТИ ИМИДЖЕВЫХ И РЕКЛАМНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ ИНТЕРНЕТА

Тенденции современного интернет-досуга предполагают деятельность пользователей, связанную не только с просмотрами виртуальных галерей, совместным прохождением компьютерных игр, но и общением со своими друзьями и коллегами по средствам социальных сетей. При этом важно учитывать, что результат общения, достигаемый в результате использования определенных «технологий», способен оказать непосредственное влияние на формирование имиджа участника Сети, организации или предприятия.

Механизмы по формированию соответствующего «сетевого имиджа» или поведения охотно исследуются и используются рекламистами, специалистами по продвижению продуктов и услуг. Совокупность таких технологических приемов представляет отдельное направление в искусстве рекламных сражений на поле той или иной социальной сети. Данное направление получило название «Social media marketing» (SMM).

«SMM» - маркетинг в социальных медиа, который включает в себя комплекс мер, направленных на продвижение товаров или услуг в социальных сетях, формирование имиджевого потенциала продукта, а также на получение обратной связи от потребителей и выстраивания новых каналов коммуникации. Включает в себя создание аккаунтов, представительств, групп и страниц в социальных сетях («В контакте», «Одноклассники», «Facebook», «Twitter», «Livejournal» и др.) и соответствующий мониторинг «социальных медиа», которыми выступают современные социальные сети в Интернете [1].

Под особым вниманием у специалистов и исследователей в области «социальных медиа» находится популярнейший проект экс-руководителя Павла Дурова «ВК» или «В контакте».

«В контакте» одна из самых динамично развивающихся социальных сетей на постсоветском пространстве. Число ее участников постоянно растет и при

этом обязательно включает представителей целевой аудитории практически любой компании или бренда, но чтобы перевести их в число своих потенциальных клиентов, необходимо выполнить определенные мероприятия по продвижению.

Раскрутка товара или услуги «В контакте» может осуществляться различными способами. Наиболее популярный – создание группы с промо информацией. Для этого функционал социальной сети «В контакте» предоставляет все необходимые возможности – в «фотоальбомах» можно разместить изображения продукции или результаты работы, во вкладке «видео» – рекламные ролики или другую информацию, которая будет представлять интерес для пользователей. При этом информация может сопровождаться комментарием рекламного типа: «еще больше – на нашем сайте», и непосредственно ссылкой на ресурс. Группы «ВК» сегодня могут оформляться в различных стилях. Таким образом, по привлекательности интерфейса и удобству навигации страничка в данной социальной сети не уступает полноформатным страницам специализированных веб-сайтов.

Однако для реализации поставленной задачи следует обратить внимание на необходимость сделать группу известной и популярной среди участников социальной сети. Продвижение групп в сети «В контакте» может осуществляться при помощи специализированного программного обеспечения. Главная его задача – рассылка приглашений по выбранным критериям поиска. Существуют как бесплатные, так и платные программные решения для раскрутки групп «ВК».

В совокупности методов, продвижение групп «В контакте» сводится к увеличению числа участников сообщества. Следует отметить, что большое количество участников социальной сети принявших приглашение вступить в группу – не является гарантом коммерческого успеха. Представляет собой лишь формирование определенной аудитории, которую предстоит заинтересовать и убедить. Таким образом, раскрутка «контактных» групп – не только применение технических решений, но и реализация маркетинговых мероприятий, направленных на расширение клиентской базы и формирование определенного образа продукта. Создание интересных роликов, размещение фотоматериалов, публикация информации, ценой для участников, постоянная поддержка актуальности, регулярное обновление – лишь некоторые необходимые шаги, выполнение которых принесет реальную пользу от раскрутки групп «ВК».

Помимо групп для продвижения бренда можно использовать такие сервисы как встречи или приложения.

Раскрутка встреч «В контакте» поможет набрать необходимое число участников для какого-либо мероприятия. При этом важно учитывать место проведения, рассылая приглашения.

Раскрутка приложений «В контакте» может преследовать различные цели. Это может быть создание рекламной площадки, или реализация технологии интернет-магазина, позволяющей осуществлять онлайн покупки прямо в социальной сети. Разумеется, для этой цели требуются программные навыки, ведь разработка приложений – работа для специалиста. Что касается непосредственно этапа продвижения, то для успешной реализации нужно следовать определенному алгоритму. Так раскрутка приложения «В контакте» будет эффективной, если вы будете приглашать установить непосредственный контакт пользователя с большим количеством друзей, введете систему поощрений за приглашения в приложение и интегрируете приложения с микроблоками (кнопка «Мне нравится»).

Иную технологическую цепочку предлагает социальная сеть, получившая

имя «Твиттер» (англ. Twitter - «чирикать», «щебетать», «болтать»). По современному определению ее создателя Эвана Уильямса «Twitter» – это популярная социальная сеть, представляющая собой систему микроблогов, благодаря которой участники могут делиться короткими текстовыми сообщениями.

Продвижение в «Твиттере» – отличная возможность поднять имидж своей компании, расширить каналы общения с аудиторией и, как следствие, получить еще больше клиентов. Однако существуют свои особенности и правила в системе ведения микроблогов.

Важно отметить, что «Твиттер» - это не бесплатная доска для публикации рекламных объявлений, а сервис для общения. Именно поэтому аудиторию необходимо развлекать, снабжать интересными сведениями. Выражение эмоций и другие неотъемлемые части человеческого общения – все это может помочь при продвижении в данной социальной сети. Следует категорически отказаться от откровенного спама, частых сообщений и банальных рекламных изображений. Прежде всего, необходимо заинтересовать и вызвать симпатию пользователей. Важно не только предоставлять информацию, но и активно участвовать в коммуникативном процессе – оставлять ретвиты (включение чужого твита (сообщения) в собственный поток твитов), отвечать на ретвиты, оставленные вам.

При помощи таких способов пользователи могут объединять группу сообщений по теме или типу с использованием «hashtag» — слова или фразы, начинающиеся с #. Кроме того, буква d перед именем пользователя позволяет отправлять сообщения в частном порядке, приватно. Наконец, знак @ перед именем пользователя используется для упоминания или ответа другим пользователям.

Знак «hashtag» (#) для общения в «Twitter» впервые применил Крис Мессина, предложив использовать знак решётки для обозначения названий тематических групп или каналов.

Всемирную популярность «хештеги» приобрели во время лесных пожаров в Сан Диего, когда для организации спасательных работ и поиска пострадавших использовался тег #sandiegofire [2].

Поскольку на тот момент это было единственным способом структуризации материалов и информации в «Twitter», «хештеги» стали очень популярны. Вокруг них актуализировалось множество сервисов. В дальнейшем ни один перспективный проект не обходился без применения данного метода. «Хештеги» стали внутренним способом организации контента в «Twitter». На сегодняшний момент их называют информационными каналами, группами, структурами данной социальной сети.

На основании методики с применением «хештэгов» многие организации создают свои так называемые «опознавательные знаки» по самым ярким и основным свойствам продукта или услуги, которые ориентированы на скорую реализацию.

Важно учесть, что для эффективного продвижения в «Твиттере» необходимо собрать как можно больше фоловеров (пользователи «Твиттера», которые добавили данную страницу в свою ленту для чтения). Для этого следует разместить везде, где это возможно ссылку «следить за мной в «Twitter»». Данные рекламные способы «Твиттера» принесут ощутимую пользу, как имиджу, так и бюджету организации.

Таким образом, на современном этапе развития интернет-пространства для пользователей социальных сетей разработчики готовят новейшие технологичные

сюрпризы, которые в руках профессионалов в дальнейшем служат отличным механизмом в формировании имиджевого поля продукта и обуславливают тенденции ведения рекламных баталий со стороны многих организаций. Каждая социальная сеть предполагает наличие своих неповторимых особенностей, однако в основе каждой из них лежит главный принцип – коммуникации и общения.

Литература.

1. *SMO и SMM / Социальные сети // Raskruty.ru [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://www.raskruty.ru/socialnye-seti/smm-smo.html - Дата доступа: 14.03.2015.*
2. *Хештег / Свободная энциклопедия // Wikipedia [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/хештег - Дата доступа: 11.03.2015.*

П.М. САПОТЬКО

магистр культурологии, аспирант ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», председатель Минского областного отделения ОО «Белорусский фонд культуры»

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА В БЕЛАРУСИ

Под религиозным туризмом понимаются путешествия с целью знакомства с историей святых мест, жизнью святых, культовой архитектурой, церковным искусством и др. Религиозный туризм включает в себя два направления: паломничество и непосредственно религиозно-познавательный туризм.

Паломнический туризм – это совокупность поездок представителей различных конфессий с целями поклониться святым местам. Исследователь А. В. Бабкин среди причин для совершения паломничества называет желание исцелиться от душевных и физических недугов, помолиться за родных и близких, обрести благодать, выполнить богоугодную работу, замолить грехи, выразить благодарность за блага посланные свыше, проявить преданность вере, стремление к подвижничеству во имя веры, обрести смысл жизни [1]. Паломнический туризм трактуется как особый путь к Богу. То есть паломнический туризм характерен для верующих людей, которыми движет желание духовного очищения и прикосновение к сакральному, а субъектами религиозно-познавательного туризма являются лица, желающие расширить свой кругозор, узнать что-то новое посредством ознакомления с объектами материального наследия, памятниками природы, обладающими духовной энергией и т. д. Другими словами, отправиться в такое путешествие может даже неверующий человек, но интересующийся историей и культурой страны или какого-либо ее региона.

Храмы, монастыри, священные крыницы, валуны, древние иконы представляют собой неоценимый плат историко-культурного наследия, свидетельство уникальность и самобытности государства.

К наиболее важным направлениям религиозного туризма можно отнести следующие: познавательные экскурсии с целью ознакомления с объектами религиозного наследия; паломничества верующих людей к святым местам; организация детских и молодежных лагерей религиозной направленности; событийные

мероприятия религиозного характера (тематические торжества, фестивали, дни христианской молодежи и др.); миссионерство; беседы паломников со священнослужителями.

В Беларуси сохранились уникальные православные церкви, католические костелы, монастыри, синагоги, мечети, деревянные храмы староверов. На сегодняшний день в стране действует 1175 православных церквей, 439 костелов, 6 мечетей, 8 синагог. Из них к религиозным памятникам относятся 484 православных и 5 старообрядческих церквей, 194 костела, 1 синагога, 1 мечеть [2, с. 8].

Большую историческую и культурную ценность представляют культовые сооружения оборонного зодчества, среди которых – церковь-крепость Свято-Рождества Богородицы в д. Мурованка (Щучинский район), церковь Святого Михаила в д. Сынковичи (Зельвенский район), костел Святого Иоанна Крестителя в д. Камаи (Поставский район) и др.

Практически в каждом регионе Беларуси сохранились православные и католические святыни, что свидетельствует об уникальном феномене религиозной толерантности: Свято-Воскресенский собор и костел Рождества Пресвятой Девы Марии в Борисове, Свято-Успенский кафедральный собор, Воскресенская церковь и Собор Святой Варвары в Витебске, церковь Святого Александра Невского и костела Святого Антония Падуанского в Рогачеве, Воскресенская церковь и костел Михаила Архангела в Ошмянах...

Богата на объекты религиозного туризма белорусская столица. Это православные Храм Всех Святых, Свято-Елисаветинский монастырь, Свято-Духов кафедральный собор, Петро-Павловский собор, церковь во имя Равно-Апостальной Марии Магдалины, церковь Благоверного Великого князя Александр Невского и др., католические Архикафедральный костел Пресвятой Девы Марии, костел Святой Троицы, костел Воздвижения Святого Креста, костел святых Симона и Елены и др.

Достопримечательности религиозного туризма – монастыри: Спасо-Евфросиниевский монастырь в Полоцке, Свято-Никольский женский монастырь в Могилеве, Свято-Успенский монастырь в Жировичах, Свято-Елисеевский Лавришевский мужской монастырь в д. Гнесичи Новогрудского района, Свято-Духов монастырь в Витебске, Свято-Успенский Пустынский мужской монастырь под Мстиславлем, Свято-Рождество-Богородичный женский монастырь в Гродно, Свято-Богоявленский Кутеинский монастырь в Орше и другие.

Одну из первых позиций рейтинга религиозного туризма занимает Белорусское Полесье, где сохранились уникальные деревянные храмы XII — XVIII веков, каменные церкви и костелы городов Туров, Пинск, ряда сельских населенных пунктов и др. К ним можно отнести церковь XVI в. в д. Здитово Жабинковского района, церковь в д. Доброславке Пинского района и другие.

Такие святыни, как Спасо-Преображенская церковь и Софийский собор в Полоцке, Борисо-Глебская церковь в Гродно и Свято-Никольский женский монастырь в Могилеве являются кандидатами в Список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Тенденция последнего десятилетия – организация смешанных паломнических программ, при которых посещаются объекты материально-духовного наследия разных конфессий. Целые культурные программы организовываются в городах, исторически связанных с существованием разных вероисповеданий. Например, город Ивье Гродненской области, религиозная сфера которого пред-

ставлена 18 религиозными общинами четырех конфессий: римско-католической, православной, христиан Веры Евангельской и мусульманской, 22 культовыми сооружениями (14 католических и 7 православных церквей, 1 мечеть). Ивье считается белорусской столицей татар; в городе находится мечеть 1884 г. Памятниками материального наследия являются монастырь бернардинцев XVII—XVIII вв. и Петропавловский костел конца XVIII в. Примечательно, что в Ивье в 2012 году был установлен монумент в честь дружбы четырех конфессий.

С позиций паломнического туризма большой интерес представляет город Воложин Минской области, в котором в 1803 году была основана иешивы – первое высшее духовное иудейское училище в Восточной Европе по подготовке раввинов, центр по изучению Талмуда. Сюда на протяжении многих лет приезжали будущие раввины из многих стран мира, в том числе из Африки и Японии.

Городской поселок Мир также известен не только выдающимся Мирским замком – объектом Всемирного наследия ЮНЕСКО – и часовней-усыпальницей Святополк-Мирских 1904 г., но и существованием здесь православной церкви (церковь Святой Троицы XV в.), католического костела (костел Святого Николая начала XVII в.) и иудейской синагогой начала XIX в.

Особой популярностью пользуются у паломников и туристов оборонительная синагога в Быхов XVII в., синагога в Слониме 1642 г., синагога в Бобруйске XVIII в., хоральная синагога в Гродно 1578 г. В последней создан музей истории евреев.

Верующие и просто туристы каждый год в начале июля стремятся попасть в деревню Будслав Мядельского района, чтобы поклониться одной из главных католических святынь Беларуси – чудотворной иконе Матери Божьей Будславской. Деревня по праву считается Национальным санктуарием – богатым религиозным, духовно-культурным и материальным наследие Католической Церкви и всего народа. В ней находится знаменитый барочный костел Вознесения Пресвятой Девы Марии, которому в 1994 году Папа Римский Иоанн Павел II присвоил титул «базилика малая» за особую роль в истории и духовной жизни [3].

Среди других белорусских санктуариев, где хранятся чудотворные образы – Епархиальный санктуарий Матери Божьей в Трокелях, Епархиальный санктуарий Матери Божьей в Логишине, Храм Посещения Пресвятой Девой Марией Елисаветы в Гудогае, Санктуарий Матери Божьей Конгрегатской (Студенческой) в Гродно, Санктурий Матери Божьей в Бресте, Епархиальный санктуарий Матери Божьей в Браславе.

Большое количество туристов принимает единственная в Беларуси действующая лютеранская кирха в Гродно.

Отдельная и очень интересная тема в спектре религиозного туризма Беларуси – старообрядчество. Старообрядцы нашли прибежище на белорусских землях во второй половине XVII в., спасаясь от реформ Никона. Наиболее многочисленные их поселения находились в Ветке Гомельской области, которая до сих пор является центром старообрядческой культуры и привлекает туристов и верующих в регион. В Ветке осуществляет деятельность Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций, располагающий не имеющих аналогов коллекциями белорусских народных икон, литых икон, крестов, старообрядческих икон, чеканных окладов на иконы и книги и многими другими. Русской православной старообрядческой церкви принадлежит действующая церковь в честь святого пророка Ильи в Гомеле – памятник деревянного зодчества конца XVIII века.

Отметим, что в Беларуси функционирует Гродненский государственный музей истории религии, фонд которого состоит из 14 коллекций.

Для белорусской земли характерны многие чудесные явления и знамения: мироточащие иконы, удивительные образы Христа и Богоматери, проступающие на деревьях и камнях, уникальные кресты-валуны, растущие прямо из земли. В деревне Липовая Колода около Минска находится валун, который, как считаю ученые, идентичен знаменитому «почаевскому» камню с отпечатком стопы Божьей Матери. Об этом засвидетельствовали сами монахи Почаевского монастыря, прибывшие в Беларусь специально для знакомства с данным явлением.

С сакральными явлениями связаны многочисленные обряды. Пример тому – традиция паломничества и поклонения «Голубой крынице» в Славгородском районе, связанная с почитанием Животворящего Креста Господня, Божией Матери и святых мучеников семи братьев Маккавеев, проводится во время народного праздника Маккавей (Медовый Спас) 14 августа. «Люди следуют за святой водой из купели Крещения своих предков, принимают участие в крестном ходе, молебне, освящении родниковой воды и купании в ней. Священники крестят детей и взрослых. Завершается праздник посещением и поклонением святым древним каменным валунам на нерукотворной поляне...» [4]. По преданию с этим местом связано крещение наших предков, поэтому источник наделяется специфическими сверхъестественными свойствами. Согласно поверью, если трижды войти в него, тело наполняется животворящей энергией, а болезни отступают. Традиция представляет уникальное явление, так как находится на пересечении языческой и христианской культур: языческой, потому что происходит поклонение природному объекту, христианской – потому что связано с почитанием Животворящего Креста Господня, Божией Матери и святых мучеников семи братьев Маккавеев.

Для паломников большое значение имеют беседы со священнослужителями и жителями отдельных регионов на предмет чудодейственных явлений, связанных, например, с иконами. К слову, жители деревни Поповщина Молодечненского района утверждают, что благодаря чудотворной иконе Святого Николая они во время Великой Отечественной войны остались живы.

Некоторые священники ведут активную духовническую работу, как например, отец Серафим из местечка Хмелево Жабинковского района, знаменитого чудотворной иконой Ченстоховской.

Большой блок религиозного туризма – событийные мероприятия, к которым относятся фестивали, праздники и т.д. Отечественная мозаика духовных фестивалей и праздников представлена Медународным фестивалем органной музыки «Званы Сафіі» в Софийском соборе Полоцка, Международным фестивалем православных песнопений «Коложский благовест» в Гродно, Православным молодежным фестивалем «Одигитрия» в Витебске, Православным фестивалем в Гомеле, Фестивалем православной молодежи Минской епархии, Молодежным фестивалем-выставкой «Пасхальный кулич», Международным фестивалем духовной музыки «Магутны Божа» в Гомеле, Международным католическим фестивалем христианских фильмов и телепрограмм «Magnificat», Католическим фестом в честь чудотворной иконы Божией Матери Будславской в д. Будслав Мядельского района и другими.

В последние годы приобрели популярность балы православной молодежи. Ежегодно такие мероприятия проводятся в Минске. В течение нескольких лет в г. Молодечно проводится Молодежный православный бал «Сретенье», органи-

зованный Духовно-патриотическим объединением «Светач» Дворца культуры города Молодечно и Местным благотворительным фондом «Наследие Михала Клеофаса Огинского».

Разрабатываются тематические программы, посвященные выдающимся духовным личностям, например, святой преподобной Евфросинии Полоцкой в Полоцке, святой праведной Софии Слуцкой в Слуцке, преподобному Елисею Лавришевскому в Новогрудке и др.

Паломническому и религиозно-познавательному туризму непосредственное внимание уделяется институциональными организациями каждой из конфессий, представленной в Беларуси. Например, при Белорусской Православной Церкви в 2005 году создан Синодальный паломнический отдел.

Религиозный туризм как явление туристической и в целом социально-культурной жизни Беларуси динамично развивается и привлекает к участию в разрабатываемых в его рамках программах все большее количество паломников, историков, краеведов и туристов-любителей не только нашей страны, но и государств ближнего и дальнего зарубежья.

Литература.

1. *Бабкин, А.В. Специальные виды туризма / А.В. Бабкин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – 252 с.*
2. *Радивон, Н. На Беларуси Бог живет… / Н. Радивон // 7 Дней. – 2007. – 14 июня. – С. 8.*
3. *Санктуарии [Электронный ресурс] / Римско-Католическая Церковь в Беларуси. – Минск, 2015. – Режим доступа: http://catholic.by/2/ru/belarus/sanctuarium.html. – Дата доступа: 11.05.2015.*
4. *Традыцыя паломніцтва і пакланення «Блакітнай крыніцы» / Інвентар нематэрыяльнай культурная спадчыны "Жывая спадчына Беларусі" [Электронный ресурс]. – 2013. – http://livingheritage.by/nks/1132/ – Дата доступа: 18.03.2015.*

М. О. ШУЛЬГИНА

магистр философии, аспирантка ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

КУЛЬТУРА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ИГР БЕЛАРУСИ: ФЕНОМЕН ГОРОДСКИХ ПОИСКОВЫХ ИГР

В последнее время в Республике Беларусь стали набирать популярность соревнования, в основе которых лежит умение участников ориентироваться в городе и решать задания, связанные с различными городскими объектами.

Данные мероприятия уходят корнями в сферу спортивного ориентирования – вида спорта, сочетающего навыки ориентирования на местности и спортивного передвижения. Цель участников таких соревнований состоит в поиске или нанесении на карту контрольных пунктов, расположенных на определённой местности [1, с. 15].

Первое в истории соревнование по спортивному ориентированию было проведено в 1897 г. спортивным обществом «Turnforening» в норвежском городе Берген. В 1961 г. была создана Международная федерация ориентирования. Увлечённость спортивным ориентированием быстро распространилась среди лю-

бителей туризма [2, с. 130–133].

В СССР соревнования с элементами ориентирования начали проводиться среди туристов ещё до Великой отечественной войны, и долгое время проводились на любительской основе. В 1963 г. ориентирование было включено в программу первых Всесоюзных лично-командных туристических соревнований, а через два года советская сборная приняла участие в международных состязаниях [3]. На территории Беларуси первые состязания по спортивному ориентированию были проведены летом 1961 г. туристами Минского электротехнического завода. Белорусы занимали призовые места во всесоюзных соревнованиях. В 1992 г. была создана Федерация ориентирования Беларуси, вскоре присоединившаяся к Международной федерации ориентирования. Сборная команда Беларуси начала участие в международных соревнованиях в 1993 г., и уже в 1998 г. один из белорусских спортсменов стал бронзовым призёром. В настоящее время ориентированием занимается примерно две тысячи белорусов, на территории страны действует около тридцати специализированных клубов [4].

Городское ориентирование происходит из спортивного, но приспособлено к условиям города: в частности, от участников требуется не только умение находить различные городские объекты, но и пользоваться преимуществами городской инфраструктуры. На данный момент в Беларуси существует большое количество независимых проектов, проводящих подобные мероприятия, однако в рамках данного исследования не представляется возможным рассмотреть их все. В данной статье будут кратко рассмотрены одни из самых популярных разновидностей городского ориентирования, а именно: сеть городских игр «Encounter»; игра-путеводитель «Отрыв»; мобильное приложение «Ingress».

Сеть «Encounter» была основана в 2004 году минчанином Иваном Маслюковым на основе придуманной им ещё в 2001 году игры «Схватка» [5]. К 2015 году в проекте зарегистрировалось более 270-и тысяч участников из 21-й страны [6]. В настоящее время в сеть включает в себя ряд игр различной направленности, из которых к теме исследования относятся городская приключенческая игра «Схватка» и автомобильное ориентирование «Точки». Шаблон проведения обеих игр одинаков: игрокам необходимо получить зашифрованное описание определённого места в городе или его окрестностях, приехать туда, найти игровой код и, введя его на сайте, получить следующее задание. Тот, кто быстрее всех выполнил все задания, получает призовой фонд. Игра начинается поздно вечером и продолжается пять-семь часов. Главное различие между данными играми состоит в том, что в «Схватке» игровые коды каким-либо образом спрятаны или находятся у агентов, а в игре «Точки» коды находятся на видном месте, поэтому игру можно пройти, даже не выходя из автомобиля [7, 8].

Проект игры «Отрыв» был создан в 2004 году минским IT-специалистом Алексеем Поросятьевым и в настоящее время существует при поддержке проекта «Бегущий город», расположенного в Санкт-Петербурге. Мероприятия данной игры проходят в различных городах Беларуси и зарубежья. Участниками могут быть как отдельные игроки, так и небольшие команды в 2–3 человека [9]. К 2015 году в проекте зарегистрировалось более двух тысяч команд [10].

Прохождение игры включает в себя несколько этапов. На старте участники получают список адресов городских объектов и связанных с ними заданий, и бланк ответов, в которые нужно вписать ключевое слово каждого задания и время его выполнения. Некоторые из адресов объектов зашифрованы в виде загадок

на сообразительность и знание местности. Задания, как правило, имеют описательный характер: например, необходимо описать определённый элемент фасада здания. Задача участников игры – отыскать в городе указанные в списке объекты, выполнить соответствующие им задания и вернуться к финишу до истечения определённого времени [11]. Как правило, игра начинается в 9–11часов утра. Типичный маршрут игры рассчитан на 6–9 часов и включает в себя более двух десятков контрольных пунктов. По окончании соревнования в соответствии с количеством выполненных заданий и времени прохождения маршрута составляется таблица результатов с распределением команд по местам [9].

Мобильное приложение «Ingress», в отличие от рассмотренных ранее проектов, популярно не только в Беларуси и странах ближнего зарубежья, но носит международный характер. Оно было выпущено в конце 2013 года внутренним отделением компании Google под названием Niantic Labs. Проект «Ingress» является многопользовательской онлайн-игрой, внутри которой существует две большие фракции, каждая из которых имеет своё название и цвет: Сопротивление (синий цвет) и Просвещённые (зелёный цвет). Задача игроков – с помощью встроенной в приложение карты местности и функции GPS-навигации находить отмеченные на ней определённые городские объекты (порталы) и взаимодействовать с ними с помощью игрового инвентаря, повышая таким образом свой игровой уровень и усиливая влияние своей фракции в том или ином регионе. Основным игровым действием, необходимым для усиления влияния фракции, является «захват порталов» – взаимодействие, в результате которого портал переходит во владение фракции игрока. Захват портала, как и большинство других взаимодействий с ним, возможен лишь в том случае, если игрок физически находится в непосредственной близости от портала [12]. Создатели игры периодически создают различные мероприятия по всему миру, во время которых пользователи могут встретиться друг с другом, обменяться опытом, познакомится с игроками как своей, так и противоположной фракции. Так, одно из мероприятий, направленных на совершенствование межфракционного общения, было проведено 7-го февраля 2015 года в Могилёве [13].

Приведённые данные позволяют установить, что соревнования городского ориентирования, популярные сегодня среди белорусской молодёжи, в своей основе имеют те же принципы и шаблоны, что и соревнования по городскому ориентированию, проходившие в Беларуси ещё в советское время. По своей сути, рассмотренные в исследовании городские соревнования являются переложением традиционных правил ориентирования в городские условия. Тем не менее, каждый из рассмотренных в исследовании городских проектов имеет свои особенности и развивается в своём направлении. Так, игры проекта Encounter, как правило, проводятся ночью и создаются с упором на экстремальность. Мероприятия проекта «Отрыв» имеют более безопасный характер и больше подходят для тех, кто интересуется историей и атмосферой города. Наконец, приложение «Ingress» построено по принципу компьютерной игры, перенесённой на карту реального мира.

Мероприятия городского ориентирования имеют большой потенциал развития в белорусском обществе и могут не только повысить популярность белорусской культуры на международном уровне, но и открыть особенности культуры нашей страны для самих белорусов, что положительно скажется на уровне самосознания белорусского народа.

Литература:

1. *Курносов, В.В. Туризм и спортивное ориентирование в физическом воспитании студентов / В. В. Курносов. – Минск: МГЛУ, 2001. – 21 с.*
2. *Вяткин, Л.А. Туризм и спортивное ориентирование / Л.А. Вяткин, Е.В. Сидорчук, Д.Н. Немытов. – Минск: Academia, 2001. – 205 с.*
3. *Краткая история развития ориентирования в СССР // Белорусская федерация ориентирования [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://orient.by/orienteering/history/ussr/. – Дата доступа: 13.02.2015.*
4. *Роговский, В. История ориентирования в Беларуси / В. Роговский // Новости ориентирования [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://orientsport.obelarus.net/content/orient_in_belarus. html. – Дата доступа: 13.02.2015.*
5. *Гульня, якую прыдумаў беларус, заваёўвае Еўропу // TUT.by [Электронный ресурс]. – 2000. – Режим доступа: http://news.tut.by/kaleidoscope/ 162544.html. – Дата доступа: 13.02.2015.*
6. *География // Encounter [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://world.en.cx/Geography.aspx. – Дата доступа: 13.02.2015.*
7. *Схватка // Encounter [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://minsk.en.cx/Addons.aspx?aid=336. – Дата доступа: 13.02.2015.*
8. *Точки // Encounter [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://minsk.en.cx/Addons.aspx?aid=6915. – Дата доступа: 13.02.2015.*
9. *Что это? // Отрыв.by [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://www.otryv.by/?index=about. – Дата доступа: 13.02.2015.*
10. *Участники // Отрыв.by [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://www.otryv.by/?index= users. – Дата доступа: 13.02.2015.*
11. *Маршруты и задания // Отрыв.by [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://www.otryv.by/?index=games&id=74e&show=kps. – Дата доступа: 13.02.2015.*
12. *Добро пожаловать в Ingress! // Справка – Google [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: https://support.google.com/ingress/answer/ 3205429?hl=ru. – Дата доступа: 13.02.2015.*
13. *Ingress Live Events // Ingress [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: https://www.ingress.com/events. – Дата доступа: 13.02.2015.*

Е. В. ТЕРНОВ

ассистент Белорусского аграрного технического университета

О МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ПОДХОДЕ К ДОПОЛНИТЕЛЬНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ СПЕЦИАЛИСТОВ В ОБЛАСТИ ПРОЕКТИРОВАНИЯ ПРОГРАММНО-ТЕХНИЧЕСКИХ СРЕДСТВ

Аннотация.

Представлен апробированный вариант системного междисциплинарного (техника, философия, религия) подхода к профессиональному последипломному самообразованию специалиста в области проектирования информационно-управляющих систем.

Введение.

Потребности общества в автоматизации различных сфер деятельности удовлетворяется по единому пути: анализ проблемы и предвосхищение конеч-

ного результата, словесное описание решаемой задачи, синтез, алгоритмизация, проектирование, внедрение, сопровождение созданной информационно-управляющей системы на протяжении жизненного цикла. При этом с одной стороны наблюдается рост опыта и научно-технического задела для последующего применения, а с другой стороны – сокращение потребности в автоматизации обслуживаемого в данный момент сегмента общественного разделения труда иногда до одного краткосрочного проекта. При приложении сил в новый сегмент техническому специалисту в очередной раз требуется мягко преодолеть определённый консерватизм заказчика, доказать ему свою компетентность и конкретизировать его ожидания, определить и выдержать стоимость работ и сроки выполнения проекта, сдать работу без осложнений и показать заказчику фактическую реализацию его ожиданий. Это требует от инженера не только периодического обновления багажа профессиональных технических знаний, позволяющих обеспечить себя средствами к существованию, но и упреждающего видения потребностей в своих услугах, способности быстро вникать в новую предметную область, знаний в области психологии делового общения и, безусловно, создания в общественном мнении безупречной деловой репутации. Всё вышеперечисленное достижимо при выстроенной эффективной системе последипломного образования и личностного развития.

Материалы и методы исследования.

В разные годы вследствие реализации практических потребностей профессионального развития автором были проработаны тексты Священного Писания Ветхого и Нового Завета, перечень научных специальностей ВАК Республики Беларусь, паспорта специальностей технических наук кибернетического направления, научно-популярная и специальная литература по вопросам управления в живой природе и технике (составляет область изучения кибернетики). Методом подобия были установлены аналогии и соответствия между сугубо профессиональными инженерными знаниями и их научной первоосновой, с одной стороны, и, с другой стороны, с практическим аспектом учения Православной Церкви о происхождении в соответствии с изначально разумным планом-проектом Вселенной и человека с его творческой природой, о научном познании человеком видимого мира и действующих в нём законов. Результаты использовались в личной профессиональной деятельности [1].

Результаты и их обсуждение.

Опытным путём было отмечено постепенное усиление способности логического описания интуитивно выполняемого процесса разработки программного обеспечения и высвобождения т.н. подсознательной способности к программированию для постижения знаний из широкого спектра предметных областей, в которых разработчику следует разбираться для создания законченного продукта, автоматизирующего деятельность потребителя.

Инженер-программист, профессионально владеющий навыками и методами создания систем автоматизации средствами языков программирования, схемо- и системотехники, должен в большинстве случаев яснее заказчика формулировать и предлагать последнему технологические инструменты (к ним следует относить и программное обеспечение), оправдывающие и превосходящие его текущие и ближайшие перспективные ожидания. Это возлагает на него обязанность

доходчиво излагать свои знания на понятном заказчику языке. Формирование такого навыка, как показывает практика, часто приводит к личному выдвижению гипотез о влиянии на реализуемость сложных технических проектов глубины общности потребностей посторонних друг другу людей и их единомыслия по планируемому к выполнению проекту. Их доказательство может приводить к мыслям о сходстве недостаточно понятных потенциальным заказчикам профессиональных подходов разработчика к проектированию материальных и духовных артефактов с фактически принимаемыми большинством людей в разной степени в качестве парадигмы сведениями Священного Писания о природе человека и Логосе (Слове или разумном замысле), которым Премудростью Божией была оформлена в видимый мир неупорядоченная материя (возникшая из пустоты небытия, рассматриваемого в философии с давних пор в качестве особой категории [2, с. 136-137]), а также о реализации человеком своих творческих способностей по «образу и подобию» Бога, «вседержителя, Творца неба и земли, видимых же всех и невидимых» согласно Православному Символу Веры и положениям науки кибернетики, выдвинутыми американским математиком 2-й половины XX века Норбертом Винером [3, 4]. При этом прослеживается явное сходство Логоса с информацией.

Современная философская рефлексия выделяет информацию как внутреннюю сущность вещей материального мира, проявляемую и познаваемую по внешним проявлениям, обладающую законом сохранения подобно сохранению энергии, субстанциональными атрибутами подобно материи и существующую в форме особого поля [5]. Поскольку именно с ней в аспекте сущности явлений, прежде всего, имеет дело инженер-программист, возрастает значимость понимания им отражения человеческой природы в ответственности заказчика и разработчика за применение создаваемых средств автоматизации в его трудовой деятельности.

В вольном изложении текста Священного Писания созидательный труд является основным занятием «ходящего путями истины» (адекватного воспроизведения реальности в форме знаний [2, с. 420]) праведника (мирного труженика, «владычествующего над миром») и вознаграждается как земными, так и будущими (исходя из понимания вечности жизни) благами. Психологическая наука свидетельствует о важности для человека общественной полезности его творчества [6], к положительной оценке которого изначально устремлено и общество. При этом органически необходимое объединение в инженерной деятельности знаний из разных областей («синергия») постепенно сближает её с научной, направленной на производство знаний. Такую задачу перед человеком как своим соработником (также синергия) в созидании Земли как сложной системы по учению Православия ставит и Бог, к связи человеческой деятельности с которым и направлена религия как средство формирования моральной ответственности человека за результаты своей деятельности [7].

Синергию как положительный результат согласованного взаимодействия носителей знания из различных областей отмечают сторонники совместного обсуждения представителями светской интеллигенции (знания об окружающем мире) и Церкви (прежде всего, сохранение мира и человечества от антропогенных катаклизмов) на основе прочного согласия мнений по всем обсуждаемым вопросам [8]. Наглядным примером такого взаимодействия для автора является монография его бывшего преподавателя, посвящённая доказательству подлинности Туринской Плащаницы [9] научными методами. Книга написана в 2005 г. заслу-

женным деятелем науки РБ, академиком, д.т.н. профессором Михаилом Доминиковичем Тявловским (читал в 1984-1985 гг. на конструкторско-технологическом факультете Минского радиотехнического института курс лекций по основам сопромата и физико-химическим свойствам электро- и радиоматериалов, автор более 100 изобретений по проблеме нейтрализации биологических отравляющих веществ), редактирована кандидатом исторических наук ксендзом-магистром, настоятелем Минского Красного Костёла Владиславом Завальнюком и рецензирована кандидатами и докторами юридических, медицинских и биологических наук.

Заключение.

Синергия знаний – такое название носит и одна из рубрик отечественного журнала «Наука и инновации» – способна восприниматься на уровне душевно-эмоциональной и умственно-рассудочной деятельности и вызывать эффект резонанса творческих способностей разносторонне гуманитарно, богословски и технически образованного инженера, приводя к созданию высококачественной и востребованной сложнотехнической продукции. Светское научное понимание синергии, по мнению автора, не противоречит формулировке Православной Церкви («соработничество Бога и человека») и парадигме постоянно совершенствуемой научной картине мира в его информационно-энергетически-материальном единстве, где природа информации и технологии её получения, преобразования и использования представляет собой отдельный класс технических наук.

Выводы.

Труд специалиста в области разработки программно-технических средств автоматизации (инженер-программист, инженер-схемотехник, инженер-системотехник и др.) во многих случаях уместно приравнять к труду научного работника на стыке философских, психологических, технических наук, предметной области (иных наук) и богословия.

Внимательное и критически-непредвзятое научно-философское осмысление наработок православной антропологии способно подпитывать профессиональную творческую активность и стимулировать человека к долголетней общественно полезной деятельности по пути полноценной реализации накопленного профессионального опыта.

Литература

1. *Тернов, Е.В. О наблюдаемых технических аналогиях между Священным Писанием и базовыми понятиями объектно-ориентированного программирования и теории автоматического управления / Е.В. Тернов, А.В. Кардис // Христианские ценности в культуре современной молодежи: материалы III международной конференции студентов, магистрантов и аспирантов, посвященной 700-летию со дня рождения Преподобного Сергия Радонежского, Минск, 12 декабря 2014 г. / ГУО «Институт теологии БГУ им. св. равноап. Мефодия и Кирилла». – Минск: Ковчег, 2015. – С. 156–164.*
2. *Философия: Учеб. пособие / В.К. Лукашевич, В.М. Белокурский, И.П. Мамыкин и др.; под ред. В.К. Лукашевича. 2-е изд., перераб. и доп. – Мн.: БГЭУ, 2002. – 431 с.*
3. *Винер, Н. Кибернетика и общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://studentam.net/content/view/816/107/. – Дата доступа: 23.11.2014.*
4. *Винер, Н. Творец и робот [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.trizland.ru/trizba/books/1731. – Дата доступа: 23.11.2014.*

5. *Философия информации [Электронный ресурс] / В. Гухман // Национальный открытый университет «ИНТУИТ». – Режим доступа: http://www.intuit.ru/studies/courses/10555/ 1093/info. – Дата доступа: 8.05.2015.*
6. *Шеховцова, Л.Ф. Элементы православной психологии: монография / Л.Ф. Шеховцова, Ю.М. Зенько. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.*
7. *Осипов, А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие / Осипов А.И. – М.: Даниловский благовестник, 2008. – 432 с.*
8. *Архимандрит Рафаил (Карелин). Церковь и интеллигенция. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2009. – 84 с.*
9. *Тявловский, М.Д. Евангелие от Иисуса Христа: двухтысячелетию Рождества Христова посвящается / М.Д. Тявловский, Л.Б. Тявловская; под ред. В.М. Завальнюка. – Мн.: Изд-во «Рыма-каталіцкая парафія Святога Сымона і Святой Алены», 2006. – 634 с.*

Б.А. ГРИШКО
студент ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ПЕРВАЯ СЕДМИЦА ВЕЛИКОГО ПОСТА: ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И БОГОСЛОВСКИЙ СМЫСЛ

Наступает последний день перед постом, который называется Прощёным Воскресеньем. Литургическое же его название – «изгнание Адама из Рая». Каждый из нас уподобляется Адаму, прервавшему связь с Богом, обречённому на скитание и одиночество, лишенному Отца и Отечества:

«Изгнан бысть Адам из Рая снедию, темже и седя прямо сего рыдаше, стеня… Увы мне, что пострадах окаянный аз: едину заповедь преступих Владычню, и благих всяческих лишихся! Раю святейший, мене ради насажденный быв, и Евы ради затворенный, моли тебе Сотворшаго, и мене Создавшего, яко да твоих цветов исполнюся. Темже и к нему Спас: Моему созданию не хощу погибнути, но хощу сему спастися, и в познание исистины прийти, яко грядущаго ко Мне не изгоняю вон» [4, с. 33-34].

В этот день Церковь призывает нас простить всем обиды, самому попросить прощение у ближних, по слову Господа нашего Иисуса Христа, «если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф. 5:15). Это необходимое условие для возобновления богообщения. Бог есть Любовь, он не бывает ни с кем в ссоре, его любовь нелицеприятна. Поэтому и мы должны стараться любить ближнего своего, не желать ему зла, но желать всем спастись. Простить – это значит воссоединиться в Боге, сломать преграду, разделяющую меня и ближнего, переступить через свою гордыню, проявить смирение и мудрость. Христос сказал: «Возри на мя, яко кроток есть и смирен сердцем…» (Мф. 11:29). По- настоящему пост начинается с вечерни Прощеного Воскресенья.

«Служба начинается, как торжественная вечерня; священнослужители в светлых облачениях. Стихира на «Господи, воззвах…» (следующая после «Господи, воззвах…») возвещает наступающий Пост, а за ним – приближение Пасхи!

Постное время светло начнем, к подвигом духовным себе подложивше, очистим душу, очистим плоть, постимся якоже в снедех от всякия страсти, добро-

детельми наслаждающеся духа: в нижже совершающеся любовию, да сподобимся вси видети всечесную страсть Христа Бога, и святую Пасху, духовно радующеся.

Потом, как обычно, следует вход и пение «Свете Тихий…». Затем служащий священник идет на «горнее место» за престолом и возглашает вечерний прокимен, который всегда возвещает конец одного и начало другого дня. За этой вечерней великий прокимен возвещает начало Поста:

«Не отврати лица Твоего от отрока Твоего, яко скорблю, скоро услыши мя: вонми души моей, и избави ю» [4, с. 35-36].

Первая седмица Великого поста особенно важная и строгая, ее называют «камертоном», потому как она задает тон всему посту.

В первое воскресенье Великого поста совершается так называемое «Торжество Православия». Этот праздник был установлен согласно решению Седьмого Вселенского Собора, который был созван в 787 году. Собор постановил «поставлять и полагать в храмах святые иконы», почитать и воздавать им поклонение, осудив иконоборческую ересь. В связи с этим и был установлен этот праздник. «Однако гонение на святые иконы продолжалось. Почитание святых икон было окончательно восстановлено и утверждено на Поместном Константинопольском Соборе в 842 году» [5].

В России Торжество Православия символизировало путь, пройденный православной церковью, победу слова Христова среди славянского народа [3, с. 26].

В конце Литургии священнослужители совершают молебное пение на середине храма перед иконами Спасителя и Божией Матери, молясь Господу об утверждении в вере православных христиан и обращении на путь истинны всех отступивших от Церкви. Диакон затем громко читает Символ веры и произносит анафему, т. е. объявляет об отделении от Церкви всех, кто осмеливается искажать истины православной веры, и «вечную память» всем скончавшимся защитникам веры православной, а «многие лета» – живущим.

Чистая и настоящая вера порождает молитву и пост, а они в ответ укрепляют веру, человек все более прилепляется ко Христу. Молитва и пост являются обоюдоострым оружием в войне с бесами и страстями. «Постника и молитвенника издали чуют бесы – говорит епископ Феофан, Вышенский Затворник, – и бежат от него далеко, чтобы не получить болезненного удара» [6].

Великим постом поется очень большое множество разнообразных молитв и песнопений во время богослужений. Но среди всех молитв особенно выделяется молитва, которую можно назвать по-настоящему великопостной:

Господи и Владыко живота моего,

Дух праздности, уныния, любоначалия и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему. Ей, Господи, Царю! Даруй ми зрети моя прегрешения, И не осуждати брата моего, Яко благословен еси во веки веков.

Аминь.

«Молитва эта написана, по преданию, в IV веке в Сирии подвижником Мар-Афремом, или, как мы привыкли его называть, Ефремом Сирином- сирианином» [2, с. 28]. Этот человек по праву принадлежал сирийской Церкви и явил собой яркий пример поэта, богослова, монаха, известным писателем. Эта молитва читается дважды на каждой великопостной службе ежедневно (кроме субботних и воскресных дней). При первом чтении после каждого прошения кладется земной поклон, потом 12 раз про себя читается с поясными поклонами молитва: «Боже,

очисти мя грешного». По второму прочтению молитвы кладется один земной поклон.

Эта молитва очень важна для каждого христианина. Тот, кто читает ее со всем вниманием и усердием сердечным, понимает, что в ней заключен огромный духовный смысл. Душа человека через эту молитву пытается воссоединиться с Богом, прося его очиститься от скверны праздности, уныния, любоначалия и празднословия (всего того, что делает душу нечистой, мрачной, темной) и приобретя добродетели целомудрия, смиренномудрия, терпения, любви.

Почему же для христиан так важно очиститься именно от этих четырех нечистых духов, ведь в нас их живет неисчислимое количество? Праздность, равнозначная лености, как известно из пословицы, – мать всех пороков. Она не дает нам раскрыть всех своих талантов, даров, которые дал нам Бог, совершить всех тех дел и подвигов, которые ждет от нас Господь. «Она порождает очень много темного, черного» [2, с. 29].

Человек, который прибывает в унынии, не способен видеть свет, исходящий от Христа. Душа человека находится во мраке, она не способна совершить что-либо доброе, хорошее. «Уныние – это самоубийство души» [4, с. 45].

Через любоначалие человек пытается подчинить себе ближнего. Оно может выражаться в стремлении к командованию над другими, а может проявляться и в безразличии по отношению к окружающим. Такие взаимоотношения не подразумевают любви, сострадания, милосердия.

Празднословием являются все наши изречения, которые искажают божественное назначение и природу Слова, которое вначале «было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Дар речи, которым мы отличаемся от других живых существ, дан нам для славословия Бога и для наставления и исправления ближних. Если свою речь мы используем в ином назначении, то мы искажаем замысел Творца.

Целомудрие имеет синонимом целостность. Христос в силах воссоздать в нас ту первоначальную целостность, которой наделил нас Господь при сотворении. Целомудрие – это чистота души, тела, ума, сердца, это подчинение чувств и желаний разуму.

Смиренномудрие должно в нас прибывать по примеру учителя нашего Иисуса Христа, который «кроток есть и смирен сердцем» (Мф. 11:29).

«Терпение – поистине Божественная добродетель» [4, с. 49]. Оно нам необходимо и для перенесения скорбей, болезней, и для более бережного отношения к ближнему. «Терпение есть форма мужества» [2, с. 33].

«Наконец, венец и плод всех добродетелей, всех усилий и подвигов есть любовь, та любовь, которая может быть дана одним Богом; это тот дар, который является целью всего духовного подготовления и опыта» [4, с. 49].

В конце молитвы мы просим Отца Небесного даровать нам видение своих собственных грехов, дабы мы, осознавая свою греховность, недостоинство, смогли постом очиститься, убелить свои одежды и, обновившись, встретить праздник Пасхи.

По словам диакона Владимира Василика, преподобный Андрей Критский вошел в историю как великий святой, гимнограф, богослов и замечательный песнописец.

Родился он около 660 года в Палестине. В молодости отрекся от мира и ушел в лавру Святого Саввы, затем оказался в Константинополе, где исполнял должность орфанотрофа, то есть надзирателя за сиротскими домами. На этой долж-

ности он прославился своей деятельной благотворительностью и милосердием. Около 712 года он стал епископом Крита. Житие сообщает, что именно благодаря его молитве остров Крит был спасен от арабского нашествия. Отошел преподобный ко Господу около 740 года. Память преподобного Андрея Критского совершается 4 июля.

Исследователь М. Скабаланович говорил о святителе, что Андрей Критский являлся первым известным автором полных канонов, дошедших до нас на греческом языке. Его перу принадлежит ряд проповедей на Господские и Богородичные праздники и на другие случаи. Для своего времени преподобный явился выдающимся и красноречивым проповедником.

Андрей Критский написал полные каноны, до сих пор используемые в богослужении: Великий, на Лазареву субботу, неделю жен-мироносиц, преполовение Пятидесятницы, Рождество Богородицы. Им созданы также ныне не употребляемые каноны на неделю ваий, на Пасху, Богоявление, Сретение, Воздвижение, мученику Трофиму (23 июля), мученикам Маккавеям (1 августа).

Для преподобного Андрея Критского характерен особый стилистический почерк, особая система образов, нередко уходящих в раннехристианскую палестинскую архаику, например, образ ребр Христовых как чаши (Великий канон, песнь 4); его стиль сжатый, учительный и строгий, его простой язык узнается сразу.

Андрей Критский наиболее известен своим Великим, или Покаянным, каноном. Существует мнение, пишет диакон Владимир Василик, что первоначально это был лишь ряд тропарей без ирмосов и без Богородичнов и лишь позднее Иосиф Песнописец оформил его. Современные знания о палестинской гимнографии показывают, что эта точка зрения неверна. Великий канон изначально целостное произведение, поздними являются только тропари, посвященные самому Андрею Критскому и Марии Египетской, все остальное принадлежит святому Андрею. Самая ранняя рукопись, в которой засвидетельствован Великий канон – Студийская Триодь середины-вт. пол. IX века, хранящаяся в Библиотеке Академии Наук в Санкт- Петербурге. В этой рукописи канон присутствует на своем первоначальном месте в богослужении Великого поста – на утрени четверга 5-й седмицы Великого поста. Лишь позднее он появляется еще и на повечерии первых четырех дней 1-й седмицы.

Канон представляет собой пронзающий душу сердечный плач праведника о грехах. С самого начала: «Откуду начну плакати оконного моего жития деяний? Кое ли положу начало… нынешнему рыданию» (песнь 1) [7, с. 4], – настраивает душу на скорбь и покаяние, к «уязвлению сердца».

Преподобный Андрей Критский в каноне оплакивает не только себя, но и все согрешившее человечество. Он вспоминает все прегрешения, все грехопадения – от Адама до Нового Завета; ветхозаветные примеры в каноне составляют его большую часть – восемь песен. Автор не просто вспоминает о грехе праотцев, он их переживает как будто собственные: «Первозданного Адама преступлением поревновав, познах себе обнажена от Бога…» (песнь 1) [7, с. 5].

Преступления праотцев становятся прообразом страстей, мучающих человека: «Вместо Евы чувственныя мысленная ми бысть Ева, во плоти страстный помысл» (песнь 1) [7, с. 5]. Или другой пример: «Кому уподобился еси, многогрешная душе? Токмо первому Каину и Ламеху оному, каменовавшая тело злодействы и убившая ум безсловесными стремлениями» (песнь 2: «Видете, видете») [7, с. 13].

Здесь преподобный следует святому Максиму Исповеднику, для которого Каин – «приобретение, закон плоти», восстающий на Авеля, то есть на ум, сообразно символичному толкованию, и убивающий его.

Литература.

1. *Библия. Брюсель, 1979г.*
2. *Протоиерей Александр Мень «О проведении Великого поста». Издательский дом «Жизнь с Богом». Москва, 2011г.*
3. *Е. М. Разумова, Г.В. Шепелев, С.Г. Стрельникова. «Пасха». Москва, 1992 год.*
4. *Протопресвитер Александр Шмеман. «Великий пост». Москва, 2012.*
5. *«Закон Божий», Слабацкой, 1994г.*
6. *«Православные праздники и посты». Отрывной календарь //Архиепископ Аверкий (Таушев). Москва, 2014.*
7. *Великий канон святого Андрея Критского. С толкованием уроков покаяния. Москва, 2004.*

Т.Е. ЧАБАН

студентка ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета

ДИСТАНЦИОННОЕ ОБУЧЕНИЕ ЗАКЛЮЧЕННЫХ ОСНОВАМ ВЕРЫ: ОПЫТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«Наши тюрьмы, наши лагеря, наши заключенные всегда остаются с нами как наши кровоточащие и гноящиеся раны. И нам их лечить…» [1, С. 6]

Человек, совершивший преступление и оказавшийся в неволе, как правило, задумывается о прошлой жизни, о внутренних причинах, приведших к нарушению закона. Такие размышления часто приводят узника к мыслям о Боге, о покаянии перед Ним в содеянном грехе и беззаконии. Есть замечательные святоотеческие слова о том, что, подобно сдавленной жидкости, ищущей выхода из сосуда, душа человека, будучи ущемленной наказанием и скорбями, стремится ввысь и находит путь к Богу [2].

На сегодняшний день сотрудничество администрации исправительных учреждений и Церкви привело к тому, что во многих тюрьмах и колониях строятся храмы, открыты молитвенные комнаты. Созданные братства стараются оказать духовную и материальную поддержку заключенным.

Православные общины, которые создаются в местах лишения свободы, нуждаются в регулярном изучении основ православной веры. Однако обучение этих общин имеет заведомые ограничения. В большинстве случаев такое обучение должно быть дистанционным, т.к. регулярное очное обучение проводить либо некому, либо нет возможности в следствии удаленности места заключения, или специфики режима содержания. Кроме того, оно должно быть рассчитано на средний образовательный уровень учащихся.

Начиная с конца 90-х годов Русская Православная Церковь осуществляет реализацию проекта «Дистанционное обучение основам православной веры». Своей духовной задачей курсы ставят постепенное воцерковление христиан в за-

ключении, подготовка к сознательному участию в таинствах Церкви, делать их встречи со священнослужителями наиболее душеполезными.

На базе Русской Православной Церкви существуют несколько центров, осуществляющих дистанционное обучение заключенных: Центр духовной поддержки православных общин в заключении при Миссионерском факультете ПСТГУ, отдел тюремного служения Московской духовной академии и семинарии (МДАиС), Заочная воскресная школа в Раево (г. Москва), Центр поддержки заключенных при Свято-Сергиевском соборе г. Уфы.

Центр духовной поддержки православных общин в заключении при Миссионерском факультете разработал четыре курса дистанционного обучения, рекомендуемые к освоению в следующей последовательности [3]:

- «Священная история Нового Завета» по книге «Четвероевангелие» архиепископа Аверкия (Таушева);
- «Основы нравственности» по книге игумена Филарета «Конспект по нравственному богословию»;
- «Катехизис. Начальные понятия» по книге «Катехизис» иерея Олега Давыденкова;
- «История Церкви. Начальные понятия» по книге прот. А. Шмемана.

На базе прихода храма прп. Серафима Саровского в Раеве г. Москвы разработан курс «Основы православного вероучения» коллективом сотрудников заочной воскресной школы (ЗВШО в Раеве) по предметам «Закон Божий», «Основы христианской нравственности» и «Церковное чтение и пение» для изучения осужденными мужчинами, отбывающих срок наказания в исправительных колониях (ИК), и используется в практической работе с 2000 г. [4]

Центр поддержки заключенных при Свято-Сергиевском кафедральном соборе г. Уфы предлагает следующие курсы для дистанционного обучения [5]:

- Курс по Закону Божиему;
- Уроки по Православным праздникам;
- Уроки по нравственности «Смысловик»;
- Уроки по Посланиям Апостолов;

Каждый курс имеет свою программу и включает в себя цикл вопросов. Принцип постановки подробных вопросов к хорошему тексту, на которые обучаемый последовательно отвечает, используется в учебниках для средней школы. Замечено, что, прочитывая текст, человек усваивает информацию пассивно. Это значит, что ему трудно пересказать содержание даже незначительного отрывка текста. Подробные вопросы к тексту помогают активно воспринять содержание отрывка, лучше усвоить информацию.

Вопросы составляются к каждому смысловому отрывку, каждой главы книги, учитывают уже пройденный материал. Для стимуляции мышления используются различные формулировки вопросов. Предполагающие близкий по смыслу ответ.

Обучающую программу заключенный изучает самостоятельно и высылает письменную работу с ответами на вопросы тюремному священнику. Любой достаточно грамотный мирянин может проверять эти работы. Даже более того. Поскольку вопросы принципиально составлены так, чтобы ответ на них можно было бы найти именно в прочитанной книге, то грамотный человек с хорошим уровнем образования при проверке может прочитать ответ на вопрос в книге, а значит с помощью такой проверки сам «получить образование» по этому предмету!

Заключительным этапом курса, который по своей продолжительности занимает не меньше года, является итоговое сочинение, которое высылается в Центр дистанционного обучения заключенных. После этого выдается свидетельство о том, что соответствующий курс успешно завершен.

Центром Духовной поддержки проводится апробация методик дистанционного обучения в 15 общинах в местах лишения свободы в различных регионах России. В настоящее время около 1100 православных священников в Российской Федерации посещают учреждения УИС на временной, а некоторые и на постоянной основе.

Согласно данным 2010 года в исправительных учреждениях ФСИН России функционирует 471 тюремный храм и 466 молитвенных комнат для заключенных. Действует 789 православных религиозных общин, которые объединяют 73117 осужденных. Организовано 265 воскресных школ, где проходят религиозное обучение свыше 11000 верующих осужденных. Но как заметил Патриарх Алексий II: «это только малая толика огромной работы, которая еще предстоит всем, кому не безразлична судьба людей, преступивших закон, но искренне желающих встать на путь внутреннего обновления [2].

Литература:

1. *Каледа Глеб Остановитесь на путях ваших… Записки тюремного священника. / Г. Каледа. М., 1995. – 137 с.*
2. *Патриарх Московский и всея Руси Алексий II Приветственное обращение читателям газеты "Телеграф-N" (октябрь 1998 года).*
3. *Центр духовной поддержки православных общин в заключении при Миссионерском факультете ПСТГУ Режим доступа: http://4prison.ru/Main_pages/3_Dist_Obuchenie. Дата доступа: 22.05.2015*
4. *Заочная воскресная школа в Раеве г. Москвы Режим доступа: http//www.raevo.ru Дата доступа: 22.05.2015*
5. *Центр поддержки заключенных при Свято-Сергиевом кафедральном соборе г. Уфы Режим доступа: http://4prison.ru/Main_pages/6_Centres Дата доступа: 22.05.2015*

Тезисы материалов Круглого стола «Духовность, нравственность, традиции в контексте современного светского образования»

Н. Н. ЗАХОЖАЯ,
модератор Круглого стола, начальник управления координации повышения квалификации специалистов воспитательной, социально-педагогической и психологической служб ГУО «Минский городской институт развития образования»

27 мая 2015 года в рамках XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений в Институте теологии БГУ состоялся Круглый стол на тему: «Духовность, нравственность, традиции в контексте современного светского образования». Участниками Круглого стола стали 35 педагогических работников учреждений общего среднего образования столицы, а также представители высших учебных заведений, общественных объединений, духовенство Белорусской Православной Церкви.

В ходе работы Круглого стола рассматривались концептуальные положения взаимодействия различных субъектов образовательных отношений - учащихся, их законных представителей и педагогических работников в контексте формирования духовно-нравственных традиций современного белорусского общества.

Обсудив роль и место образования в социуме, участники отметили, что современное светское образование - это целенаправленный процесс обучения и воспитания, осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства. Этот процесс учреждается, контролируется, обеспечивается и реализуется посредством органов государственной власти, местного самоуправления, частных лиц, общественных и религиозных организаций. Образовательный процесс имеет общественно значимое содержание, которое может включать другие типы образования, в том числе и религиозное.

В результате работы Круглого стола были выявлены цели и формы взаимодействия светского и религиозного компонентов в сфере образования. Участники пришли к выводу о том, что основными задачами такого взаимодействия могут являться:

- формирование целостной личности в духовно-нравственном, социальном, мировоззренческом и аксиологическом аспектах;
- передача нравственных ценностей и формирование национально-культурного самосознания учащихся;
- стабилизация общественных отношений, межэтнической и межконфессиональной коммуникации посредством сотрудничества учреждений образования, религиозных организаций и общественных объединений;
- взаимообогащение педагогического потенциала за счет создания и распространения педагогических традиций, созданных в учреждениях образования столичного региона.
- учет традиций светского и религиозного образования в условиях единого

образовательного пространства;

- профилактика религиозного экстремизма и нетерпимости в коммуникации людей разных культур и вероисповеданий.

Круглый стол завершился презентацией мастер-класса по проведению урока-творческого задания для учащихся старших классов на тему: «Духовность и традиции родного края», подготовленный сотрудниками Минского городского института развития образования.

Научное издание

Православные ценности в современной белорусской культуре.

Сборник докладов XXI международных Кирилло-Мефодиевских чтений
посвященных 1000-летию со дня преставления
святого равноапостольного князя Владимира.

Составители:
М.А. Можейко, С. И. Шатравский,
священник Святослав Рогальский, Ю.А. Яроцкая.

Корректоры:
С. Юшкевич, М. В. Казмирук, О. А. Шевчук.
Художественный редактор: А. Р. Капульцевич,
Технический редактор: В. Ю. Харитончик.
Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Подписано к печати 19.05.2016.
Формат60х84, 1/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая.
Усл. печ. л. 12,3. Уч 9
Тираж 99 экз. Заказ 1458

УП «Минар»
Издатель Унитарное предприятие «Минар».
ЛИ 02330/1016 от 31.01.2012.
Ул. Бельского, 4, к. 15, 220121, г. Минск.

Типография УП «ПТаХа»
ЛП №02330/0494242 от 20.04.2009.
Пер. Калинина 16, оф. 346, 220012, г. Минск.

ISBN 985903596-2