

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

Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность

СБОРНИК ДОКЛАДОВ

XXII
Международных
Кирилло-Методиевских
Чтений

26–27 мая 2016 года
Институт теологии БГУ

Минск
УП «Минар»
2017

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 4 от 24.02.2017г.)

Редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский
Технические редакторы: М. В. Казмирук, С. А. Юшкевич, О. А. Кочанова, М. А. Жидович.

Дизайн и верстка: А. Р. Капульцевич, В. Ю. Харитончик
Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и методологии гуманитарных наук ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств» М. А. Можейко;

кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры богословия ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета протоиерей Сергей Мовсесян

Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность. Сборник докладов XXII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Мн.: издательство 2017.

Сборник включает в себя материалы ежегодных Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, которые в 2016 году были посвящены анализу роли христианских ценностей в развитии духовной культуры Востока и Запада. На страницах сборника представлены тексты как светских ученых – философов, религиоведов, культурологов, историков, так и богословов, представителей различных конфессий.

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

ISBN 978-985-90359-9-9

УДК [27+008] (082)

ББК 86.37

ISBN 978-985-90359-9-9

© МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2017.

© Оформление: Унитарное предприятие "Минар", 2017.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

Митрополита Минского и Заславского ПАВЛА, Патриаршего Экзарха всея Беларуси	9
Уполномоченного по делам религий и национальностей Леонида Павловича ГУЛЯКО	11
Архиепископа Тадеуша КОНДРУСЕВИЧА, Митрополита Минско-Могилёвского	13
Госпожи Мартины ЭСПЕЛОЕР, главы церковного круга Изерлон Евангелической церкви Вестфалии (ФРГ)	15

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Протоиерей Владимир БАШКИРОВ. Афон в истории русской святости (тысяча лет русского присутствия на Святой Горе)	17
о. Гвидо ВЕРГАУЕН. 800-лет доминиканскому ордену: призвание служить через проповедь и науку	26
Барбара ХАЛЛЕНСЛЕБЕН. «Имя Божье — Сам Бог». Богословско- философские последствия афонского спора в трудах протоиерея Сергия Булгакова	31

СЕКЦИЯ 1.

БИБЛИЯ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Мартина ЭСПЕЛОЭР. Мужество быть милосердным	37
Г.В. СИНИЛО. Библия как метатекст и основа диалога иудейской, христианской и мусульманской культур	41
Архимандрит СЕРГИЙ (Акимов). Проблемы толкования 1-6 стихов 11 главы Книги Екклесиаста	50
Архимандрит НИКОДИМ (Генералов). Историко-богословская концепция повествования о патриархах в книге Бытия	54
О.И. ЯРОШЕВСКАЯ. Ветхозаветные истоки репрезентации образа Марии в Лк. 1-2	65
Ф.С. ЛИТВИНОВ. Суд Сына Божьего: экзегетический анализ Ин. 19:4-16а	71
Диакон Иоанн ЛЯЩЕНКО. Толкование понятия «вторая смерть» в современной библеистике	78
Д.В. КРАВЧУК. К типологии Библейских цитат в составе гомилетических произведений Климента Охридского	84
Р.Н. СПОТО. Рецепция библейских текстов в романах Дж. Стейнбека	89
М.Р. АРПЕНТЬЕВА. История Ионы и развитие человека	93
Священник Дионисий ХАРИН. Книга Деяний апостольских и античная Биография	98
Диакон Дмитрий ПАВЛЮКЕВИЧ. Обзор источников по религии Древнего Ханаана	102

СЕКЦИЯ 2.

БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

Доктор Клеменс ВУСТМАС. Общественная теология. Фокус на гражданском обществе: необходимость и перспективы	108
М.А. МОЖЕЙКО. Между Афинами и Иерусалимом: христианские ценности как основание европейской культуры	111
А.А. ЛЕГЧИЛИН. Е.А. ГРИНЕВИЧ. Древнегреческая философия и христианское мирозерцание	116
Г.С. БАРАНКОВА. Повествовательные и ораторские произведения святителя Кирилла Туровского в сопоставительном изучении	119
И.И. МАКЕЕВА. Слова Кирилла Туровского в русской письменности	123
Е.О. ГЛАЗКО. Христианские основы русской лингвокультуры	127
В.А. ОДИНОЧЕНКО. Папа Франциск об экологии культуры	131
А.И. ЛОЙКО. Защитные ресурсы духовной православной традиции в условиях усиления сетевого нигилизма	135
Ю.М. ЛУК'ЯНЮК. Л.Г. ШАСЦЯРНЁВА. Праваслаўныя матыватары ў інтэрнэт-прасторы	140
Л.Е. ЛОЙКО. Персонализм духовного мировосприятия	142
А.М. РУСЕЦКАЯ. Социокультурная деятельность в аспекте религиозного просвещения	146
Р.В. ПЕТРУННИКОВА. Педагогика соОбразности: духовно-нравственный аспект	149
В.А. МОЖЕЙКО. Принципы формирования культурной политики в условиях глобализации: конститутивные и регулятивные	153
И.Н. КОЛЯДКО. Проблема интерпретации концептов «дух» и «духовность» в динамике европейской культуры	157
Ю.Ю. АФАНАСЕНКО. Духовные школы Афона и Константинополя в становлении личности Григория Цамблака	161
В.Д. МИХАЙЛОВ. Трактровка первородного греха в белорусской культуре 16 –17 вв.	166
Н.В. МОРОЗИК. Понимание любви как свободы в работе «Значение сердца в религии» Б. П. Вышеславцева	170
О.В. КОРСАК. Музеи и библиотеки статистических комитетов белорусских губерний	174
Р.А. ЛОПИН (заочное участие). С. А. Нилус как апологет православной культурной традиции — его наследие сегодня	176

СЕКЦИЯ 3.

КУЛЬТУРА ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДОБРОСОСЕДСТВА

А.В. ДАНИЛОВ. Антропологические воззрения мужей апостольских: заблуждение против познания, смерть против бессмертия	180
А.С. МАРТЫСЕВИЧ. Концепции христианской идентичности в католической теологии второй половины XX века: Г.У. фон Бальтазар vs К. Ранер	186

Р.Г. ПАШКО. Рецепция «византизма» в культурных традициях Востока и Запада	189
Протоиерей Константин КОСТРОМИН. Апостол Андрей и его почитание в XI веке на Руси: Восток и Запад	193
Н.И. МУШИНСКИЙ. Справедливость как этическая добродетель Востока и Запада: история и современность	197
В.Н. УСОСКИЙ. Деонтологизация бытия и человек Нового времени	202
Е.В. НИКОЛЬСКИЙ. Царебожие: неоересь или неорелигия?	207
А.В. ГАЙДУКОВ. Интерпретация христианских ценностей у неоязычников	221
ТИРИ Жан-Франсуа Р. У источника ценностей: возможность для межкультурного общения	227
М.В. РАЗЛАДОВА. Веротерпимость в социолингвистической парадигме культуры Беларуси. (К вопросу о толерантности)	231
Г.А. ШУТОВ. Актуальные вопросы буддийско-католических взаимоотношений	233
Протоиерей Евгений ГРОМЫКО. Взаимоотношения Русской Православной и Римско-Католической Церквей до Второго Ватиканского собора	237
Священник Роман АРТЁМОВ. Религиозные символы и атрибуты в субкультуре отаку	241

СЕКЦИЯ 4.

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Архимандрит СЕРГИЙ (Брич). Учреждение Виленским православным Свято-Духовским братством «ссудных касс» как опыт организации помощи православному населению Литовской епархии во второй пол. XIX в.	244
Священник Алексей ХОТЕЕВ. Публикации «Русского архива», посвященные церковной унии	246
В.А. ТЕПЛОВА. Религиозно-политическая ситуация на белорусских землях Речи Посполитой (вторая половина XVII – первая половина XVIII века)	251
С.Н. ДАНИЛЕНКО. Роль православного духовенства Могилевской губернии в развитии народного образования в последней четверти XVIII – начале XIX века	256
С.М. ВОСОВИЧ. Развитие церковных школ в Беларуси в конце XIX – начале XX века.	259
И.И. ЯНУШЕВИЧ. Попытки «идеологического обоснования» антирелигиозной работы в советском государстве (1917–1930-е гг.)	263
Священник Димитрий ВОРСА. Пастырский подвиг священномученика Владимира Хираско. Неизвестные страницы семейного архива	268
А.С. КАЛИНИНА. Церковная жизнь православного населения БССР: административное притеснение верующих в 1929-1934 гг.	272
С.В. МАНДРИК. А.О. ГОРАНСКИЙ. Атеистическая пропаганда в БССР в 50-е – 80-е гг. XX в.	280

Т.У. ХАМЯНКОВА. Ушанаванне памяці навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі беларускай у межах сучасных епархій Беларускай Праваслаўнай Царквы.	286
С.Ф. ВЕРЕМЕЕВ. Патриарх Тихон и его деятельность в работах современных российских историков и публицистов	291
П.Ю. БУЛАТЫЙ. Ляхавічы праваслаўныя: рэтраспектыва гарадскога прыходу	295
Священник Николай КОСЯК (заочное участие). Религиозно-конфессиональная ситуация в Новогрудском уезде в конце XIX – начале XX вв.	299
Ю.Ю. АФАНАСЕНКО. Стремление к самостоятельности: особенности конфессиональной политики Великого княжества Литовского и Великого княжества Московского во второй половине XIV – начале XV в.	303

СЕКЦИЯ 5.

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО РЫНОЧНОГО ХОЗЯЙСТВА

Диакон Константин ГОЛУБЕВ. О некоторых вопросах трудовой деятельности в свете христианских ценностей	308
Священник Михаил ЛЕГЕЕВ. Развитие внешних форм жизни человеческого социума: богословские аспекты	311
С.В. ЛУКИН. Христианские основы социального рыночного хозяйства	315
С.Г. БАРИНОВА. Генезис российской государственной власти: нравственно-объединительная роль христианских ценностей	318
В.В. ЦЕПКАЛО, В.П. СТАРЖИНСКИЙ. Христианство и инновационное развитие	322
Д.В. РУНЦО. Христианские ценности и мотивация персонала	326
В.Л. ДУДКИН. Религиозные основания корпоративной социальной ответственности	328
Диакон Дмитрий ГРИБОВСКИЙ. Сравнительный анализ терминов «миссионерское поле» и «целевая группа»	332
А.С. КОНОПАЦКИЙ. Методы и основные направления миссионерской деятельности Римо-Католической Церкви в интернете на примере Caritas Internationalis	335
И.А. БЛАГИХ (заочное участие). Формирование хозяйственной культуры на Руси под воздействием христианских ценностей (по материалам «Русской Правды»)	339

КРУГЛЫЙ СТОЛ

«ДУХОВНОСТЬ, НАВРСТВЕННОСТЬ, ТРАДИЦИИ. ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ»

Священник Димитрий ВОРСА. Духовное наследие православия в истории и культуре белорусского народа как источник

духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения в современной школе	344
Н.Н. ЗАХОЖАЯ. Социализация личности учащегося в условиях взаимодействия учреждения образования с БПЦ	348
Священник Святослав РОГАЛЬСКИЙ, О.Е. ЕРОХОВЕЦ. Психологические аспекты религиозного восприятия у учащихся старших классов	352
А.И. ОСИПОВ. Духовно-нравственное воспитание в системе современного образования	355
О.В. ТОЛКАЧЁВА. Гражданское воспитание учащихся на основе духовно-нравственных ценностей	359
С.В. СНАПКОВСКАЯ. Национальные идеалы и ценности в педагогическом дискурсе начала XX в.	362
Е.А. ДАНИЛОВИЧ. Христианские ценности в контексте православного урока религии в школах Германии.	366
Г.Е. БОКОВ. О планах научного изучения места и роли теологии и основ православной культуры в системе светского высшего и среднего образования в современной России	370
Н.М. КАРПУШЕВА. Замещающая семья как основа духовно-нравственного становления личности воспитанников	373
Г. І. БАСАВА. Гарманізація міжканфесіянальних і міжетнічних адносін у праграмах дадатковай адукацыі дарослых	377
М.Ф. ПУХАЛЬСКАЯ. Христианские принципы в образовательной политике гимназий и реальных училищ Беларуси (1900 – 1917 гг.)	381
А.А. ГЛИНСКИЙ. Антропологический подход в современной образовательной практике	383
С.А. МАНИЛКИНА. О поиске антропологических оснований современной педагогики	391
Э.Г. ВЛАСЕНКО. Система работы учреждения образования в рамках духовно-нравственного воспитания учащихся	395
К.А. ЕРМАКОВІЧ. Фарміраванне хрысціянскіх каштоўнасцей праз літаратурны адукацыйны працэс	398
Е.М. ДМИТРИЕВА. Православные ценности в образовательном процессе в современной школе.	402
С.Н. ПАРФЕНОВИЧ. Формирование духовно-нравственной личности средствами филологического образования	406

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

**МИТРОПОЛИТА МИНСКОГО И
ЗАСЛАВСКОГО ПАВЛА, ПАТРИАРШЕГО
ЭКЗАРХА ВСЕЯ БЕЛАРУСИ**

*Ваше Высокопреосвященство, Ваше Преосвященство,
всечестные отцы, дорогие братья и сестры!
Христос Воскресе!*

Сердечно приветствую участников и гостей Международной научной конференции «Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность»!

Осмысление прошлого убедительно раскрывает глубокую и серьёзную роль христианских ценностей в развитии цивилизаций Востока и Запада. Несомненно, успешность течения общественной жизни зависит от того, на каких ценностях базируется его культура. Культура, выросшая на христианской основе, способствует подлинному раскрытию человеческого в человеке, реализации духовных идеалов и торжеству нравственности.

Прочное христианское основание является для нас ориентиром 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 и культура, и наука, и национальное самосознание. Испокон веков общество и Церковь стремились совместно решать вопросы духовно-нравственной жизни. Православная Церковь на протяжении всей истории формирует и поддерживает высочайшие духовно-нравственные основы жизни народа. Нынешние Чтения входят в программу мероприятий Года культуры в Республике Беларусь. Закладывая незыблемые духовные основы в души подрастающего поколения, ежегодные Чтения свидетельствуют о постоянном активном участии Православной Церкви в реализации молодежных, духовно-культурных программ Республики Беларусь. Традиционно данная конференция является звеном, которое соединяет университетское образование, культурное сообщество и церковную традицию в нашей стране. За два десятилетия Чтения стали значимым международным образовательным форумом, который привлекает с каждым годом все большее количество исследователей и церковных деятелей. Кирилло-Мефодиевские Чтения вполне оправдывают своё наименование, воплощая глубокую преемственность просветительского подвига святых Мефодия и Кирилла.

Тематика заседаний и круглых столов каждый год охватывает актуальные насущные вопросы и заостряет внимание общественности на важнейших вопросах межкультурного и межконфессионального диалога, значение христианской духовности в современном мире. Сегодня Чтение предоставляют уникальную возможность для обсуждения результатов исследования и научных трудов в области богословия, истории, философии, культуры и религиоведения, обме-

на положительным опытом в сфере духовного и светского образования.

Свое обращение хотел бы завершить поздравлением в адрес сотрудников Международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», так как нынешний международный форум проходит накануне 20-летнего юбилея. Сердечно поздравляю и благодарю всех, кто трудится в Христианском образовательном центре, продолжая дело великих учителей Солунских. Желаю вам неоскудевающей помощи Божией и плодотворных успехов на ниве просвещения.

Дорогие участники Чтений! Желаю вам благословенных успехов и благодатной помощи в ваших трудах. Уверен, что данная конференция будет плодотворной и послужит укреплению духовного компонента в культуре, став очередным верным шагом в направлении гармоничного развития нашего Отечества в области культуры и образования.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Уполномоченного по делам религий и национальностей Леонида Павловича ГУЛЯКО

*Ваше Высокопреосвященство, уважаемый
Митрополит Павел, Патриарший Экзарх всея Беларуси!
Уважаемое высокое собрание!*

Позвольте мне сердечно приветствовать всех участников XXII Кирилло-Мефодиевских Чтений.

Беликие славянские просветители IX века братья Кирилл и Мефодий сыграли выдающуюся роль в христианизации восточных и южных славян.

Традиции, заложенные этими просветителями, и сегодня являются объединяющей силой многих восточноевропейских и западноевропейских народов.

Благодаря плодотворной просветительской деятельности Кирилла и Мефодия сформировался церковно-славянский язык – первый литературный язык славян, были заложены традиции славянской письменности, основанные на глубокой духовности. Эта духовность пронизывала потрясающие творения всей эпохи становления ранней белорусской культуры. Прекрасные храмы, удивительные иконы, памятники письменности – всё, дошедшее до нас, рисует живые образы нашей истории, неразрывно связанной с Православием.

Это богатое наследие является основой для диалога и сотрудничества, побуждая всех нас, объединенных общим историческим прошлым, искать и находить пути к взаимопониманию.

И в настоящее время государство во взаимодействии с Белорусской православной церковью выстраивает партнерские отношения, в которых колоссальный опыт Православия служит во благо всего общества.

Наше сотрудничество уже достигло успеха во многих областях совместной деятельности: возрождение духовности, восстановление святынь белорусской земли, воспитание подрастающего поколения, сфера нравственности, дела милосердия и патриотизм – это те направления, в которых особенно востребован опыт Православия, для дальнейшего содействия процветанию нашего Отечества.

В формировании современных мировоззренческих приоритетов белорусской государственности особую роль играет чувство патриотизма, обязательной стороной которого является уважение к другим народам, их религии, языку, культуре, истории.

Президент нашей страны Александр Григорьевич Лукашенко сказал: «Перед белорусским обществом стоят такие же серьезные задачи, как и перед любой европейской страной. Нам необходимо укрепление нравственности и высокой духовности [...] пришла пора вспомнить, что именно христианское мировоззрение является главным культурообразующим фактором, формировавшим саму европейскую цивилизацию. Такая работа возможна при активных и согласованных действиях, как структур власти, так и общественных институтов, прежде всего религиозных организаций».

Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения не только позволяют делиться открытиями и результатами с научным миром, решать актуальные

проблемы в области религиоведения и философского знания, но и способствуют повышению авторитета нашей страны.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своей книге «Сила нации в силе духа» пишет: «Духовный потенциал народа вместе с сильным духом становятся непоколебимой силой для успешного развития Беларуси в третьем тысячелетии».

Эти слова Патриарха – оценка и назидание нашему народу, нашей Церкви.

Проведение Чтений, посвящённых христианским ценностям в культурной традиции Востока и Запада, позволит глубже осмыслить исторические судьбы христианства, созидательную роль Православия в жизни нашего общества и содействовать дальнейшей гармонизации государственно-церковных отношений.

Желаю участникам Чтений плодотворной работы и дальнейших успехов на благо Отечества!

Благодарю за внимание.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

АРХИЕПИСКОПА ТАДЕУША КОНДРУСЕВИЧА, митрополита Минско-Могилёвского

ЕВРОПА ДВУХ ЛЕГКИХ

*Ваше Высокопреосвященство Митрополит Минский и
Заславский, Патриарший Экзарх Всея Беларуси,
досточтимое собрание.*

1. Тема настоящей Международной конференции: «Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада: история и современность» является очень актуальной, ибо современный мир, особенно Европа, забывает о своих христианских корнях.

Много лет тому назад нынешний Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, ещё как Председатель Отдела Внешних Связей Московского Патриархата, как-то мне рассказывал о своем визите в Милан. Тогда кардинал Анджело Скуола предложил ему подняться на одну из башен многочисленных миланских соборов и сказал: «Вот, посмотрите, повсюду высокие башни храмов. Не это ли свидетельство христианской истории Европы?»

Тоже самое мы можем увидеть во многих других городах Западной и Восточной Европы, в том числе и в Беларуси. Поэтому нельзя представить себе Европу оторванную от христианства, из которого она выросла и благодаря которому состоялась.

Проповедуя закон любви Бога и ближнего, христианство одновременно сочетается с принципами евангельского радикализма, т.е. жизни в соответствии с нравственными нормами.

2. Человек выбирает один или другой вид спорта свободно. Однако, его выбрав, он должен соблюдать существующие ему правила. В противном случае получит желтую карточку, а в случае повтора – красную.

Европа выбрала христианство и должна жить в соответствии с его принципами. В ней столетия бок обок существуют Западное и Восточное христианство, которых с легкой руки русского поэта и мыслителя Вячеслава Иванова называют «двумя духовными легкими» Европы. Именно они определяют христианский облик нашего континента.

В здоровом организме должны быть два здоровых легких. Поэтому христианство, как Восточное, так и Западное, является источником созидания единой духовно здоровой Европы. Еще совсем недавно Европу разделяла Берлинская стена. Однако ее падение не покончило с порочной практикой разделения.

3. Стремясь к единству Старого континента, необходимо думать не только о политической и экономической ее составляющих, но и духовной и культурной, которую представляют две великие традиции – Западная и Восточная.

История оставила нам великолепный пример Солунских братьев славянских первоучителей и просветителей свв. Кирилла и Мефодия, которые заложили основы духовного единства Восточной и Западной Европы. Их подвиг призывает нас к совместной проповеди Благой Вести и защите христианских ценностей.

4. Европа должна быть, прежде всего, Европой Духа, а не только Европой права, в котором, к сожалению, отсутствует дух Божий. Поэтому христианство не воспринимает возведения новых стен в Европе, которые отделяли бы Евро-союз от других, не принадлежащих к нему стран.

В Совместной декларации Папы Франциска и Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, подписанной во время их исторической встречи в Гаване на Кубе 12 февраля 2016 г. подчеркивается, что «процесс европейской интеграции, начавшийся после столетий кровавых конфликтов, был воспринят многими с надеждой, как залог мира и безопасности. В то же время мы предостерегаем против такой интеграции, которая не уважает религиозную идентичность. Будучи открыты к вкладу иных религий в нашу цивилизацию, мы убеждены, что Европа нуждается в верности своим христианским корням. Призываем христиан Западной и Восточной Европы объединиться для совместного свидетельства о Христе и Евангелии, дабы Европа сохранила свою душу, сформированную двухтысячелетней христианской традицией».

5. Все это означает, что существует ясное осознание того, что Римско-Католическую и Православную Церкви многое объединяет, особенно в области социальной и этической проблематики. Именно сотрудничество между двумя Церквями в этих сферах приобретает сегодня особенную актуальность и значимость на фоне процессов секуляризации, которые с космической скоростью покоряют Европу.

Мы должны совместно встать на защиту традиционных христианских ценностей в Европе, которая рискует утратить свою многовековую христианскую идентичность. Совместный голос наших Церквей, их твердая позиция в защиту традиционной христианской нравственности могут стать ориентиром для сохранения нравственных основ жизни человека и общества.

Европа сегодня, как никогда прежде, нуждается в согласованной работе «двух легких» – Католической и Православной Церквей, которые призваны объединить свои усилия для защиты традиционного христианства и духовного здоровья общества.

Выражаю надежду, что начинающаяся сегодня конференция станет еще одним шагом для созидания единой Европы Духа, которая дышит двумя легкими – Западного и Восточного христианства, чтобы быть нравственно здоровым организмом, который имеет свою надежду.

Спасибо за внимание!

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

ГОСПОЖИ МАТИНЫ ЭСПЕЛОЕР, ГЛАВЫ ЦЕРКОВНОГО КРУГА ИЗЕРЛОН ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ВЕСТФАЛИИ (ФРГ)

(Перевод с немецкого Г.П. Куделич)

*Ваше Высокопреосвященство, уважаемый Владыка Павел,
уважаемые дамы и господа, братья и сестры во Христе!*

Это большая честь для меня здесь и сегодня иметь возможность общаться с Вами. Я благодарю Вас за приглашение и рада приветствовать Вас от имени Евангелической Церкви Вестфалии и, в особенности, от лица пресвитера доктора Ульриха Мёллера.

Наша совместная делегация с отцом Петером Олигшлегером и доктором Петером Вустмансем направлена на установление сотрудничества и экуменического обмена с Белорусской Православной Церковью. Наше обоюдное доверие зиждется на благословении и водительстве Господа Нашего Иисуса Христа.

Свой доклад к данной конференции, дискутирующей о ценностях, я озаглавила как «Мужество быть милосердным». Именно тема милосердия проходит красной нитью сквозь все тексты Священного Писания. «Милосерден и милостив сам Господь», – восклицает псалмопевец, восхваляя естество Бога (103 Пс. с.8). «Будьте милостивы, как милостив Отец Наш небесный», – говорит Господь в Евангелии от Луки (Лк. 6;36), обращаясь к молодым людям и побуждая их следовать примеру Отца.

Таким образом, милосердие является одной из христианских ценностей, которая вовлекает христиан в равной степени в молитвенную жизнь и церковную преемственность. Через это, с надеждой на божественное водительство, всегда возможно осуществление встречи с Другим, пусть это и другой иной конфессии или религии. Такой подход диаметрально противоположен некоторым распространяемым обществом формам разобщения, индивидуализма, расчетливости. Взгляд, исполненный любви и уважения к человеческому достоинству, обращенный к ближнему и его истории, противостоит любой форме безразличия или размежевания и требует мужества.

Одним из величайших испытаний Германии и церковей наших земель в последнее время является массовый приток беженцев, ищущих убежище в Европе. Евангелическая Церковь, совместно с другими церквями-сестрами, взяла на себя смелость действовать в сложившейся ситуации по принципам милосердия. Речь идет о концепте дружественно открытой культуры («Willkommenskultur»). Однако он трактуется абсолютно противоречиво. Божественное милосердие и благодать, по евр. *Häsäd*, в сложившейся ситуации переосмысливается заново и трактуется как теологическое пространство для сочувствия. Милосердие, проявляясь различными формами в обществе, не есть нечто, само собой разумеющееся, предписанное долгом¹. Все это сподвигло нас к новому диаконическому пути (в экуменическом контексте тоже) и привело снова к радости служения Богу в повседневной жизни.

Дискуссия о ценностях, предмет нынешней конференции, побуждает всех

¹ Vgl. H.J. Stoebe, *Häsäd*, in: Jenni/ Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München, Zürich, 1984, S. 610f

нас к размышлению о том, о чем в этом мире свидетельствуют наши Церкви, о чем Они и должны свидетельствовать. То, чем нам предстоит вместе заниматься сегодня и завтра, переполняет меня радостью. Все наши встречи, в ходе которых мы друг друга слушаем, понимаем, учимся чему-то друг у друга, служат миру и способствуют примирению.

Да благословит Господь эту конференцию и нашу совместную работу. Да пребудет среди нас Его Дух.

Спасибо за внимание!

Ваше Преосвященство Владыка Павел, позвольте преподнести Вам наши подарки.

Это теологическая Барменская декларация 1934 года. Это исповедание веры, на котором происходит ординация пресвитеров Евангелической Церкви Вестфалии. Эта декларация вместе с древним Исповеданием веры и Исповедью Августина составляет основу миссии по проповеди Евангелия Иисуса Христа, Слова Божьего. Эта декларация, возникнув на определенном историческом этапе перед угрозой национал-социализма, представляет собой основу идентичности для Вестфальской и Рейнской Церквей. Для нас очень значимо то, что мы можем передать ее и Вам.

Большое спасибо за Ваше дружеское приглашение и эту встречу.

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Протоиерей Владимир БАШКИРОВ
ПРОФЕССОР Минской духовной академии
(Минск, Беларусь)

АФОН В ИСТОРИИ РУССКОЙ СВЯТОСТИ (ТЫСЯЧА ЛЕТ РУССКОГО ПРИСУТСТВИЯ НА СВЯТОЙ ГОРЕ)

1. Наверное, нет в православном мире человека, который не знал бы об Афоне. Те, кому посчастливилось побывать там, на всю жизнь сохраняют воспоминания о причудливой архитектуре афонских монастырей, их многочисленных святынях, делятся впечатлениями о духовной атмосфере монастырской жизни, неповторимой аскетической красоте богослужений по древним уставам и удивительном гостеприимстве афонских иноков².

Кажется, сама природа и география позаботились о том, чтобы создать здесь наиболее благоприятные условия для монашеских подвигов поста и молитвы. Не случайно, Афон с любовью называют Святой Горой.

Афон расположен на юго-востоке Балканского полуострова и образует острый и гористый полуостров около 50-ти километров в длину и от 5 до десяти – в ширину. Почти вся гора покрыта роскошной растительностью, здесь растут фруктовые деревья, лимоны, апельсины, виноград, орехи и каштаны, а восточная часть представляет собой сплошной сад, среди зелени которого расположены монашеские кельи. В географии Афона есть несколько символических точек:

- Отрог Афона, так называемый палец, обращен к Иерусалиму.
- Линия, идущая к Иерусалиму, пересекает Эфес, где жила Пресвятая Дева Мария, игуменья Святой Горы³.

2 Например, в Быт. 21:14 Авраам кладет Измаила на плечо Агари и отправляет ее в пустыню. Если хронология переходит из одной главы в другую как история, то Измаилу было уже 16 лет (Быт.16:16; 21:5) Иаков родился, когда Исааку было 60 лет (Быт.25:26), а Исаак умер в 180 лет (Быт.35:28). Если придерживаться этой хронологии во всех связанных между собой главах, тогда Ревекка беспокоится по поводу жены для Иакова (Быт.27.46), когда его возраст между 80 и 100 годами. - Ла Сор Уильям, Хаббард Давид, Буш Фредерик. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. - Одесса: «Богомыслие», 1998. –С. 101.

3 По преданию Святая Афонская гора находится под особым покровительством Пресвятой Богородицы: «Святая Гора Афон, удостоившаяся быть жребием евангельской проповеди Пресвятой Госпожи Девы Богородицы, по Ее неложному обетованию, была и есть и, конечно, пребудет предметом Ее любви и промысла о всех, посветивших себя в ней трудами подвижнической жизни. С материнской заботливостью назирая Святую Гору Афонскую, как Свое наследие, Богоматерь в некоторых случаях иногда явно и чувственно являлась и является на помощь требующим от Нее помощи; временем же необыкновенными знаменами от божественного Своего лика, на святых иконах изображенного, изъясняла неизъяснимую Свою благодать и державное заступление и промысл; а всего более незримо и таинственно изливает благодатные дары Свои на Свой евангельский жребий и на удостоившихся в нем проходить путь жизненный, под крестом иноческого самоотвержения, и царствует над ними как Царица неба и земли» (Вышний покров над Афоном, или сказания о сятых, чудотворных, во Афоне прославившихся иконах. СПб.: Типография Н. А. Лебедева, 1877. С. III – IV).

Отметим, что известный знаток Афона еп. Порфирий (Успенский) оспаривает посещение Святой Горы Божией Матерью и приводит ряд доказательств:

- 1) Афонский монах, подавший в 1177 г. прошение Вселенскому Патриарху Харитону о сня-

Афон расположен в месте пересечения креста, который связывает четыре города, в которых апостол Павел проповедовал Евангелие: Филиппы, Афины, Фессалоники, Троя.

Вершина Афона устремлена к небесам⁴.

У Афона очень древняя история. Когда-то Афонская гора называлась Акти, Афос и Афон. Под словом Акти греки понимали узкую часть материка, вдающуюся в море. Именно так и выглядит Афон – длинный рукав гористой земли среди моря. Афос – от имени вождя исполинов Афоса, который переселился на эту гору из соседней Фракии. Название Афос встречается в Илиаде Гомера⁵. В первые шесть веков по Р. Хр. был и город Афос, на месте современной лавры св. Афанасия. Третье имя Афон – измененное Афос. У вершины Афона находился город Акроафос (Акрофои). Легенда говорит, что Карея (административный центр) Святой Горы, в языческие времена называлась Пентаполь, или Пятиградие⁶. Здесь три дня отдыхал Александр Македонский в промежутке между своими военными походами, а греческие философы искали в этой местности уединения для своих размышлений⁷.

2. Монашество появилось на Афоне с VII – VIII вв. В IX – XII вв. постепенно сложились организованные формы монастырской жизни с насельниками – монахами разных национальностей: греками, грузинами, болгарями, русскими и сербами, всего около 15.000, подвизавшихся в многочисленных обителях, которых было около 200. Был там и католический монастырь св. Марии Амальфийской, где практиковался латинский обряд, но под юрисдикцией Константи-

тии епитимьи со святогорцев “за содружество с валахами и их женами, возвеличил Афон, как место душиеспасительное, но не назвал его уделом Богоматери”.

2) Римский Папа Иннокентий 3-й (+ 1216), защитник и покровитель Афона, в своем послании к тамошним монастырям от 12 января 1214 г. восхвалил Святую Гору, но не “сказал, что она – жребий Богоматери, и что Пресвятая Мария посетила её и крестила тамошних жителей”.

3) Греческий царь Михаил 8-й Палеолог (+ 1261) в своем христовуле (указе), данном в январе 1259 Лавре св. Афанасия Афонского (+1000) г. “возвеличил Афон, назвав его горю богоименною, горю святою, которую возлюбил Бог, а не жребием, и не уделом Богоматери”.

4) Св. Григорий Синаит (14 в.), позвизавшийся на Афоне в первой половине 14 –го века, в своем каноне отцам назвал Афон “храмом Богоматери, домом Её, палатой, селением”, но не жребием и не уделом, и ни слова не промолвил о личном пришествии Её на эту Гору”.

5) “Богоматерь, по сказанию св. Григория Паламы (+1359) явилась первому отшельнику на Святой Горе Петру Афонскому (+ 734) и прорекла ему, что эта гора с сей поры будет постоянным жилищем монахов. Проречение Её оправдалось. Этим сказанием пусть и довольствуются афонцы и пусть не прибавляют к нему своих вымыслов о путешествии Пресвятой Девы Марии на Афон с острова Кипра вместе с Иоанном Богословом и о крещении тамошних жителей”

6) “Христианство появилось на Афоне в царствование Константина Великого (+337) и после кратковременного утеснения при Юлиане Отступнике (+363) воспрянуло во дни Феодосия Великого(+395) в конце 4-го века, а в следующее столетие утвердилось на всей Горе» (Порфирий (Успенский), *еп. История Афона*. Т. 1. М.: Дар, 2007. С. 1062).

4 Spitzing G. Athos. Der Heilige Berg des oestlichen Christentums. Koeln: Du Mont Buchverlag, 1990. S. 23.

5 «...Гера же, вдруг устремившись, оставила выси Олимпа,

вдруг пролетела Пиерии холмы, Эмфию доли,

быстро помчалась по снежным горам фракийн быстроконных,

выше утесов паря и стопами земли не касаясь;

С гордой Афоса вершины сошла на волнистое море» (Гомер Илиада. Глава 14 (225-229)// Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967. С. 240).

6 Греческий историк Геродот Галикарнасский (+ок. 425 до Р. Хр.) в своей знаменитой *Histories Apodeixis* (греч. – изложение обнаруженного) перечисляет 6 городов на полуострове Афон: Сане, Дион, Олофиксос, Акрофои, Фиссос и Клеонаи (См.: Provatakis Th. *Der Berg Athos. Geschichte, Denkmale, Tradition. Thessaloniki: Verlag Kl. Grigorios*, 1983. S. 11).

7 Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1891. С. 319.

нопольского Патриарха. Этот период, вплоть до 4-го крестового похода (1204г.) и завоевания крестоносцами Константинополя, исследователи считают одной из цветущих эпох в истории Афона⁸.

Современный Афон – настоящая монашеская республика, со своей столицей – Кареей, 20-ю монастырями, множеством скитов и келий. Здесь нет ни городов, ни деревень, и традиционно сюда не допускаются ни женщины, ни даже животные женского пола⁹.

3. Очень рано Афон вошел в историю русского монашества. «Русские монахи, – говорит известный историк проф. Евгений Голубинский (+1912), – должны были узнать об Афоне с самой же первой минуты своего появления, от тех монахов греческих, приведенных Владимиром, которые были, так сказать, первыми восприемниками нашего монашества. Более чем вероятно, что с первой же минуты появления нашего монашества начались и путешествия от нас на Афон отдельных монахов с целью монашеского подвига или в его монастырях или одиноко, по образу пустынников, или рядом с ними».¹⁰

Самое первое упоминание о русских монахах находится в одном из документов Великой Лавры. Под актом, датированном февралем 1016 г., стоит подпись некоего Герасима «монаха, милостию Божией пресвитера и игумена обители Роса».¹¹

Этот эпизод и стал официальной датой, с которой начинается тысячелетнее присутствие русских на Афоне.

Однако первым известным русским подвижником, который получил монашеский постриг на Афоне, был основатель Киево-Печерской Лавры прп. Антоний (ок. 983 – 1073). Неизвестно, когда и в каком монастыре он подвизался. Есть несколько версий.

Свт. Макарий Булгаков указывает на монастырь Есфигмен, неподалеку от которого до сих пор показывают пещеру, «вместе с церковью, где начал свои подвиги первоначальник русских монахов», и продолжает: «Успехи его в духовной жизни, радовали всех. Тогда игумен, постригший его, сказал ему: «Антоний! Иди опять в Россию, и да будет тебе благословение от Святой Горы, ибо многие черноризцы от тебя имеют произойти».¹²

8 Василий (Кривошеин), архиеп. Афон в духовной жизни Православной Церкви //Богословские труды (1952-1983). Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 43-44.

Ср.: «До конца 10-го века Афон не относился к главным центрам византийского монашества, которые, главным образом, располагались около горы Олимп в Вифинии и в области Латмус недалеко от города Милета. Возвышение Афона началось в 9-10 вв., когда появился Статут Святой Горы. До этого афонские монахи были отшельниками или жили в разрозненных монашеских сообществах, где каждый подвизался сам по себе. С середины 10-века основываются общежительные монастыри. Наиболее влиятельным среди них становится Великая Лавра (963 г.). Затем возникают другие монастыри: в 10-м веке – Ватопед, Ивирон, Ксеропотам; в 11-м в. – Ксенофонт, Дохиар, Есфигмен, Константиномонит, Каракалу. В правление императора Иоанна Цимисхия (969-976) общежительная форма окончательно утверждается на Афоне и продолжает развиваться в первый период расцвета Святой Горы, длившегося до конца 11-го века. В 12-м веке в связи с основанием сербского монастыря Хиландарь и болгарского Зограф (оба существовали как две маленькие обители уже в 11-м в.) в афонском монашестве появляются новые элементы» (Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. //hrgs. von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1987. S. 34)

9 Афон// Брокгауз Ф. Ефрон И. Энциклопедический словарь. Т. 4. Издательский центр «Терра», 1990. С. 576.

10 Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. Т. 1. Вторая половина тома. М.: Университетская типография, 1904. С. 742.

11 Афон//Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. С. 146

12 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 2. Duesseldorf : Bruecken-Verlag,

Ефсигмен расположен на северо-восточном склоне Афона и является одним из самых древних афонских монастырей. В истории богословской мысли и традиции безмолвной молитвы – исихии¹³ известен тем, что около трех лет его игуменом был выдающийся богослов и афонский подвижник Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский (+ 1359)¹⁴.

Проф. Евгений Голубинский, в свою очередь, считает, что предание о пострижении Антония в Ефсигмене «просто выдуманно ефсигменцами для той цели, чтобы поставить свой монастырь под патронат России, чтобы привлечь в него нашу известную щедродательность, во всяком случае, чтобы испросить право производить в России сборы (в первом монастырь не успел, а в последнем действительно весьма успел)».¹⁵

В изданной до революции Православной Энциклопедии утверждается, что еще в первой половине XI в., после 1043 г., русские уже имели на Афоне «свой особый с правами самостоятельности монастырек, известный под именем «Богородицы Ксилургу» с дополнительным названием монастыря руссов, с храмом во имя Успения Богородицы. В царствование Алексия Комнина (1081-1118) русских монахов стало так много, что император окончательно передал им во владение этот монастырь».¹⁶

Можно поэтому предполагать, что в этом монастыре и был пострижен прп. Антоний, там же получил благословение от русского игумена идти на Русь для устройства монашеской жизни¹⁷. Несомненно, что прп. Антоний усвоил идеи и идеалы Афона и принес их с собой в Киев. С него началась аскетическая традиция русского монашества, в котором затем никогда не прекращалось благословенное влияние Святой Горы.

4. При императоре Мануиле Комнине (+ 1143- 1180) монастырь Ксилургу вновь оказался тесным для русских монахов, и тогда протос Иоанн¹⁸ и «весь собор по долгом рассмотрении и рассуждении» решили «дать, передать и отдать» руссам монастырь во имя св. великомученика и целителя Пантелеимона на северо-западной стороне Святой Горы. Этот монастырь был очень беден и близок к исчезновению... Был составлен соответствующий письменный акт. С этого времени русские иноки навсегда получили право гражданства «в великой пустыне Афон»¹⁹.

За несколько веков Пантелеимоновский монастырь разросся так, что стал самым большим из монастырей Афона по величине территории, количеству

1968. С. 41.

13 «Истинным покоем является, в действительности, исихазм, умное безмолвие, которое есть остановка в нас действий мира сего и возвращение ума в сердце» (См.: Иерофей (Влахос), митр. Свяtitель Григорий Палама как святогорец. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 66.

14 Hryniewicz W. Athos// Encyklopedia katolicka. T. 4. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1985. S. 1048.

15 С. Голубинский Е., проф. Указ. соч. С. 571.

16 Православная богословская энциклопедия. Т. 2. Петроград, 1901. С. 204-205.

17 Ср.: Леонид, архиеп. Рижский и Латвийский. Афон в истории русского монашества // Богословские труды. № 5. М.: Издание Московской Патриархии, 1970. С. 9.

18 Протос (греч. – первый) или архимандрит со времени Юстиниана Великого титул председателя монахов. Протос избирается игуменами афонских монастырей пожизненно, а с 14-го века утверждается Коонстантинопольским патриархом. Уже с 9-го века протос – значительная церковная и государственная должность. После завоевания Афона турками (в первый раз в 1381; окончательно в 1430) оставался важной административной должностью, но в 16-веке постепенно утратил свое значение. В настоящее время Афоном управляет избранная на определенный срок Епископия (орган, состоящий из 4-х старцев, назначаемый по очереди каждым монастырем на один год) во главе с председателем, носящим титул протоескита (Lexikon fuer Theologie und Kirche. Achter Band. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2006. S. 669-670).

19 Православная Богословская Энциклопедия. С. 205.

храмов и часовен, грандиозности построек и числу монахов.

Живое общение со Святой Горой и её уникальными собраниями рукописей творений святых отцов дало мощный импульс к возникновению в 12-16 вв. огромного свода переводной и оригинальной духовной литературы. «Знаменитые греческие святые, – пишет исследователь, – Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Димитрий Солунский, Николай Мирликийский, царица Елена – получили, если так можно выразиться, право гражданства в Киевской Руси. Их образы проникли глубоко в народное сознание и в дальнейшем оказали влияние на составление русских житий святых».²⁰

Таковы «Житие прп. Антония», написанное в конце 11-го века, «Житие прп. Феодосия», автором которого был прославленный летописец Нестор (+1111) и, конечно, «Киево-Печерский Патерик».²¹

5. Для русских иноков – книжников становится традицией пожить на Афоне под руководством опытных афонских старцев и вернуться домой, чтобы перенести на русскую почву греческую литературную культуру. Таков был, напр., Епифаний Премудрый, составитель житий прп. Сергия, игумена Радонежского, его ученика и преемника по управлению Свято-Троицким монастырем игумена Никона, а также жития Стефана, епископа Великопермского. Он жил в конце 14-начале 15 вв. и побывал на Афоне, в Константинополе и Иерусалиме. Умер около 1420.²²

Активно участвовали в создании переводов святоотеческой литературы и сами афонские монахи. «Исаия – серб, – пишет архиеп. Леонид, – насельник монастыря 40 мучеников, который выезжал в Россию в 1417 г., ... привез несколько славянских книг и свой перевод творений Дионисия Ареопажита с толкованиями прп. Максима Исповедника. В 1397 г. афонский инок Иоанн перевел (книгу) «Плены Иерусалимские» и историю Маккавеев... Толкование на книгу Иова переведено в 1412 г. другим Иоанном, иноком Хиландарского монастыря. В 1426 г. афонским иноком Иаковом сделан перевод постнической слова прп. Максима Исповедника. Известны... рукописи, полученные с Афона: «Толкование слов Григория Богослова» и «Летовник (хроника) Георгия инока».²³

6. Бывание на Афоне способствовало и правильному устройению мо-

²⁰ Иоанн (Кологров), иером. *Очерки по истории русской святости*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 14.

²¹ См. образцы литературы этого периода: *Памятники литературы древней Руси (XI–XII века)*. М.: Художественная литература, 1978. – 463 с., с иллюстрациями.

Древнерусская духовная литература. Т. 1. (11-12 вв.). М.: Издательский Дом «Фавор»-XXI, 2004. – 512 с., с иллюстрациями.

Древнерусская духовная литература. Т. 2. (13-15 вв.). М.: Издательский Дом «Фавор»-XXI, 2004. – 480 с., с иллюстрациями.

²² Епифаний Премудрый // *Христианство. Энциклопедический словарь*. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. С. 534.

«С начала 15-го века, – пишет Г. П. Федотов, – Епифаний и серб Пахомий создадут и в северной Руси новую школу – несомненно под греческими и юго-славянскими влияниями – школу искусственно изукрашенного пространного жития. Ими-особенно Пахомием – создается устойчивый литературный канон, пышное «плетение словес», подражать которому стремятся русские книжники до конца 17-го века» (Федотов Г. *Святые древней Руси*. УМКА-PRESS, 1985. С. 8).

²³ Леонид, архиеп. Указ. соч. С. 16.

Отметим и острую полемику, которую монахи с Юго-Западной Руси вели со сторонниками Брестской Унии (1596). Таково, напр., «Послание афонского монаха Иоанна Вишенского к митрополиту и епископам Юго-Западной Руси, принявшим унию», где автор в саркастической форме дает характеристики епископам – инициаторам унии: архиепископу Михаилу, епископам Потю, Кириллу, Леонтию, Дионисию, Григорию, которых когда-то знал лично (См. подробнее: Порфирий (Успенский), еп. *История Афона*. Т. 2. М.: Дар, 2007. С. 410-452).

нашеской жизни на Руси. Туда уходят, чтобы самим научиться аскетическому подвигу и затем учить других. Вот три ярких примера. Прп. Арсений Коневский (+1447) начал свой монашеский подвиг в 1373 г. в Новгороде, но «стремясь к более высоким духовным подвигам», провел на Афоне несколько лет, постепенно обошел все афонские монастыри, «чтобы потрудиться на пользу каждого из них, не ради злата и сребра, но для душевного спасения». С Афона он привез икону Божией Матери и общежительный устав, который ввел в основанном им монастыре на острове Коневец на Ладожском озере²⁴.

Прп. Нил Сорский (+ 1433- 1508), основатель скитской жизни на Руси²⁵ и вдохновитель движения нестяжателей²⁶, прожил несколько лет на Афоне под руководством афонских отцов, «которые путем внутреннего очищения и непрестанной молитвы, совершаемой умом в сердце, достигали светоносных озарений Духа Святого».

Кроме того, Нил хорошо изучил там аскетическую литературу, сочинения Василия Великого, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Макария Великого, Варсонофия, Иоанна Лествичника, Аввы Дорофея, Максима Исповедника, Симеона Нового Божеслова, Петра Дамаскина, Григория, Нила и Филофея Синайских²⁷. Это видно по его собственным сочинениям, которые наполнены изречениями этих подвижников²⁸.

В 1518 г. по приглашению великого князя Василия Иоанновича (1505 – 1531) в Москву прибыл афонский монах Максим, который вошел в историю русской святости как прп. Максим Грек. По житию целью его пребывания в России должно было стать исправление книг²⁹. Максим родился в 1480 г. в албанском городе Арты. Он получил блестящее образование в Париже, Венеции

²⁴ *Житие прп. Арсения Коневского//Жития Русских святых. Книга вторая. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь*, 1993. С. 381.

²⁵ «Скит – пустынная, уединенная обитель, где живут монахи, препровождая время в молитве, богомыслии, рукоделии и прочих делах милости духовной и телесной. Устав скитского жития, по сравнению с общемонашеским отличается большей строгостью. По большей части скиты как бы выделяются из монастырей и находятся вблизи от последних. Но есть много существующих и самостоятельно» (Полный Православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. London: Variorum Reprints, 1971. С. 2073).

²⁶ «Вопрос о допустимости монастырского землевладения был поднят на соборе 1503 г. Здесь строгий подвижник Нил Сорский и его сторонники «заволжские старцы» (так называемые нестяжатели) требовали, чтобы монастыри отказались от «душевредного» владения землями и крестьянами и питались бы, как встарь, своим «рукоделием». Однако на соборе победила партия, стоявшая за сохранение монастырского землевладения, во главе которого стоял красноречивый и влиятельный игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий» (Пушкарев С. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953. С. 150).

²⁷ Иустин, архим. Преподобный и богогосный отец наш Нил Сорский и Устав его о скитской жизни. Монреаль: Братство прп. Иова Почаевского, 1976. С. 12.

²⁸ См.: Разбор Устава прп. Нила Сорского, в котором имеется большая глава «Из Писаний святых отцов о мысленном делании: чего ради оно нужно и как подобает стараться ради него», в которой имеется весьма внушительная подборка святоотеческих цитат (Прохоров Г. Составитель. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб: Изд-во Олега Обыкновенного, 2011. С. 97-201).

См. также: Нила Сорского Предание и Устав со вступительной статьей М. С. Боровковой-Майковой. ОЛДР, 1912. С. 1 – 91.

²⁹ С этим мнением не согласен митр. Евгений (Болховитинов) (1767 – 1837). Он пишет: «Сие опровергается тем, что, по свидетельству самых учеников его, монаха Зиновия, Нила и других, он до приезда в Москву не знал славянского языка и уже по долгом пребывании в России научился оному. Гораздо вероятнейшая причина его вызова означена в одном жизнеописании его... Там сказано, что Великий Князь Василий Иоаннович, вступивши на великокняжеский престол и разбирая царские сокровища своих предков, нашел...бесчисленное множество греческих книг, которых в России тогда никто не мог разобрать, и потому послал в Константинополь просить себе такого человека, который мог описать сии книги» (Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический. О бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М.: Русский двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Паломник, 1995. С. 200).

и Флоренции, основательно знал греческий, латинский, французский и итальянский языки. Около 1507 г. поселился в афонском Ватопедском монастыре, где провел 10 лет в молитве и изучении творений отцов Церкви³⁰. В Москве, по ложному обвинению в связях с турками и умышленной порче книг, он 25 лет томился в узах и скончался в 1556 г. «проведя 38 лет в трудах и страданиях на пользу Русской Церкви».³¹

«Православная Греция, – отмечается в вступлении к первому тому его сочинений, – в лице его подала самую благовременную помощь нашей Церкви, на защиту той веры, которую она предала нам, и которая в это время начала подвергаться...опасности»³².

Его творения оставили глубокий след в русской духовной литературе. Их делят на несколько групп: сочинения по объяснению Священного Писания; сочинения догматико-полемические для полемики с другими религиозными верованиями: католиками, лютеранами, армянами, евреями, мусульманами, язычниками; сочинения нравоучительные; сочинения по поводу исправления богослужебных книг; объяснения молитв и обрядов³³.

7. В собирании и переводе аскетической литературы на славянский язык особо отличился прп. Паисий Величковский. Он родился в 1722 г. в Полтаве. Учился в Киевской духовной академии, но не закончил её, желание монашеского жития оказалось сильнее тяги к наукам. Некоторое время странствовал по монастырям в поисках наставника и остановился, наконец, в скиту Кырнуль в Молдавии, а оттуда решил пойти на Святую Гору. Около 1746 г. прибыл в монастырь Пантократор, при котором жили монахи-славяне. Здесь же он принял монашеское пострижение и наряду с аскетическим подвигами начал собирать святоотеческие книги. Одни из них он переписывал своими руками, другие покупал за деньги. На Афоне в таких трудах он провел 17 лет, и вернувшись в Молдавию, сам переводил приобретенные книги на славянский язык и исправлял более ранние славянские переводы³⁴.

Паисий основал существующий и до ныне Ильинский скит³⁵ и оставил после себя добрую память на Афоне: «Созданный старцем Ильинский скит явился основанием нынешнего благоустроенного Свято-Ильинского скита, и заветы старца Паисия нашли свое осуществление в жизни и деятельности позд-

30 «Около 1507 г., Максим прибыл на Афон и поступил в братство Благовещенской Ватопедской обители, где принял пострижение и монашество. И здесь-то, в уединении и вдали от шума житейский волн, разных превратностей и разномыслий, Максим в кругу опытных, великих и единомысленных старцев, начал, как трудолюбивая пчела, собирать мед со всех благовонных цветов Афонских, и проводить жизнь в обучении иноческим подвигам» (Житие прп. отца нашего Максима Грека// Афонский Патерик или жизнеописание святых, на Святой Горе просиявших. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1897. С. 173).

31 См. подробнее: Житие преподобного отца нашего Максима Грека// Максим Грек, прп. Творения. Часть 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 4 -46.

32 Сочинения прп. Максима Грека. Т. 1. Казань: Типография Губернского Управления, 1859. С. 5.

33 См. Подробный перечень творений прп. Максима Грека: Указ. соч. С. 7 – 19.

34 Результатом его неутомимых трудов явилось Добротолюбие на славянском языке в четырех частях. См.: Добротолюбие или словеса и главизны священного трезвения. М.: Синодальная типография, 1902.

35 «Отец наш сотвори совет с братьями, и испроси ветху и праздну келлию святого пророка Или, того же монастыря Пантократора, купно же и благословение от патриарха Серафима, в том же монастыре пребывавшего. И начаша от основания здати скит во имя святого пророка Или, и создаша церковь, трапезу, пекарню, странноприимницу же и 16 келлий: намерение бо име старец более 50 братий не приимати, чело ради и келлии создаша на толикое число» (Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. Издание Свято-Введенской Оптиной пустыни, 2001. С. 32).

нейших сятгорских старцев». Скончался в 1794 г.³⁶

Мощный духовный заряд, который Паисий получил на Святой Горе, его образ жизни и деятельность в духе афонской аскезы³⁷, оказали свое влияние на многие русские монастыри. Такие пустыни, как Оптиная и Глинская, «определявшие духовное возрождение русского народа в 19-м веке, были продолжательницами духовного наследия старца Паисия. Старцы оптинские – Моисей, Леонид, Макарий и Амвросий – явились учениками того дела, которому так много послужил знаменитый архимандрит».³⁸

Паисий явился одновременно преемником Нила Сорского и предшественником наших известных духовных писателей – свт. Игнатия Брянчанинова и свт. Феофана Затворника, которые, следуя его примеру, переводили и истолковывали творения аскетических писателей прошлого, для чего требуется немалый собственный духовный опыт.

8. Особого расцвета русское присутствие на Афоне достигло во второй половине 19 в. Количество русских монахов впечатляет. В Пантелеимоновском монастыре было около 2. 000 насельников, еще около 400 русских монахов населяло Ильинский скит и около 500 – вновь отстроенный Андреевский скит с освященным в 1900 г. великолепным восьмикупольным собором во имя св. апостола Андрея Первозванного, строительство которого заняло 30 лет, и с еще 13-ю храмами. Русским принадлежал в юго-западной части Афона большой и цветущий скит Новая Фиваида. Русские монахи подвизались и в других афонских монастырях, их общее число к 1912 г. доходило до пяти тысяч, составляя практически половину монашеского населения Афона³⁹.

Однако после первой мировой войны их количество начало быстро и резко сокращаться. Причины две:

- Афон оказался отрезанным от России на многие десятилетия.
- Политика греческого правительства долгое время была неблагоприятной по отношению к национальным меньшинствам на Святой Горе.

В результате к 1956 г. русских на Афоне осталось 60 человек, болгар – 17, сербов – 28, румын – 94.

А к 1976 г. в Пантелеимоновском монастыре оставалось только 13 насельников⁴⁰.

9. Несмотря на такое катастрофическое положение, среди русского монашества не оскудевала духовная жизнь, и именно в 20-м веке в Пантелеимоновском монастыре подвизались три инока, имена которых стали широко известны не только в православном мире, но и на христианском Западе.

36 Четвериков С., прот. Молдавский старец Паисий Величковский. Paris: YMKA-PRESS, 1988. С. 104.

37 «...Греческий термин *askesis* (аскесис), применявшийся с эллинистической эпохи для обозначения тренировки атлета, а затем распространенный на своего рода духовную гимнастику в стоической и неоплатоновской этике, совсем не встречается в Новом Завете. Он, однако, употребляется Филоном Александрийским, посредником между классической философией и иудаизмом. От него мы узнаем о существовании групп аскетов – ессеев и терапевтов, которые жили коммунально, рассеянными между Египтом и Палестиной в годы появления самых ранних ростков христианства. Евсевий (Евсевий Памфил – епископ Кесарийский, годы жизни 260-340, автор знаменитой Церковной Истории – В. Б.) пытался ассоциировать имя еврея Филона с предтечами христианского монашества. Но то была догадка, лишённая каких-либо оснований» (Донини А. У истоков христианства. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 228).

38 Житие прп. Паисия Величковского // Жития русских святых (месяц ноябрь). Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 1993. С. 49.

39 См. Православная Богословская энциклопедия. С. 223 – 227, 231-232.

40 См. статью Афон и Россия в: Православная Энциклопедия. С. 162-165.

Первый из них – прп. Силуан Афонский. Он родился в 1866 г., приехал на Афон в 1892, и прожил там до самой кончины в 1938 г. Пострижен в монашество в 1896, в схиму – 1911. Скончался 24. 09. 1938 г.

Силуан был «старец был малограмотный, но был одарен живым, красивым и необычайно дерзновенным умом... Всем своим бытием старец свидетельствовал, что познание высших духовных истин лежит на пути хранения евангельских заповедей, а не «внешнего» обучения. Он жил Богом, и свыше от Бога получал просвещение, и познание его было не отвлеченным понятием, а жизнью», – вспоминал о Силуане архимандрит Софроний (Сахаров)⁴¹. Язык его был прост и меток, глубокие и духовные истины он часто облекал в афоризмы:

- «Заключай ум в слова молитвы».
- «Молиться за людей – кровь проливать».
- «Лучше, когда сердце наше становится храмом, Господним, а ум – престолом Его».
- «У христианина нет врагов и друзей, а есть познавшие Бога и не познавшие».
- «Ум с умом борется,...а наш ум – с умом врага...Враг пал гордостью и воображением, туда же он и нас влечет».
- «Иное дело веровать, и иное – знать Бога».
- «Держи ум во аде и не отчаивайся».
- «Душа – лучший храм Божий, и кто молится в душе, для того весь мир стал храмом, но это не для всех».
- «Если тебя мучают плохие помыслы, то ты не смирен».
- «Болезнь и бедность смиряют человека до конца».
- «Благодари Бога за болезнь, а то плохо будешь умирать» и др.⁴²

Его духовный опыт был столь велик, что после смерти один знавший его митрополит сказал знаменательные слова: «Собирайте и записывайте о нем всё до мелочей... Это история Церкви».⁴³

Канонизирован Константинопольским Патриархатом в 1988.

Сам архимандрит Софроний (Сахаров) (1896-1993) провел на Афоне 22 года, из них 13 лет под духовной опекой старца Силуана. Софроний оставил после себя несколько талантливо написанных книг. В книге «Видеть Бога, как Он есть» он затрагивает такие важные проблемы духовной жизни, как: память о смерти, о страхе Божиим, о покаянии, о духовной свободе, о нетварном свете и др.⁴⁴

В книге «О молитве» он дает свое определение молитвы: «Молитва есть бесконечное творчество, высшее всякого иного искусства и науки»⁴⁵ и раскрывает в ней различные аспекты молитвенного делания: молитва как путь к позна-

41 Софроний, иеромонах. *Старец Силуан. Maldon: Stavropegic Monastery of St John the Baptist*, 1990. Р. 48, 45.

42 Указ. соч. С. 18, 43, 50, 70, 83, 91, 126, 191, 110.

43 Там же. С. 110.

44 См. его духовную автобиографию: *Видеть Бога как Он есть. Essex: Stavropegic Monastery of St John the Baptist*, 1985. 253 с.

45 Софроний часто использовал сравнения с искусством или живописью для описания христианского делания: «Он говорил: «Кто хочет быть христианином, тот должен быть художником». Как художник бывает овладеваем предметом своего художества и желанием выразить его насколько возможно совершенным образом, так и христианин бывает овладеваем Христом и желанием достигнуть Его бесконечного совершенства. Он стремится достигнуть этого, как достиг Иисус Христос» (Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни// Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). М.: Свято- Иоанно-Предтеченский монастырь, 2002. С. 15).

нию; Иисусова молитва; молитва как многоболезненный труд и др.⁴⁶

Но самым важным трудом Софрония, сделавшем его широко известным в православном мире, была книга «Старец Силуан», в которой он обнаружил редчайший дар не только изложения, но и доступного толкования духовных реалий. Греческий богослов митрополит Иерофей Влахос сказал о Софронии слова, каких не удостоились многие духовные писатели: «Старец Софроний – святой, с редчайшим опытом и с исключительным даром описания сего опыта».⁴⁷

И, наконец, еще один инок – крупный патролог, один из составителей фундаментального и авторитетнейшего Греческого патристического лексикона⁴⁸ архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин) (1900 – 1985). Закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета и Сорбонну в Париже. Доктор богословия. На Афоне с 1925 г., провел здесь 22 года и нес разные послушания, вплоть до должности официального представителя (антипро-сопа) Пантелеимонского монастыря в Киноте (администрации) Святой Горы, и имел возможность работать с древними афонскими рукописями.

В 1947 г. по сфабрикованному делу был выдворен с Афона греческими властями. Пребывание на Святой Горе сформировало его научный интерес к исследованию творений великих православных мистиков прп. Симеона Нового Богослова⁴⁹ и свт. Григория Паламы⁵⁰. Ему принадлежит также целый ряд публикаций по разной богословской тематике, из которых только самых известных – 82⁵¹.

А русский Афон продолжает жить, молиться и трудиться. И, когда смотришь на светлые и одухотворенные лица русских монахов, то невольно думаешь: «Наверняка, среди них неприметно ходят будущие и Нил Сорский, и Паисий Величковский, и Силуан Афонский».

На Афоне так всегда было, так есть и так будет!

ПРОФЕССОР ДОКТОР О. ГВИДО ВЕРГАУЕН
(ФРИБУРГ, ШВЕЙЦАРИЯ)

(Перевод с немецкого Г.П. Куделич)

800-ЛЕТ ДОМИНИКАНСКОМУ ОРДЕНУ: ПРИЗВАНИЕ СЛУЖИТЬ ЧЕРЕЗ ПРОПОВЕДЬ И НАУКУ

Общеизвестен тот факт, что монашеская жизнь в западном и восточном христианстве имеет значительные отличия. В Восточных Церквях существует единая форма монашества, которая может иметь некие региональные особенности в отдельно взятом монастыре. На Западе, напротив, монашество представлено многообразием орденов. Как правило, западное монашество сформировано под влиянием св. Бенедикта (†547), который прежде всего требовал

46 Софроний, архим. О молитве // Сборник статей. Paris: YMKA-PRESS, 1991. С. 7 и далее.

47 Захария, архим. Указ. соч. С. 7.

48 A Patristic Greek Lexicon // edited by G. W. H. Lampe, D. D. Oxford Press University, 1989. – 1658 p.

49 Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (942 – 1022). Paris: YMKA-PRESS, 1980. – 354 с.

50 Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическо-гносеологическая основа учения св. Григория Паламы // Архиепископ Василий Кривошеин. Богословские труды. Составитель диакон Александр Мусин. Нижний Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2011. С. 61-135.

51 Архиепископ Василий Кривошеин. Богословские труды (1952-1983). Нижний Новгород: Изд – во братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 365-371.

Stabilitas (устойчивости, стабильности) в каждом конкретном монастыре. Я принадлежу к общине проповедующих братьев, которые в 2016 году отпраздновали 800-летие основания ордена, и в настоящее время я являюсь главой общины доминиканцев в Швейцарии. Возможно, это прозвучит странно для наших православных братьев и сестер, но когда меня называют монахом, я активно протестую: «Мы, доминиканцы, не монахи». Это высказывание справедливо и по отношению к францисканцам, которые возникли примерно в то же время. Тем более его можно применить к ордену иезуитов, образованному в XVIв. Однако это не касается многообразия орденов и конгрегаций, возникших в новое время, которые имеют много общего с монашеством: устав, каноническое признание на местном или общецерковном уровне, три обета – целомудрие, нестяжательство и смирение.

1. Основание ордена

«Во Имя Господа нашего Иисуса Христа. Всем ныне живущим и будущим поколениям да будет известно, что мы, Фулько, Божьей милостью смиренный Его слуга епископ Тулузский, дабы искоренить еретическое заблуждение и истребить грех, для научения основам веры и дабы привить людям добрые нравы, назначаем в нашей епархии братьев доминиканцев и их соратников проповедниками, которые как представители ордена взяли на себя обязательство путешествовать в евангельской бедности пешком по округе, провозвещая Евангельскую Истину». (Послание епископа Тулузского Фулька 1215, по которому странствующие проповедники-доминиканцы были институционально закреплены за Тулузским диоцезом.)

Папа Гонорий III буллой «Religiosam Vitam» от 22 сентября 1216г. официально признал существование ордена доминиканцев. В числе прочего отмечалось:

- Канонический уклад жизни доминиканцев основан на правиле бл. Августина.
- Их деятельность не ограничена рамками одного диоцеза и находится под непосредственной защитой Папы Римского: отныне они признаны как проповедники по всему миру.
- Им разрешено принимать приемников.
- Им позволено выбирать своего главу демократическим путем и решать, какой епископ будет рукополагать клириков.

Тот же Папа Гонорий III в своей булле «Gratiarum omnium largitori» от 21 января 1217г. вновь подтвердил обязанности ордена: проповедовать Слово Божье. С тех пор доминиканцы стали официально признанными братьями ордена проповедников, что Гонорий III годом позже вновь обозначил в булле «Si personae religiosas» от 11 февраля 1218г. Их первостепенная задача – провозвестие для исцеления душ людей. Итак, что же в этом нового?

«Доминиканцы стали первым орденом в истории, не закреплённым территориально. У монастырей и канонических общин всегда был некий определенный монастырь или аббатство как оплот их существования и единства. Монастырь всегда привязан к определенной территории, а точнее сказать, к определенной Церкви. До сих пор территориальная устойчивость «*stabilitas loci*», обет постоянства, верности определенному монастырю, является частью исповедания монахов и каноников. В доминиканском ордене упрямднeна эта территориальная принадлежность... те, кто хотел примкнуть к ордену

проповедников, вступали именно в орден, а не определенный монастырь ордена». (Wolfram Hoyer (Hg.), *Jordan von Sachsen, Reihe Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, Bd. 3, 212). Это также отражено в формуле исповедания. Клятва верности всему ордену на имя главы ордена вручалась в руки вышестоящему иерарху, после присяги на правиле бл. Августина и уставе. Из всех обетов отчетливо называлось только смирение. Смирение означает готовность взять личную ответственность за доверенную Церковью ордену миссию проповедовать и подчинить этой цели всю свою жизнь. Для организации повседневной жизни в монастыре доминиканцы восприняли главным образом устав ордена премонстрантов. Для исполнения главной цели ордена – проповеди – доминиканцы закрепили в своих первых конституциях абсолютные полномочия главы ордена освобождать члена ордена от обязательств перед монастырем (диспенсировать) в случае, когда это препятствует обучению, проповеди или душепопечению. Такое положение дел сохраняется до сих пор. У приора все полномочия «иногда диспенсировать братьев, когда это будет ему полезным, особенно в случае, когда обязанности могут воспрепятствовать его обучению, проповеди или душепопечению, поскольку наш орден с момента своего основания предназначен для провозвестия и душевного окормления, и обучение наше должно быть в особенности направлено на то, чтобы мы могли быть полезными для спасения душ наших ближних» (Конституция 1228). Уже в самых старых конституциях, и это не утратило важности до сего дня, утверждено, что «нарушение устава для нас не приравнивается к греху, взыскание за него – штраф».

Подражание апостольскому служению через странствование и проповедь внесло в образ жизни доминиканцев и их помощников еще один момент: любовь к бедности – почти на том же уровне, что и у братьев-францисканцев. И хотя община доминиканцев благодаря непосредственной поддержке Папы всегда имела некоторый постоянный доход, что обеспечивало им некую безопасность существования, уже в 1220 году доминиканцы убедили своих братьев отказаться от всего имущества, исключая лишь помещения для проживания. Отныне средства должны были поступать только через милостыню, не должно было остаться никакого постоянного дохода. Однако, в отличие от францисканцев, бедность не была возведена в идеал, достижение которого необходимо как условие личного спасения, чтобы, будучи бедным, мочь следовать за бедным Христом. В папской булле 1218 было сказано о том, что возможно, по папскому совету, поддерживать братьев, помогая с самым необходимым, чтобы они «могли бескорыстно и честно провозглашать слово Божье», и стремились «служить Владыке душ человеческих тем, чтобы соответствовать знамени бедности, которое они несут перед собой». Поскольку нужно было очень много времени, чтобы обеспечить свое существование через подаяния, постепенно сошлись на том, что орден, принимая во внимание его быстрое разрастание и растущие потребности, может иметь определенное имущество. От прошения подаяния отказались в пользу образования и проповедования.

В концепции служения доминиканцев с самого начала заложено некое противоречие между монастырской жизнью и странствующим образом жизни проповедника. Жизнь в служении должна уподобиться тому, про что писал апостол Матфей в 10 главе, стихи 5-15. Об этом же говорят древнейшие конституции: «Те, кто отправляется из монастыря на проповедническую миссию, либо путешествуют по другой причине, не должны брать с собой ни золота, ни сере-

бра, не иметь при себе ни денег, ни подарков, а только лишь пропитание, одежду и книги» (32d). Тем, на кого возложена задача обучать или проповедовать, «не стоит беспокоиться или распоряжаться мирскими преходящими благами, чтобы они были свободнее и лучше могли соответствовать той духовной миссии, которую им доверили, кроме того случая, когда нет никого, кто бы мог об этом побеспокоиться, поскольку потребности сегодняшнего дня таковы, что иногда приходится этим заниматься самому» (32e).

В этом коротком очерке о возникновении доминиканского ордена нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что изначально св. Доминик проповедовал на юге Франции. Благодаря этому многие молодые женщины избежали подчинения учению катаров и тем самым пришли к созерцательному монашескому образу жизни в городе Пруй. Образ жизни этих женщин, обращенных к истинной вере, может служить образцовым примером служения и проповеди. Можно даже сказать, что доминиканская традиция служения сложилась за 10 лет до возникновения ордена. В последующем св. Доминик привел к подомному укладу многие женские монастыри Италии и Испании. С тех самых пор и до сегодняшнего дня апостольское служение братьев-доминиканцев сопровождается и разделяется с сестрами – проповедницами, которые помогают молитвой и советом.

2. Доминиканский уклад жизни

Хотя коллективная молитва имеет место быть в доминиканском укладе жизни, она должна быть краткой и совершаться быстро. Самому человеку предоставлено решать, в соответствии с его занятостью, в какой мере принимать и принимать ли вообще участие в общей молитве, предписанной уставом, это его личная ответственность. Молитвенные упражнения, совершение служб и правил должны согласовываться с задачей ордена, и прежде всего не препятствовать образованию. В ранних конституциях четко прописано: «Кто хочет, может ради научения в келье читать, писать, молиться, спать и даже ночью при свете бодрствовать». Фома Аквинский резюмировал это типичную для доминиканцев связь созерцательности с проповедью в формуле: *contemplari et contemplata aliis tradere* – то, что усвоил в созерцательной молитве и учении, передай другим.

Скромность св. Доминика удержала его от того, чтобы выставить себя братьям как образец для подражания. «Он предоставил братьям возможность совместно с ним организовать и структурировать жизнь ордена; иногда даже некоторые братья осмеливались не согласиться с его точкой зрения. Орден должен был быть способным адаптироваться к новым реалиям, потому не было определено никакой жесткой структуры, неизменной во все времена, точно так же не могло возникнуть единственно возможного устава». (Simon Tugwell, *Die Spiritualität der Dominikaner*, in: *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, 1, 132).

Духовность ордена базируется на особой форме управления «которая предоставляет нам свободу обратиться к тем, кто жаждет Слова Божьего» (Timothy Radcliffe). Центральное значение имеют главы устава ордена, в которых делается особый акцент на собрании братии (капитул) для определения их образа жизни: на местном уровне с главой местного монастыря, на региональном со своим главой, на генеральном собрании ордена – с главой ордена. Это собрание было и остается высочайшей инстанцией ордена, которому подотчетен даже сам генеральный магистр ордена. Первое генеральное собрание (капитул) ордена состоялось в Болоньи в 1220 году. В нем приняли участие не все братья союза, а де-

легированные представители монастырей из сформировавшихся на тот момент восьми регионов миссии (Испания, Прованс, Рим-юг Италии, Ломбардия, Венгрия, Германия и Англия). Они появились в результате того, что с самого начала небольшая группа братьев была отослана св. Домиником для миссии и на учебу в различные университеты Европы. К 1228 году охват территории расширился еще на 4 региона: Иерусалим-Палестина, Греция, Польша и Скандинавские страны.

Управление через собрание (капитул) на среднем, региональном, уровне и на высочайшем уровне должно соблюдать принцип репрезентативности. По сему «главе ордена, генеральному магистру, провинциальным и местному приору» противопоставлен гремиум (коллегия) выбранных представителей всего ордена (генеральный капитул), или региональных представителей (провинциальный капитул), или всей братии определённого монастыря (местный капитул)» (Wolfgang Hoyer, a.a.O. 219).

Эта система, при которой управление ордена выстраивается на всех уровнях по принципу сведения двух полушарий, имеющих напряжения между собой – руководство и собрание представителей, установилась уже в 1236 году.

Преобразование и изменение устава – это очень длительный и медленный процесс. Изменение лишь тогда вступает в силу, когда оно подтверждается на трех идущих подряд генеральных собраниях. Это происходит из-за двухпалатной системы совета, когда поочередно проходят советы на всех уровнях с представителями от каждой палаты.

Главный принцип такой: раз это касается всех, это должно быть и рассмотрено всеми. Авторитет нарабатывается в самом глубинном общины. Согласно Тимоти Рэдклиффу, генеральному магистру ордена с 1992 по 2001 год, именно на их форме правления главным образом базируется духовность доминиканцев. В своей книге «Доминиканская свобода и ответственность. От духовности к управлению. Письмо к орденам 1997», он среди прочего подчеркивает:

- Наш орден состоит не из тех, «кто управляет», и не из тех, «кем управляют».
- Целью любого управления является достижение свободы для осуществления проповеди Евангелия.
- Управление должно основываться на опыте братской жизни.
- Наша демократия лишь до тех пор является доминиканской, пока при всех дебатах и согласованиях мы пытаемся услышать Слово Божье, чтобы следовать Его призыву.
- Началом всякого доброго управления является внимательность.
- Хорошее управление в общине предполагает, что мы используем средства влияния так, что это наделяет силой наших братьев, вместо того, чтобы они почувствовали нашу власть над ними.
- Понимание и преследование общего блага есть наиважнейшая задача управления.
- Хорошее управление функционирует при условии, что мы признаем и уважаем авторитет, которым наделен каждый член общины, и при этом не допускаем абсолютизации единственной формы авторитета.
- Глава должен всегда находить время для любого из братьев.

Демократическая форма правления ордена помещает его в контекст социально-экономического развития, пример подобного – XIII век. В эту эпоху разрушились феодальные структуры, на смену которым пришла городская культура с иными формами человеческого общежития: обмен товарами (ры-

ночные отношения), новые формы производства в цехах, монетарная экономика. Одновременно с этим сформировался особый социальный слой – городские жители, что совокупно вело к демографической экспансии и урбанизации. «В то время как монахи, среди которых цистерцианцы были в последних рядах, были настроены главным образом против этой эволюции, трепетно держась за феодальные формы экономики и за модели своей благотворительности, стали возникать новые ордена и движения, которые готовили монахов жить в солидарности с феноменом «город» (M.D. Chenu, *Hat der Orden des Heiligen Dominikus noch eine Chance?* Ulrich Engel (Hg.). *Dominikanische Spiritualität, Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, 1, 99f.).

Так образовалась новая монашеская, но открытая внешнему миру, модель жизни, которая органично взаимодействует с новой духовной культурой, при которой образование вбирает и достижения греческой античности, и арабской цивилизации, а также новые открытия в естественнонаучной сфере. Происходит переоценка теорий, возможностей разума. Эта новая духовная культура не воспринимается как противопоставленная вере и благочестию. Связь с Богом, созерцательное приближение к Нему открывают наивысшие способности разума. Образование было с самого начала неотъемлемой составляющей доминиканского ордена. В каждом монастыре должен быть «наставник». Самыми известными учителями были Альбертус Магнус (пр. 1200-1280), Фома Аквинский (пр. 1225-1274), а также Майстер Экхарт (пр. 1260-1328). В своих теологических изысканиях, церковных проповедях они стремились к одному – признанию свободы и ответственности тварной действительности в ее устремленности к Богу, осуществляемой благодатью.

Призвание доминиканца – это путь в духе Евангелий, возвращение к свободе, которая выражена в заповедях блаженства. Жизнь в доминиканском ордене – это жизнь по Евангелию в свободе Нового Завета, это значит, по водительству Духа Святого, Который изливается в сердца верующих.

**ПРОФЕССОР ДОКТОР БАРБАРА
ХАЛЛЕНСЛЕБЕН**
(ФРИБУРГ, ШВЕЙЦАРИЯ)

(Перевод с немецкого Г.П. Куделич)

«ИМЯ БОЖЬЕ – САМ БОГ». БОГОСЛОВСКО- ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ АФОНСКОГО СПОРА В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В 2005 году на теологическом факультете Фрибургского университета состоялась защита докторской работы Иллариона Алфеева, главы отдела внешних связей Московской патриархии. В результате ему был присвоен титул приват-доцента догматики. Его докторская работа, написанная на французском языке, представляет собой аналитический разбор русскоязычного труда на 1200 страниц «Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров», изданного в двух томах в 2002 г. в Санкт-Петербурге немногим позже рукоположения во епископы владыки Иллариона 14 января 2002 г. Его докторская работа на французском получила название «*Le mystère sacré de l'Église. Introduction à*

l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu» и была издана в 2007 г. в университетском издании «Studia Oecumenica Friburgensia» как 47 том цикла. Именно на него мы будем ссылаться в этой статье.

Теологический вопрос, вокруг которого в 1820-х гг. разгорелся спор на острове Афон, является как центральным вопросом всей догматики, так и собственно духовной жизни. «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4;12), кроме имени Иисус (ср. Деян. 4;10). Критика имяславия, тесно связанного с Иисусовой молитвой, о котором Иоанн Кронштадтский сделал программное заявление «Имя Бога есть Сам Бог», вызвала на общественном и политическом уровне такую обширную полемику, что она, учитывая определенные исторические условия, не могла быть прояснена теологически и с точки зрения Церкви до сегодняшнего дня. В 1937 г. Георгий Флоровский выразил сожаление о том, что история афонского спора «не была записана: мы владеем лишь только полемической и пристрастной литературой» (с. 3). «Потому перед исследователем постоянно возникает вопрос: кому следует верить?» (39). Помимо теологической проблематики, спор об имяславии сказался еще и на укладе монастырской жизни на полуострове. Тогда как в начале XX в. число насельников Свято-Пантелиимова монастыря достигало 2000 человек, что делало его самым крупным монастырем на полуострове, к 1968 г. число монахов критически сократилось до 27 человек.

Митрополит Илларион в своей докторской работе дал не только теологическую оценку расхождениям во мнениях об имяславии, но и сформулировал задачу для самой Церкви: «Нам представляется важным создать особую комиссию (или рабочую группу), которая бы подготовила к рассмотрению этот вопрос в рамках Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви»⁵², чтобы было составлено окончательное мнение... Наконец, Синод мог бы прийти к резолюции, которая бы официально определяла официальную позицию Церкви по имяславии, которая была бы принята на епископских и местных советах» (341). Свою собственную работу владыка Илларион считает «существенным вспоможением для этой работы». Несмотря на его очевидную симпатию к имяславцам, автор, тем не менее, подходит к изучению темы со строгой теологической непредвзятостью: «Тщательный анализ истории и противоречивых суждений об имяславии привел нас к критическому отношению к обоим противоборствующим сторонам» (327). «Оба лагеря совершили ошибки» (339).

Корнем противостояния по этому вопросу является не теологический тезис, а духовный опыт, о котором монах Илларион писал в книге «На горах Кавказа», увидевшей впервые свет в 1907 г. Этот труд претендует быть практическим руководством по практике Иисусовой молитвы. Но по воззрению монаха Иллариона, «имя Иисуса – это источник всей христианской жизни в вере, поскольку в этом Имени Своим присутствием находится Сам Бог» (20). Поэтому следует, что «если мы откажемся от Имени Иисуса Христа, то все тот же час исчезнет: христианская вера, Церковь, литургия, таинства и обряды, любая духовная служба, даже само Евангелие» (цит. 21). Сергей Булгаков, близкий друг Павла Флоренского в своем письме от 13 мая 1913 г. назвал имяславие «святой тайной Церкви испокон веков». Именно это высказывание владыка Илларион выбрал для названия своей научной работы.

⁵² После 27 августа 2009 г. – Синодальная Библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви.

Работа монаха Иллариона вызвала у монахов Афона живой интерес. Но обширная полемика возникла только лишь после появления в 1909 г. работы-опровержения монаха Хризантоса (Хрисанфа). Он усмотрел в формулировке монаха Иллариона пантеизм, своего рода введения Имени Христа как «четвертого лица Бога» в Троицу. Российская пресса также включилась в полемику, выказав очевидную симпатию тем русским монахам, которые выступали за имяславие. На стороне противников оказались лишь некоторые представители иерархии, например, архиепископ Антоний Храповицкий, который говорил о духовном заблуждении и сектантстве почитателей Имени Бога, как и архиепископ Никон Рождественский. Вскоре для этого были найдены теологические основания. Почитание Имени Божьего как священного, утверждалось, легло в основание осуждения в XIV в. Варлаама Калабрийского. В пятой анафеме против него говорилось: «Кто думает, что Имя Бога относится к единосущию Бога, а не к Его энергиям, да будет отлучен» (цит. 53). Споры об имяславии обострились, когда офицер Антониус (Антоний) Булатович принял монашеский сан и включился в дебаты, издав книгу «Защита веры и божественной природы Имени Божьего и имени Иисус» (54). Весь православный мир оказался втянутым в эти распри: патриарх Иоаким III поручил теологической академии в Халки провести исследование, которое бы завершилось осуждением имяславия как еретического движения. В одном из своих постановлений он запретил чтение на Афоне книги монаха Иллариона.

Политическая ситуация еще более усугубила положение дел: в результате Балканской войны в 1912 г. Греция взяла под контроль Афон, хотя на тот момент русские монахи были на острове в большинстве. В свою очередь критикуемые монахи-имяславцы получили помощь в аргументации своей позиции от «Московского кружка», основанного М.А. Новоселовым для объединения всех образованных, теологически или философски, сторонников имяславия, среди которых были Павел Флоренский и Сергей Булгаков. Светским лицом, членом кружка, не относящимся к церковной иерархии, стал Сергей Троицкий, который пытался взять на себя посредническую роль, но постепенно все более проникался критикой имяславской практики. Его теологические колебания по этому вопросу (Булгаков назвал его «каучуковым теологом» (цит. 185)), отразились на его дипломатической роли, что скорее препятствовало прояснению проблемы и примирению сторон. Так, в итоге, все завершилось резким осуждением имяславия со стороны Синода Русской Православной Церкви. Жесткие обвинения в адрес благочестивых монахов были несправедливы: магия, механическое чтение молитв, многобожие, при всем при том, что в официальных церковных документах отсутствовала позитивная теология молитвы.

Массированные церковные и теологические нападки, поддержанные военными действиями, привели к жесткому изгнанию русских монахов со святой горы Афон. Вмешательство царя Николая II и его супруги позволило изгнанным монахам обрести некую защиту и привело к синодальным уступкам. Даже Государственная дума занялась религиозными вопросами, используя их зачастую для критики церковной иерархии. Член совета Павел Милюков высказывался следующим образом: «Наша церковь находится в плену у иерархов, иерархи – в плену у государства, а государство – у сомнительных проходимцев... Можно ли в такой ситуации говорить о реформировании Церкви? Нет, господа, освободите государство от плена проходимцев, иерархов от ярма государства, Церковь от ярма иерархов. Только тогда можно будет приступить к реформам» (цит. 236).

Подготовительная работа по теологическому просвещению и реформе церкви велась прикровенно. Владимир Эрн подверг точку зрения Синода критическому разбору и констатировал, что она находится в зависимости от западного учения Иммануила Канта о познании (ср. 253). Поместный Собор 1917-1918 гг. создал комиссию по вопросу имяславия, однако не пришел ни к какому заключению: помешала начавшаяся революция. Павел Флоренский и Алексей Лосев все больше и больше наделяли размышления по поводу почитания Имени Божьего историко-философским измерением.

Сергей Булгаков даже пришел через рассмотрение вопроса по имяславию к философскому и теологическому анализу языка. Его посмертно изданный в 1953 г. труд носил название «Философия имени». Митрополит Илларион впервые находит именно у Булгакова «появление продуманной и когерентной системы» (309), хотя сам он скорее предпочитает позицию Софрония Сахарова. Софроний, который прожил долгое время на острове Афон, смог связать духовность с теологически-философской рефлексией и прийти к плодотворной концепции.

Митрополит Илларион Алфеев не ограничивается разбором документов и теологическим анализом аргументов противоборствующих сторон. В его теологических выводах сформулирована собственная позиция к ключевым вопросам полемики:

- Можно ли утверждать: «Имя Бога есть Сам Бог»?
- Можно ли утверждать: «Имя Бога – это божественная Энергия»?
- Нужно ли почитать Имя Божье?
- Можно ли говорить об особой силе, которой наделено Имя Божье?
- Есть ли основания утверждать, что Имя Божье сокрыто за иконами, за крестом и другими религиозными символами?

Ответы демонстрируют своего рода борьбу за возобновление базового паламистского различия между (непостижимой) Божественной *ousia* (сущностью) и и нетварными энергиями, через которые Бог присутствует и действует в мире. В этом моменте митрополит Илларион примыкает к позиции Софрония, отличной от теологии Сергея Булгакова: «По нашему мнению, отождествление Имени Божьего с божественной Энергией, которая составляет часть Предвечного Бога и неразрывно связана с Его сущностью, является ошибочным» (330). Как западный теолог, я в этом случае тоже склонна примкнуть скорее к Паламе, чем к православному теологу: имя есть выражение личности. Но личность Христа это второе Лицо Троицы, Сам Логос. Если имя Иисус – хоть ему и требовалось выражение в исторической форме – это действительно Имя Бога, тогда оно должно быть извечным и подобным Богу, иначе это бы не было в действительности Имя Бога. Спорная булгаковская софиология смогла придать этому высказыванию соответствующую теологическую трактовку: божественная (нетварная) природа извечно является прообразом человеческой (тварной) природы. Когда Бог в Иисусе Христе приемлет человеческую природу, то воплощается он в Собственном, а не в чужом. Сокрытое в истории наречение имени Воплотившемуся стало, благодаря откровению ангелов, выражением единства божественной Ипостаси, Логоса, и человеческой природы и, тем самым, выражением совершившегося богочеловечества. Высказывание Иллариона Алфеева: «Бог действует через Имя Бога, божественная энергия осуществляется в Имени Божьем» (329), позволяет ему избежать напрашивающихся радикальных выводов христологии.

Основной тезис христологии тесно связан с экклезиологическим названием рассматриваемой докторской работы. Почитание Имени Бога есть «священная тайна Церкви», потому что избавление человечества и совершенство человеческой природы основывается на свободном и открытом доступе к личному Богу. Любая церковная служба очевидно личностно ориентированна. Все церковные совершения очевидным образом направлены на личное преображение Церкви, преображение человечества в Личности Иисуса Христа.

* * *

На сегодняшний день в западной теологии замечается все возрастающий интерес к теологии Имени Бога. Эта тема, общая для всех христианских конфессий, ставит theologов перед вызовом «лингвистического поворота» в науке, который изначально сопряжен с определенным скепсисом по поводу того, что язык вообще допускает возможность отразить реальную действительность и обозначить ее. Если Слово Божье заключено в человеческом слове, не будучи при этом как антропоморфная проекция *zoon logon echon*⁵³, ограниченным языковой материей, мы должны считать Слово Божье *primum analogatum*⁵⁴ нашего языка, нашего существования. В этой связи Имя Божье является своего рода испытанием для возможностей человеческого языка. Русская религиозная философия, с венчающей ее теологией Сергея Булгакова, вновь включается в полемику с модернистскими и постмодернистскими теориями философии языка в ответ на такие движения обновления, как «радикальное православие», или в ответ на теории православных мыслителей, таких как Дэвид Бенгли Харт, развивающих по следам Эриха Шшивара концепцию *analogia entis*⁵⁵.

Лексема «слово» в форме единственного числа само по себе фактически является теологической категорией, поскольку именно в этой грамматической форме оно выражает конкретный феномен, который может выражаться в различных вариациях слов, выражений, языка, речевых формул. «Христианская философия языка (трактующая язык философски, но с опорой на христианский опыт избавления) в католической теологии фактически не существует», – подчеркивал Карл Ранер во втором издании Словаря теологических и церковных терминов (10 т., статья 1237). Недостатка в философско-теологическом рассмотрении языка нет, взять хотя бы работы таких еврейских мыслителей, как Мартин Бубер, Франц Розенцверг, Ойген Розеншток-Хюсси и Вальтер Бенжамин. Однако восприятие их мысли в теологию еще не развито.

Работа Сергея Булгакова «Философия имени» («имя» при этом означает наделенное смыслом слово, а способность человека присваивать реальности имя уподобляется акту творения) связана с единственным изначально изданным на немецком языке трудом «Трагедия философии» (Дармштадт, 1927), в котором он уже развивал теологию троичности и имени. Резюмируя содержание этих двух работ, мы получим учение *vestigia Trinitatis* (следы Троицы) и, как это подобает при постоянных изысканиях теологической антропологии, обнаружим их в самом языке.

Рассматривая критически философию немецкого идеализма, Булгаков отметил у его представителей недостаточное внимание к языку. Никаким усили-

53 Аристотель определил человеческие существа, как «*zoon logon echon*» — «рациональные животные», или, точнее, «животное, владеющее языком».

54 Т. е. то, к чему возводится каждое высказывание о сущем и всякое понимание бытия.

55 *Analogia entis* (аналогия сущего, аналогия бытия, лат.) — один из основных принципов католической схоластики, обосновывает возможность познания бытия Бога из бытия сотворенного им мира.

ям, никаким археологическим или этнологическим исследованиям не удалось установить источник возникновения языка, поскольку все суждения о языке формулируются на языке. Не только мы формируем язык – язык формирует себя в нас. Язык не производится, мы его получаем и передаем в мир. Язык, принимаемый как нечто данное, сопряжен с осознанием границ нашего над ним господства, и это является отправным пунктом для теологической рефлексии. Булгаков усматривает в самом характере нашей речи отражение Троицкого Бога. «Суждение, оно же грамматическое предложение, онтологической первоосновой сводится всегда к типу: я есть нечто. Предмет, как имя существительное, есть лишь зеркальное отражение Я, местоимение первого лица, и потому всякое частное суждение есть вариант первосуждения, онтологического суждения: я есть нечто, к нему оно приводится и из него должно быть понято. Оно может рассматриваться, если угодно, не как суждение о самой предметности, но как распространенное сказуемое Я, так что в нем всегда подразумевается или же к нему примешивается Я (мыслью, чувствую и под.» (*Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927, 137). Этот основополагающий процесс онтологического суждения истинно совершенен в Троицком Боге и соответствует божественному бытию: Я, отец, есть, осуществление бытия по любви в духе, – Сын, Логос, в Котором выражается совокупность всех форм божественной природы.

Сотворенное Я пытается найти в себе следы этой действительности: «Я, как ядро человеческого духа, есть сущее, но не существующее... Я не есть само по себе, не существует, но имеет существование, получает бытие через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я» (там же, 137). Я, которое говорит «я есть», говорит постоянно: «я есть нечто», «потенциально я есть все», я реализую свою идентичность как непрерывное и не заключенное в моей конечности определение себя самого. В связке «есть», согласно классической теологической традиции, Булгаков усматривает «реальный предикат», отпечаток полноты жизни в Духе Святом. Наш язык не документирует действительность, он потенциально создает ее через принятие участия в могущественном Слове Божьем. Конкретно мы сталкиваемся с этой деятельностью в перформативном речевом акте. Мы же знаем, что вялый язык, ложь ведут к софистическим спекуляциям. И тот факт, что наш язык не способен осуществить то, что знаменует, показывает, что мы нуждаемся в избавлении по ту сторону любых религиозных толкований. Теология – это мистагогия⁵⁶ слова. И она постоянно стремится возвыситься до уровня хвалебной песни Богу. «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие, – каково оно есть по истине, – которое и действует в вас, верующих» (1 Фес. 2;13).

⁵⁶ (греч. *mystagogia*, от *mystis* посвященный, и *ago* веду) – термин ранней церкви, означающий посвящения в христианскую жизнь после чьего-либо крещения и вступления в церковь.

**СУПЕРИНТЕНДЕНТ МАТИНА ЭСПЕЛОЭР
 (Изерлон, ФРГ)**

(Перевод с немецкого Г.П. Куделич)

МУЖЕСТВО БЫТЬ МИЛОСЕРДНЫМ

Уважаемые слушатели, братья и сестры во Христе!

Традиция семи деяний милосердия

Некоторые цифры могут осчастливить, и не только математиков. Одно из таких чисел это семь. За семь дней создал Бог, Наш Господь, небо и землю. Мы помним семь слов Христа на Кресте. Мы обращаемся к Господу с семью молитвами, и, согласно евангелической традиции, существует семь деяний милосердия. Поскольку сегодня я, будучи протестантским теологом, в преддверии юбилейной даты для Реформации, сосредоточу свое внимание на времени до Реформации, на традициях Древней Церкви III в., мне бы хотелось, чтобы вы оценили мою смелость.

Теперь, уважаемые дамы и господа, обратимся к нашим сокровищам, нашим общим корням, которые при любых хитросплетениях церковной истории, с ее смутами и расколами, неизменно считаются ценными, и о них мы сегодня вновь можем порассуждать. Да простит меня досточтимый доктор Мартин Лютер, он все же утверждал в своей «Проповеди о добрых делах», что человек может быть спасен единственно по вере своей. Но он также и указал, что добрые и милосердные дела являются ответом человека на благодать подобно тому, как произвольная улыбка неизбежно возникает после хорошей шутки.

Семь добрых дел, которые положены в основу традиции, берут свои истоки из Евангелия от Матфея в 25 главе, где слова Христа венчаются наставлением: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25.40).

В этом текстовом отрывке перечисляются добрые дела, благодаря которым их исполняющие становятся наследниками Царства Небесного: накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, посетить находящегося в заточении, принять странника, навестить больного. Это те шесть благих деяния, особенность которых заключается в том, что их творящие могут о них и не вспомнить и удивленно спросить: «Господи! Когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?» (Мф 25.37).

Ценность этих дел заключается, представляется, как раз в том, что они совершаются безо всякого расчета, какой-либо концепции или маркетинговой стратегии. Непосредственно от добродетельного сердца исходит это обращение к другому, не как нечто особенное, а как само собой разумеющееся. Именно эти дела внесены Христом в Книгу Жизни как благодеяния. Ни одно из них не упущено.

Подведем итоги: по сути своей благие дела: 1) нечто само собой разумеющееся; 2) они вписаны в Сердце Христа.

Что же тогда представляет собой седьмое благодеяние? В Библии мы их нахо-

дим всего шесть. В Древней Церкви почитание числа семь основывалось на представлениях о его мистической силе. Связано ли это с тем, что это ассоциировалось с наличием в Церкви семи Таинств и семи Святых даров, можно лишь догадываться.

Седьмое же благодеяние это погребение мертвых. Оно было обозначено отцом Церкви Лактанциусом в Шв. с опорой на книгу Товита 1. 17-20. Это благое дело прочно вошло в катехизаторскую традицию Церкви и стало составной частью семи благодеяний милосердия. Погребение мертвых, обеспечение похорон, утешение скорбящих – все это стало неотъемлемой частью христианского способа выразить свое сочувствие и считается проявлением милосердия.

Позвольте мне одно замечание, которое выдает во мне человека, чье мышление было сформировано в западной традиции. Если мы считаем погребение мертвых актом милосердия и при этом рассматриваем его как диаконическое служение, то нам следует заниматься погребением и тех людей, которые не были членами Церкви. Как не задают вопрос человеку, который стучит в дверь с просьбой о помощи, к какой конфессии или религии он относится, так же этот вопрос не должен быть адресован и семье, скорбящей по усопшему и ищущей утешения. Какие теологические вопросы предстают перед нами в этой ситуации? Можем ли мы пойти по этому пути во все более и более секулярном обществе?

Экскурс

Справедливости ради я должна заметить, что Лактанциус в *Epitome divinarum institutionum* называет благом делом не только погребение, он упоминает о девяти благодеяниях: накормить голодающего, одеть нагого, притесняемых освободить, приютить чужестранцев и обездоленных, защитить сирот, покровительствовать вдовам, плененных врагами выкупать, больных и бедных навещать, неимущих и переселенцев (не имеющих родственников рядом) хоронить. По некоторым версиям сюда нужно еще включить подаяние милостыни.

Дела милосердия были соотнесены соответственно с семью духовными делами.

Семь духовных благодеяний милосердия: научить невежественного, сомневающегося помочь советом, скорбящего утешить, наставлять грешников, прощать обидчикам, быть терпеливым с докучающими, молиться за живых и умерших.

Этот список, известное дело, может представлять в немного разнящихся вариантах, однако суть всех его вариаций одинакова: показать своим последователям возможные способы мужественного христианского поведения.

Фактическое и духовное проявление семи благодеяний милосердия:

1. Накормить голодающего.

Голодающим в действительности это тот, кому не достает самого необходимого для жизни, кому нечем наполнить свой желудок. Мы стараемся помочь таким людям, иногда просто выходя на улицы в Вестфалии, а также через программу «Хлеб мира». Однако нам приходится гораздо чаще, уважаемые братья и сестры, иметь дело с теми, у кого изголодалась душа, неважно, будь они богаты или бедны. С теми, кто задается вопросами о существовании до и после их собственной жизни, чье стремление к жизни не удовлетворено. В этой ситуации нам нужно искать способы утолить этот жизненный голод Хлебом Жизни. Насытить их словом и вниманием, милосердием и надеждой.

2. Напоить жаждущего.

Действительно, есть много людей, которым не достает питьевой воды в засушливых регионах нашей планеты. В связи с этим мы тоже не должны оставаться в стороне и следить, каким образом мы обращаемся с ресурсом воды,

чтобы она оставалась чистым и пригодным для употребления даром творения, доступным всем в достаточном количестве. Программа «Хлеб мира», как и многие другие организации подобного типа, очень активна в этой связи.

Опять же, дорогие братья и сестры, мы сталкиваемся чаще с теми, кто не может утолить свою жажду к жизни и поиску смысла. Когда в Библии встречается слово «жажда», оно может быть переведено еще и как «страстное желание». «Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной» (Пс.62.2). Душа жаждет живого, Того, кто способен эту жизнь удерживать, нести ее и утолить эту жгучую жажду. Многие пытаются утолить эту жажду алкоголем и утопают в нем.

3. Одеть нагого.

Прошлой зимой по всей Германии собиралась одежда для беженцев.

Но нам гораздо чаще приходится сталкиваться с тем, как западные средства массовой информации представляют людей, открытых общественному обозрению. При малейшей оплошности или предполагаемой оплошности на них набрасываются камеры, их фактически разбирают по косточкам. В этой связи я считаю обязанностью Церкви предоставлять защиту таким людям, отстаивая достоинство человека, пусть даже и грешника. Хватит, все это зашло слишком далеко.

4. Навестить больного.

Родственники, соседи, друзья, а также душепопечители посещают больных, как на дому, так и в больницах. Эти визиты имеют неотъемлемое благотворное воздействие на больного, усиливают его чувство принадлежности к общине, доверие к ней. Однако часто можно наблюдать, как сокращается количество посещений, если кто-то болеет очень долго, месяцами. Опять мы, христиане, призваны идти к таким больным и находиться с ними рядом.

Духовное измерение посещения больных раскрывается в Рождественском Евангелии «Бог посещает свой народ» (Лк 1.68). Визит того, кто входит в жизненную ситуацию больного, несет в себе обещание открыть Врата Жизни. Этот визит разрывает круг повседневности и заикленности на себе самом. Йохан Баптист Мец сказал: «Наикратчайшая дефиниция религии это разрыв». Посещение больного может стать этим самым опытом для него.

5. Посещать заключенных.

В наш евангелический церковный союз входят священнослужители, мужчины и женщины, которые проходят специальную подготовку по работе с заключенными. Они осуществляют душепопечение по заданию Церкви в пенитенциарных структурах и получают оплату труда от государства. Это большое достижение, которое может значительно способствовать реабилитации заключенных.

Но и в нашем окружении есть люди, которые в переносном смысле попали в заключение к самим себе, по греху или страху, о которых Лютер сказал: «*homo incurvatus in se ipsum*». В такой ситуации вновь необходимы наше внимание и освобождающее через благодать Слово, которое через прощение ведет к свободе в Боге.

6. Приютить странника.

Я уже не раз упоминала о том, что тема принятия странников в настоящее время стоит в Германии на первом месте. Мы вынуждены осмыслить древнееврейское знание о том, что наши отцы и матери когда-то были чужаками и искали принятия и милосердия.

Можно сказать, что современная ситуация с беженцами это тоже своего рода исход из Сирии и Северной Африки.

В этой связи мне приходит на ум история моей собственной семьи. Семья моей матери в числе многих других бежала от ужасов и страданий Второй Мировой войны, когда несправедливый режим национал-социализма был навязан жителям страны. Очень много времени понадобилось, чтобы примириться с этой ситуацией и твердо обосноваться в новой стране. Ваша страна тоже, уважаемые слушатели, испытала горечь страданий посредством немецкого народа. Эта мысль очень угнетала меня, пока я готовилась к этой поездке. Я очень благодарна Вам за то, что мы, немецкая делегация, приняты Вами с гостеприимством и можем общаться в братском единстве. Низкий Вам поклон.

7. Хоронить усопших.

Меня лично очень радует тот факт, что когда-то появился такой отец Церкви, благодаря которому проводить в последний путь человека стало признанным деянием милосердия. Достоинство отправить усопших на пажити Господни с надежной на Воскресение – это диаконическое служение любви. Также актом милосердия и духовным общением является забота о скорбящих, которых следует опекать на протяжении нескольких недель после погребения. Им необходим кто-то, кто их выслушает, кто может с ними помолчать или поплакать, и, главное, помолиться, чтобы Благая Весть Живого Слова, дарующего Жизнь, нашла свое выражение.

Положение евангелических христиан в Германии

В современном мире апробированные временем структуры Церкви, организующие ее жизнь и функционирование, теряют свою эффективность. Ко всему прочему, существует церковное движение, которое собственно направлено на переосмысление устройства самой церкви, взаимосвязи ее институтов и организаций. Эти перемены особенно заметны тем, кто служит, как и я, на среднем управленческом уровне. Подчас это очень непростая и изнуряющая задача. Мы часто говорим: «Постоянны только перемены».

Другое движение выражается в поиске путей миссионерского служения, путей, которые ведут нас к людям, жаждущим жизни и смысла. Но миссия обращена также и к тем, кто забыл, что они забыли Бога. Методом проб и ошибок продвигаемся мы на своем пути, во всем полагаясь на Святой Дух, который проведет Свою Церковь этим путем, поскольку все, что мы не делаем, ради чего молимся – все это побуждается радостью от воплощения Иисуса Христа. Это наш якорь, наша мотивация в смысле Павлового высказывания: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор 4,7).

Заключение

Семь благодетей милосердия очень важны в этом миссионерском служении. Молодежь, когда говоришь с ними о традиции семи благодетей, сильно воодушевляется. Многие хотят делать что-то конкретное. На этом пути они прикасаются благодати, что раскрывает в них доброту, безмятежность и надежду. Этот опыт становится действительно откровением: кто во имя Бога погружается в воду, выходит из нее на стороне бедных.

Чтобы в современном обществе жить, творя милосердие, требуется мужество. В этом обществе, в котором все вращается вокруг денег и экономических законов, где попирается достоинство человека, ведь он считается лишь неким ресурсом.

Мужество нужно для того, чтобы увидеть человека в свете любви Христа, понимать, что ему или ей необходимо на их личном пути, и куда они пришли, с радостью и болью. После этого все остальное в делах милосердия может совершаться

ся в рамках исполнения долга. Милосердие – это форма человеческой деятельности во Славу Бога, благодаря которой община наполняется жизнью, в некоторых случаях это единственный способ выйти за рамки одних только благих желаний.

Мужество быть милосердным – это путь, на котором, равняясь на своего Главу – Христа, Церковь вновь может обрести силу.

Спасибо за внимание!

СИНИЛО Г. В.

КАНДИДАТ ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК,
ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ БГУ

БИБЛИЯ КАК МЕТАТЕКСТ И ОСНОВА ДИАЛОГА ИУДЕЙСКОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУР

Как известно, в начале XX в., в предвидении и предчувствии его трагических потрясений (и уже под влиянием катастрофы Первой мировой войны), в рамках религиозного экзистенциализма (прежде всего иудейского) родилась концепция философского диалогизма, основоположниками которого стали выдающиеся мыслители М. Бубер и Ф. Розенцвейг, оказавшие большое влияние на культуру XX в. Согласно им, основу бытия и мышления человека, основу культуры и цивилизации составляет диалог между Я и Ты в присутствии Вечного Ты (так Бубер определил Бога). Далее эта концепция была развита М.М. Бахтиным и В.С. Библером применительно к общению культур. Диалог является одним из самых эффективных способов межкультурной коммуникации, потому что он по определению нацелен не на отстаивание своей позиции, как в «культуре диспута», а на понимание, на эмпатию, как в «культуре беседы» (терминология Библера), где даже несовпадающие позиции «собеседников» служат их взаимному обогащению, совершенствованию самого искусства общения не только между людьми, но и между народами, конфессиями, культурами. Межкультурный диалог выступает и как универсальная парадигма освоения и упрочения общих духовных основ жизни, и как средство обретения каждой личностью и каждой культурой себя самоё, ведь только в общении с Другим (терминология еще одного великого диалогиста – Э. Левинаса) раскрывается уникальность личности и национальной культуры.

В знаменитой книге «Я и Ты» («Ich und Du», 1923), в которой М. Бубер изложил основы своей концепции, мыслитель писал: «Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками – языком речи, искусства, действия, Дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть Слово... Дух не в Я, он между Я и Ты. Будет неверным уподобить Дух крови, что струится в тебе, он – как воздух, которым ты дышишь. Человек живет в Духе, если он может ответить своему Ты» [6, с. 37]. Философ полагал, что только одному отношению не угрожает соскальзывание в отношение «Я – Оно», характеризующееся не диалоговостью, когда субъекты равно значимы друг для друга, но прагматизмом и утилитаризмом: это отношение «Я – Вечное Ты». Вечное Ты (Ewige Du) – так Бубер определил Бога. Согласно мыслителю, диалог между Я и Ты плодотворен и сохраняет равенство субъектов, осознающих себя полноправными личностями. Как известно, пример такого живого диалога Бубер обнаружил в жизни хасидской

общины, в общении ребе и его хасидов, а исторически первую фиксацию спасительного для человечества диалога между Я и Вечным Ты – в Библии.

Безусловно, Библия впервые открывает диалог с Богом как ось мировой истории, точнее – открывает древнееврейская культура и запечатлевает в главном итоге своего пути на протяжении двух тысяч лет до новой эры – в Священном Писании, ставшем фундаментом не только для последующей еврейской культуры, но во многом и для культуры мировой, прежде всего для культуры европейской и – шире – культуры христианского мира, но также и для культуры мира мусульманского. Воистину, статус Библии совершенно уникален в истории мировой культуры. Великая Книга – не просто книга в ряду других книг, не просто текст в ряду других текстов, но Книга книг, но метатекст обширного культурного ареала – метатекст, на «полях» которого (иногда в буквальном смысле), в диалоге с которым создаются другие тексты. Это и тот прецедентный текст, который обуславливает колоссальный пласт интертекстуальности в мировой культуре, особенно в художественной литературе.

Когда-то Гёте сказал: «Библия – воистину книга народов, ибо судьбу одного народа она делает символом судьбы всех остальных». Это сказано очень точно: нужно было нечто особое высказать о собственной судьбе, увидеть в ней особый смысл и так запечатлеть его в одной-единственной Книге, чтобы это стало крайне необходимо другим народам, чтобы каждый в этой Книге, по словам известного раввина XX в. М. Розена, «вычитывал нить собственной судьбы». Гёте вместе с его старшим другом Гердером впервые в европейской культуре увидели за Библией конкретную историческую реальность, а в ней самой – плод творчества еврейского народа, свершавшегося в истории. Это не мешало им видеть в Библии Священное Писание, аккумулировавшее в себе величайшие духовные ценности, и одновременно как великую модель универсума, как своего рода «второй мир» (Гёте), в котором человек постигает себя самого. В «Поэзии и правде» он писал: «...рассматриваемая книга за книгой, Книга Книг явит нам, зачем дана она нам – затем, чтобы приступали мы к ней, словно ко второму миру, чтобы мы на примере ее и заблуждались, и просвещались, и обретали внутренний лад» [9, с. 143]. Гёте и Гердер специально изучали иврит, чтобы читать в оригинале и исследовать библейские тексты (при этом, безусловно, они в совершенстве знали греческий язык; Гёте уже в десять лет свободно читал Евангелия в оригинале и в этом же возрасте начал изучать древнееврейский язык).

Сводным памятником древнееврейской культуры, впитавшим ее двухтысячелетний опыт, стал Танах, обретший статус канонического Священного Писания иудаизма. Как известно, в древнееврейской культуре впервые произошел окончательный и бесповоротный переход к монотеизму. Впервые именно в Танахе, в древних текстах Торы, Бог понимается как внеприродная волевая доминанта, как трансцендентный Абсолютный Дух, не имеющий никакой телесной, изобразимой формы, как нравственный Абсолют, являющийся вместе с тем не бездушным мировым законом, но Живой Личностью, совершенной в Своей полноте и стремящейся к этому совершенству приобщить человека. В основу древнееврейского миропонимания – впервые в мировой культуре – положен не миф Священного космоса, как в языческих мифологиях, но миф Священной истории – реальной истории народа Божьего и всего человечества, переживаемой и проживаемой как история перед лицом Господа, в Союзе с Ним. Вся история рода человеческого осмысливается Танахом как полная драматических перипетий история

борьбы Бога за Свое творение, которому Он даровал высший дар – свободу воли, свободу нравственного выбора. Определяя сущность главного сюжета Торы, Н.А. Бердяев видит ее как «встречу народа с Богом путем истории» [5, с. 71] и утверждает: «Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало исторического» [5, с. 68]. При этом сама история осмысливается в Танахе как диалог между Богом и человеком, между Богом и избранным Им народом, который должен послужить своего рода «инструментом» (но наделенным сознательной волей, свободным выбором) в Его руках, чтобы утвердить во всем мире Божественное Добро. При этом важно, что именно Бог является инициатором диалога, что Он вопрошающе устремлен к человеку, кровно заинтересован в нем, а потому является Богом-Ревнителем, взыскующим ответной любви и верности и обещающим Свою любовь и верность людям. Так рождается основополагающая для текстов Танаха идея Союза, или Завета (в оригинале – Берит, что буквально означает «союз», «договор»), предполагающая обоюдную свободную волю и взаимную верность.

С идеей Завета теснейшим образом связана идея осмысленного, поступательного движения: по мере выполнения Завета растут благословение и Обетование. Достижение Обетования и верность Завету невозможны без Исхода, понимаемого не только как передвижение в пространстве, но прежде всего как движение человеческой души навстречу Богу. Танах впервые осмысливает время не как замкнутый повторяющийся цикл, но как направленное целесообразное движение, связанное с реализацией замысла Божьего и сознательным ответом Богу человеческой воли, т. е. как историю в собственном смысле слова. Говоря о важности идеи осмысленного движения истории для глубинной связи трех частей (разделов) Танаха – Тора (Закон), Невиим (Пророки), Кетувим (Писания) – связи, придающей текстам, записанным в различное время и принадлежащим разным авторам, органичное единство, превращающей его в беспрецедентный по размаху и охвату действительности религиозно-исторический эпос, С.С. Аверинцев пишет: «Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования различных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос, равного которому – именно в его единстве – не знал ни один народ Средиземноморья и Ближнего Востока. Каждая из поэм Гомера изображает только замкнутый в себе эпизод из легендарного предания эллинов, причем вся их эстетическая специфика зиждется как раз на этой замкнутости. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный и окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными» [3, с. 276–277].

В первые века новой эры Танах, как известно, обрел новую жизнь: стал первой частью – Ветхим Заветом – Христианской Библии. Как известно, христианство родилось в лоне иудаизма и первоначально было одним из его многочисленных течений и школ конца эпохи Второго Храма. В.С. Соловьев писал: «Веруя в сущего Бога, Израиль привлек к себе Богоявления и Откровения; веруя также и в себя, Израиль мог вступить в личное отношение с Господом, стать с Ним лицом к лицу; заключить с Ним договор, служить Ему не как пассивное орудие, а как деятельный союзник; наконец, в силу той же деятельной веры стремясь к конечной реализации своего духовного начала, через очищение материальной природы, Израиль подготовил среди себя чистую и святую обитель для воплощения Бога

Слова. Вот почему еврейство есть избранный народ Божий, вот почему Христос родился в Иудее» [14, с. 440]. Новый Завет дополняет парадокс осмысления Абсолюта как Бога Живого парадоксом воплощения этого Абсолюта в Богочеловеке, Слове Божьем (Логосе), явившемся в мир во плоти – в облике галилейского проповедника Йешуа га-Ноцри (Иисуса из Назарета) – Иисуса Христа. При всей разности подходов к пониманию Бога и природы Мессии оба Завета объединяет единое семантическое поле, в котором ключевыми оказываются идеи Единобожия, Завета с Единым Богом, диалога с Ним, осмысленного движения истории, в финале которой грядет Мессианская эра, связанная с кардинальным преобразованием всего человечества, Искушением грехов и Спасением.

Через христианство понимание мира, открытое текстами Танаха, стало неотъемлемой составной частью духовной жизни всех народов, которые чтут Библию. Однако значение Танаха не только в том, что он вошел в христианское Священное Писание и присутствует в нем в «снятом», т.е. понимаемом как «прелюдия» к Новому Завету, виде. И вряд ли здесь вообще можно говорить о «снятости», ибо непреложны Обетования, данные Господом Своему народу. Еще апостол Павел решительно не принимал мысли, будто Бог должен «отвергнуть народ Свой» (Рим 11:1). Он утверждал, что иудеи, даже не принявшие Христа, остаются «в отношении к избранию возлюбленные Божии ради отцов. // Ибо дары и призвания Божие непреложны» (Рим 11:28–29). Опираясь на эти слова апостола, понесшего слово Божье языческим народам, II Ватиканский собор записал в «Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям» (1967): «Исследуя тайну Церкви, Священный Собор помнит об узах, соединяющих духовно народ Нового Завета с потомством Авраама... Церковь не может забыть, что она приняла Откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог, по Своей неизреченной милости, соизволил заключить древний Союз... <...> ...по Апостолу, иудеи и донныне остаются, ради отцов, возлюбленными Богом, чьи дары и призвания непреложны» [11, с. 5–6].

Именно иудеи образовали ядро раннего христианства, другая же часть народа осталась в лоне Закона Моисеева (и подавляющая часть). Танах остается и поныне Священным Писанием иудаизма, вдохновляя творческие силы народа, само существование которого свидетельствует о его особой судьбе и неисповедимости Божьих путей. И при этом следует помнить, что сам Закон Моисеев – Тора – без всякого изъятия входит в христианское Священное Писание, что именно Тора была Священным Писанием для Иисуса, что Он имеет в виду ее и раздел «Пророки», канонизированный еще в IV в. до н.э., когда говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или Пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. // Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из Закона, пока не исполнится все» (Матф 5:17–18). «Иота» и «черта» – йод и вав, две самые маленькие, неприметные буквы ивритского алфавита; Иисус хочет сказать, что, пока длится земная история, никто не волен отменить ни одну из заповедей Торы, даже кажущуюся «малой» или «незначительной». И дальше, как известно, сказано: «Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Матф 5:20).

Духовные парадигмы, зафиксированные в Танахе, его образы и сюжеты (но не в полноте восприятия текста, а в пересказе, через устную традицию) вошли в Священное Писание ислама (мусульманства) – Коран (VII в. н.э.), оказали влияние на его формирование (неслучайно пророк Мухаммад считал му-

сульман, как и иудеев, потомками Авраама – Ибрагима). В Коране фигурируют многие персонажи Танаха, только их имена приобретают арабизированную форму: так, Ноах (Ной) становится Нухом, Авраам – Ибрагимом, Йицхак (Исаак) – Исахом, Йааков (Иаков) – Йакубом, Йосеф (Иосиф) – Йусуфом, Моше (Моисей) – Мусой, Давид – Даудом, Соломон – Сулайманом и т.д. Есть в Коране и пророк Иса (Иисус Христос), сын Мирьям (Марии), и пророк Йахъя (Иоанн Креститель), и т.д., но величайшим пророком, «печатью пророков» считается в мусульманской традиции именно пророк Мухаммад. Коран также опирается на библейскую концепцию творения мира Единым Богом и через историю Адама и Хаввы размышляет о судьбах рода человеческого, через образ Айлуба (Иова) пытается осмыслить проблему страдания праведных и невинных. От иудаизма и христианства ислам также воспринимает мессианскую идею и живет ожиданием эсхатологического Спасителя – Махди. Именно в Коране евреи названы впервые «народом Книги» (точнее, «людьми Писания» – ахл ал-Китаб), а вслед за ними – христиане и мусульмане.

Таким образом, иудаизм и его Священное Писание – Танах – дают начало еще двум великим религиозным традициям – христианской и мусульманской. Именно эти три религии – иудаизм, христианство и ислам – являются монотеистическими (или просто теистическими), т.е. признающими Единого Бога как трансцендентную Высшую Сущность и как Бога Живого. Все три религии являются универсальными по своим принципам, т.е. надэтническими, не требующими для вхождения в свои ряды той или иной национальной принадлежности человека. Народ Божий (избранный народ) понимается в Танахе не столько как этническая, сколько как сакральная общность, и евреем (иудеем) может стать любой человек независимо от происхождения. Без универсальных смыслов, открытых древним иудаизмом, не смог бы появиться универсализм христианства и ислама. Неслучайно все три религии часто именуют авраамитическими. Это название подчеркивает, что в их основе – духовный опыт и нравственный подвиг Авраама, праотца еврейского народа и «отца всех верующих» (в определении апостола Павла).

Все это создает прочный фундамент для плодотворного диалога и взаимопонимания трех религий. Важное условие этого взаимопонимания – изучение Библии и Корана, уяснение единых духовных основ авраамитических религий. В Книге Бытия есть сцена, которую можно аллегорически истолковать как указание на это единство и одновременно на печальный опыт его относительного понимания в нашей истории. Речь идет о встрече патриарха Йаакова (Иакова) с его будущей женой – Рахелью (Рахилью) возле колодезя, где он увидел: «...вот на поле колодезь, и там три стада мелкого скота, лежавшие около него, потому что из того колодезя поили стада. Над устьем колодезя был большой камень. Когда собирались туда все стада, отваливали камень от устья колодезя и поили овец; потом опять клали камень на свое место, на устье колодезя» (Быт 29:1–3). В оригинале стоит слово безр, которое происходит от глагола баар, означающего «копать», «углублять», но еще и «исследовать», «искать глубинный смысл»; сходное значение имеет и глагол дараш, от которого происходит слово мидраш – основной способ и жанр экзегезы и герменевтики священного текста в иудейской традиции, вскрытие глубинного смысла, имплицитно присутствующего в тексте. Тогда и безр можно истолковать как углубленное толкование Писания. Известно, что в Библии колодец, родник, «источник вод живых» является сквозным образом, символизирующим Слово Божье. Основываясь на этом, выдаю-

щийся знаток ветхозаветных текстов Д.В. Щедровицкий пишет о сцене, которую увидел Иаков: «Здесь заключен великий прообраз: слово Божье, «колодезь вод живых», – и «три стада овец», т.е. три мировые монотеистические религии: Иудаизм, Христианство и Ислам. Все они собираются у одного и того же источника – слова Божьего, ведь и в Коране пересказаны те же заветы Божьи, что и в Библии иудейской и христианской. Но над устьем колодца лежит «большой камень»: истина сокрыта от большинства людей, от непосвященных, и трудно людям самим постичь слово Божье. И только когда «собираются все», т.е. представители всех богооткровенных учений объединяются и сосредоточиваются на главном – на Самом Всевышнем и духовном пути к Нему, на внутреннем диалоге с Господом, забывая свои споры, различия и «коренные несогласия», – тогда «камень» отваливается. Но люди, немного почерпнув и напившись, вновь кладут камень на устье колодца, и вновь закрыто от них слово Божье – оно не только «под покрывалом» (2 Кор 3:14–15), оно под большим тяжелым камнем, сдвинуть который под силу только всем сообща...» [15, с. 233]. Это замечательно глубокое толкование, весьма поучительное для нас.

Как известно, Иаков, окрыленный любовью, один отваливает большой камень и помогает Рахели напоить овец. Иаков в высшей степени способен на верную самоотверженную любовь. В мистической традиции он становится олицетворением любви, как Авраам – веры и милосердия, как Исаак – силы духа и надежды. По словам Д.В. Щедровицкого, «лишь тот, кто полон истинной любовью, может в одиночку отвалить огромный камень, лежащий над устьем колодца, – камень, который под силу сдвинуть с места только многим людям сообща. Лишь тот, кто полон истинной любовью, может сам постичь сокрытые в Священном Писании тайны, над изъяснением которых трудятся богословы разных религий. И он не только сам пьет из этого таинственного колодца, но и поит многих – вот что совершает любовь. Ибо Бог призывает к истинной любви – любви к Создателю и любви к ближнему; кто ею проникся, тот получает силу совершать больше, чем многие «пастыри» со своими «стадами»...» [15, с. 233]. Это тоже очень красивое и глубокое толкование. И все же люди, способные столь самоотверженно любить, самостоятельно постигать слово Божье и нести его людям, очень редки. Нам, обычным людям, нужны пастыри, учителя и учителя.

Библия во всех отношениях стала метатекстом европейской культуры и цивилизации – и в плане религиозном, духовно-этическом, и в плане эстетическом, художественном, где ее влияние не меньше, чем влияние античной культуры. При этом, безусловно, принципы библейской эстетики во многом (если не кардинально) отличаются от эллинских. В европейской культуре и поныне длится союз и одновременно спор эллинского и библейского начал, основанных на различных подходах к миру и человеку, к уразумению места, занимаемого человеком в универсуме. Сопоставляя эти подходы, С.С. Аверинцев пишет: «Греция дала образец меры, Библия – образец безмерности; Греции принадлежит «прекрасное», Библии – «возвышенное», то особое качество, которое в природе присуще не обжитым местностям, но крутизнам гор и пучинам морей. Тема греческой поэзии – статика формы, тема библейской поэзии – динамика силы. Грек Протагор сказал: «Человек есть мера всех вещей»; но Библия рисует бытие, как раз неподвластное человеческой мере, несоизмеримое с ней» [1, с. 189]. Идея несоизмеримости человеческой меры и мира, созданного Богом, человеческой меры и Самого Бога организует особым образом и этический, и эстетический мир Библии, обуславливает специфику ее литературной топики. Библейский подход корректирует

протагоровский тезис – столь привлекательный тезис светской гуманистической культуры – и напоминает об опасности его гипертрофии, неизбежно ведущей к обезбоженному миру морального релятивизма (стоит напомнить, что изречение Протагора имеет продолжение: «Человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, а не существующих – что они не существуют; поэтому зачем размышлять о богах – и вопрос темен, и жизнь коротка»). С точки зрения библейских авторов, человек только тогда человек, когда он осознает малость и относительность своей меры для измерения Бога и созданного Им мира, когда он бесконечно растет, пытаясь расширить эту меру и сознавая невозможность совпадения с мерой Божественной, когда он каждую свою победу рассматривает как поражение. Опираясь на библейскую аллюзию (схватка Иакова-Израиля с Ангелом в 32-й главе Книги Бытия), эту мысль прекрасно выразил выдающийся австрийский поэт XX в. Р.М. Рильке в стихотворении «Der Schauende» («Созерцающий»; в переводе Б.Л. Пастернака – «Созерцание»): «Die Siege laden ihn nicht ein. / Sein Wachstum ist: Der Tiefbesiegte / von immer Grösserem zu sein» [17, с. 346] (дословно: «Победы не привлекают его (настоящего человека, тем более художника. – Г.С.). / Его рост состоит в том, чтобы быть глубоко побеждаемым / от всегда более Высокого [Превосходящего, бесконечно Растущего]; перевод Б. Пастернака: «Не станет он искать побед. / Он ждет, чтоб Высшее Начало / его все чаще побеждало, / чтобы расти ему в ответ» [13, с. 271]).

Кроме того, следует отметить, что в противовес эллинской культуре зрения – культуре пластичных, скульптурных, архитектурных форм, простирающих свою власть и над поэтическим словом, – культура библейская является культурой голоса и слуха, культурой звучащего слова, бесконечного вслушивания в незримое и едва уловимое веяние Духа Божьего, в голос Божий. В связи с этим главная задача слова, звучащего в Библии, – уловить и выразить это веяние и этот высокий голос, равно как и ответное движение человеческого духа в его бесконечном «дорастании» до Духа Божьего. Именно поэтому Бог и человек практически никогда не становятся в библейских текстах объектами изображения, описания (к бестелесному, нетварному Богу это неприменимо по определению), но всегда предстают как субъекты морального выбора.

Это связано прежде всего с различным восприятием времени и пространства: если для греков важнее пространство, целостный космос, освоенная человеком ойкумена, то для евреев – время, точнее – мир, развертываемый во времени. Неслучайно впервые понятие «святость» в Библии возникает не по отношению к пространству, но по отношению ко времени: Бог, сотворяя мир, освящает Седьмой День творения – Субботу (дословно — «отделяет [от будней, от профанного]»). Один из крупнейших еврейских религиозных мыслителей XX в. Авраам Йошуа Гешель пишет: «Библия занимается больше временем, нежели пространством, мир в ней рассматривается во временном измерении. Больше внимания уделяется поколениям и событиям, нежели странам и вещам. История для Библии важнее, чем география. <...> Иудаизм есть религия времени, направленная на освящение времени. В отличие от пространственно мыслящего человека, для которого время неизменно, повторяемо, однородно, для которого все часы подобны друг другу, как безликие, пустые скорлупки, – Библия ощущает многообразный характер времени. Ни один час не подобен другому. Каждый – единственная, неповторимая данность, исключительная и бесконечно ценная. Иудаизм учит нас связывать святость со временем, со священными событиями... <...> Слово кадош («святый») впервые употреблено в Библии при поистине исключительных обстоятельствах: в Книге Бытия, в конце рассказа о сотворении мира. Сколь многозначителен факт,

что это слово приложено к временному понятию: «По сему благословил Господь День Субботний и освятил его!» В описании сотворения мира нет ни одного пространственного предмета, наделенного свойством святости. Это представляет собой радикальный отход от привычного религиозного мышления. Взращенный на мифе разум ожидает, что Бог, по сотворении тверди и небес, создаст святое место – святую гору, святой источник, – где и будет основано святилище. Однако в Библии первой стоит святость во времени – Суббота» [10, с. 64–66].

Все это непосредственно преломляется в специфике, соответственно, эллинской и библейской эстетики, каждая из которых опирается на своеобразное восприятие времени и универсума. Показательно, что если эллинское понятие космос («порядок»; более позднее значение – «вселенная») является именно пространственным, выражает неизменную упорядоченную структуру, покоящуюся в пространстве, то еврейское понятие олам («вечность», «век», «продолжительность», «далекое прошлое», «далекое будущее», «вселенная, движущаяся во времени») – понятие скорее временное, или временное и пространственное сразу. Неслучайно в своем переводе Пятикнижия Моисеева на немецкий язык М. Бубер и Ф. Розенцвейг передали понятие олам как *Weltzeit* – «мировое время», «мир, развертывающийся во времени», «мир как история». Сопоставляя эллинское представление о космосе и еврейскую концепцию олама, С.С. Аверинцев пишет: «Греческий мир – это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура... Внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения – как «вместилище» необратимых событий» [2, с. 229]. Исследователь подчеркивает, что это самым прямым образом связано с идеей Единого Бога, трансцендентного оламу, Сотворившего историческое время и разворачивающееся в нем мировое пространство, с Его кардинальными отличиями от эллинских богов: «Бог Зевс – это «олимпиец», т.е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог – это Сотворивший небо и землю, т.е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – Господин истории, Господин времени» [2, с. 231–232].

Глубинно это также связано с различным восприятием времени. Для греков, как и для язычников вообще, время циклично, поэтому история является частью природы и обладает свойством возвращения, как возвращаются времена года. Согласно замечанию А.Ф. Лосева, «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение» [12, с. 201]. Библия впервые размыкает замкнутый круг повторяющегося языческого времени и открывает время осмысленное и направленное, идущее к конечной цели, т.е. собственно историческое время. М.Л. Гаспаров писал: «Античное время двигалось по бесконечному кругу, как звезды в небе, которое всегда было и всегда будет. Библейское время двигалось по прямой, как стрела, летящая от сотворения мира к светопредставлению. Европейская культура выросла из обеих этих корней» [8, с. 114]. Стоит заметить, что

библейское время (во всяком случае ветхозаветное) невозможно представить как прямой вектор, в нем есть свои повторы, повороты по кругу, но это не замкнутый круг, а скорее спиралеобразная восходящая линия. При этом библейские авторы (особенно пророки и апокалиптики) видят в истории не только восходящее, но и нисходящее, деградирующее движение. Поэтому библейское время сложно, многослойно, многоассоциативно.

Таким образом, греческая культура и литература основана на созерцании мира как статичной структуры, покоящейся в пространстве, библейская – на осмыслении потока времени, мировой истории и вплетенной в нее собственной судьбы. Отсюда – преимущественная пластичность эллинской культуры и динамичность (нацеленность на передачу динамики духа) культуры древнееврейской. Если для эллинского искусства, в том числе и литературы, крайне важно понятие формы, то в Еврейской Библии, как отмечает немецкий исследователь Т. Боман, отсутствует термин, который соответствовал бы понятию «форма» [16, с. 135]. Библейских авторов преимущественно волнует сущность предмета или явления, их смысл, но не пластическая форма. И если для Гомера (а вслед за ним – и для всей греческой литературы) характерен такой прием, как экфрасис – объективированное пластическое описание предмета, явления, человека, то в Библии, по замечанию известного исследователя эстетики Поздней Античности В.В. Бычкова, «внешний вид неподвижных предметов как бы расчленяется во времени, наполняется динамикой и движением процесса их изготовления... (Автор говорит об описании, казалось бы, самых «статичных» предметов, составляющих убранство Скинии Завета в Книге Исхода. – Г.С.) Здесь не дается описание самого предмета, как находящегося перед взором писателя, но образ его постепенно возникает (специально строится) в воображении читателя» [7, с. 27]. Исследователь подчеркивает, что «это специфическая черта библейского художественного мышления вообще» [7, с. 27]. Подобный подход, безусловно, касается и образов людей в Библии, ведь, согласно наблюдению Э. Ауэрбаха, «Бог не только создал и избрал их, но и неотступно пересоздает их, Он гнетет их, подчиняя Своей воле, и, не разрушая самого существа, извлекает из них такие формы, каких ничем не предвещала их юность» [4, с. 38].

Наряду с классическими произведениями античной литературы Библия стала для европейской культурной и литературной традиции своего рода «внутренним кодом», одним из важнейших метатекстов и интертекстов, тем текстом, через призму которого можно исследовать своеобразие той или иной эпохи, глубже видеть ее интенции, силовые линии, новаторские поиски – именно тогда еще яснее, когда они преломляются через великую устоявшуюся традицию. Для ряда эпох европейской культуры, как замечает С.С. Аверинцев, «библейская поэзия стала коррективом и дополнением к античному идеалу красоты и уравновешенной меры» [1, с. 189]. Уточним, что это в первую очередь касается кризисных, так называемых переходных и переломных эпох в европейской культуре, наиболее остро ощущающих разрыв с традицией, – таких, как эпохи XVII в. (и прежде всего искусство и литература барокко), романтизма, декаданса, модерна и постмодерна.

И все же Библия важна не только для понимания мировой художественной культуры, литературы и искусства. Она важна как постоянный духовный спутник и собеседник большой части человечества. Она во многом является основой его единства. В ней – залог возможности узнавания и понимания различными культурами и религиями друг друга, их уважения друг к другу, их диалога. В наше сложное время обострения межнациональных и межрелигиозных

конфликтов это крайне важно. Когда-то Гёте сказал, что толерантность – временное состояние, которое должно завершаться пониманием. Толерантность без понимания превращается в равнодушную и часто брезгливую терпимость. Понимание предполагает более или менее углубленное знакомство с чужой культурой, чужой религией – и открытие, что они не совсем чужие. Первый шаг к этому – осознание общих духовных основ, заключенных в Библии.

Литература:

1. Аверинцев, С.С. [Вступление] // Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / С.С. Аверинцев // Иностранная литература. – 1988. – № 6. – С. 189–191.
2. Аверинцев, С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов / С.С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 206–266.
3. Аверинцев, С.С. Древнееврейская литература / С.С. Аверинцев // История всемирной литературы: в 9 т. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – С. 273–302
4. Ауэрбах, Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Прогресс, 1976. – 556 с.
5. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
6. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. В.В. Рынкевича // Два образа веры / М. Бубер; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: Республика, 1995. – С. 15–92.
7. Бычков, В.В. Эстетика Поздней Античности / В.В. Бычков. – М.: Наука, 1981. – 328 с.
8. Гаспаров, М.Л. Несколько параллелей / М.Л. Гаспаров // Лит. учеба. – 1991. – Кн. 5. – С. 112–118.
9. Гёте, И.В. Статьи и примечания к лучшему уразумению «Западно-восточного дивана» / И.В. Гёте; пер. А.В. Михайлова // Западно-восточный диван / И.В. Гёте. – М.: Наука, 1988. – С. 137–345.
10. Гешель, А.-И. Архитектура времени / А.-И. Гешель // Евреи и еврейство: сб. историко-филос. эссе / сост. Р. Нудельман. – Иерусалим: Гешер Алия, 1991. – С. 61–67.
11. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. – Рим, 1967. – 9 с.
12. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
13. Рильке, Р.М. Новые стихотворения; Новых стихотворений вторая часть / Р.М. Рильке; изд. подгот. К.П. Богатырев, Г.И. Ратгауз, Н.И. Балашов. – М.: Наука, 1977. – 543 с.
14. Соловьев, В.С. История и будущность теократии / В.С. Соловьев // Сочинения / В.С. Соловьев. – СПб., 1914. – Т. 4.
15. Щедровицкий, Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: Т. I–III / Д.В. Щедровицкий. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Теревинф, 2001. – 1088 с.
16. Boman, T. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen / T. Boman. – 3. Aufl. – Göttingen: Universität Duisburg-Essen; Institut für Evangelische Theologie, 1959. – 203 S.
17. Rilke, R.M. Die Gedichte / R. M. Rilke. – 5. Aufl. – Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2014. – 895 S.

АРХИМАНДРИТ СЕРГИЙ (АКИМОВ)

ДОКТОР БОГОСЛОВИЯ, ПРОФЕССОР,
РЕКТОР МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

ПРОБЛЕМЫ ТОЛКОВАНИЯ 1-6 СТИХОВ 11 ГЛАВЫ КНИГИ ЕККЛЕЗИАСТА

11.1 Пускай хлеб твой по лицу вод и через много дней найдешь его.

11.2 Давай часть семи и восьми, ведь не узнаешь, какое зло будет на земле.⁵⁷

⁵⁷ В статье используется авторский перевод фрагментов Книги Екклесиаста по изданию [1].

Первые два стиха 11 главы Книги Екклезиаста являются частью фрагмента Еккл. 11:1-6, в котором затрагивается тема, поднимавшаяся автором книги Екклесиаста с ее первых стихов, когда был задан риторический вопрос: «Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?». С самого начала Екклесиаст выражал сомнение в смысле любой человеческой деятельности, плоды которой человек не всегда властен удержать даже во время своей жизни, не говоря уже о том, что все отнимет смерть. Однако в рассматриваемых нами стихах отражен другой подход – человек во что бы то ни стало должен трудиться, причем трудиться с надеждой на удачу, трудиться даже тогда, когда нет уверенности в полном успехе. От человека требуется смирение перед Богом, но, одновременно, выполнение заповедей о труде. Хотя об этой заповеди Екклесиаст и не говорит напрямую, но она вполне отчетливо читается между строк. Вдохновлять человека может и непознаваемость воли Божией. Человек во что бы то ни стало должен стремиться к успеху в своей деятельности, предусматривать разные ситуации, так что если его постигнет неудача в одном направлении, то в другом направлении его непременно будет ожидать успех.

Отрывок 11:1-2, если мы читаем его в отдельно взятом переводе, выглядит достаточно понятным. Но как только мы откроем другой перевод, как у нас сразу возникают вопросы о смысле и понимании этого отрывка.

В Синодальном тексте Еккл. 11:1-2 передается буквально: «Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его. Давай часть семи и даже восьми, потому что не знаешь, какая беда будет на земле» (Еккл. 11:1-2). Та же картина и в переводах архимандрита Макария («Пусти хлеб твой по лицу вод, потому что через многие дни найдешь его. Дай часть семи и осьми; ибо не знаешь, какая будет беда на земле») [8] и И. Дьяконова («Посылай свой хлеб по водам, // Ибо спуска много дней ты его найдешь, // Давай долю семи и даже восьми, // Ибо ты не знаешь, какая беда на земле может статься») [6].

Переводы Э.Г. Юнца [9], РБО [10] и Заокский перевод [2-3] уточняют смысл второго стиха, указывая на то, что в нем имеется в виду благотворительная деятельность: «Помогай семерым, и восьмерым не отказывай: ведь неизвестно, что может случиться завтра» (Э.Г. Юнец); «Раздавай, что имеешь, семерым или восьмерым: не знаешь, какая беда на землю придет» (РБО); «Раздай часть богатства своего семерым или даже восьмерым, ибо не знаешь, какая беда может постигнуть страну» (Заокская Библия).

Традиция толкования Еккл. 11:1-2 в русле благотворительной деятельности, благородных поступков, которые не останутся без награды, основанная на библейской этике, как ветхозаветной, так и новозаветной, отражена и в комментариях древних церковных авторов. Например, Григорий Неокесарийский видел в 1 и 2 стихах 11 главы призыв к благотворительности: «Справедливо делиться хлебом и всем необходимым, что служит людям для поддержания жизни. Ибо если даже ты будешь считать, что в настоящее время [то, что ты даешь] у кого-либо погибает, как если бы ты пускал хлеб на воду, однако, по прошествии времени, окажется, что человеколюбие [твое] не бесполезно для тебя. Давай щедро и разделяй свое имущество многим, ибо ты не знаешь, что принесет следующий день» [5].

Иероним Стридонский свое толкование Еккл. 11:1 начинает такими словами: «Увещевает к милостыне, что всякому просящему нужно давать и благотворить без разбора» [7, с. 116]. И тут же он указывает, что под хлебом понимается «хлеб мудрости, хлеб разумный, хлеб слова». Вместе с тем, 2 стих он

истолковывает уже иначе, понимая под числами «семь» и «восемь» Ветхий и Новый Заветы: «Заповедуется, чтобы мы с равным благоговением веровали в оба завета» [7, с. 117]. Блаженный Иероним обращал внимание и на еврейское толкование 2 стиха: «Еврей это место понимает так: соблюдай и субботу и обрезание, чтобы не постигло тебя неожиданное бедствие, если почему-нибудь не будешь делать этого» [7, с. 117].

Интерпретация первых стихов 11 главы в смысле благотворительной деятельности поддерживается и рядом современных исследователей [13, р. 341-344]. При этом вспоминают и ближневосточные параллели [11, р. 101]. В. Браун сравнивает Еккл. 11:1 с притчей из «Поучения Анхшешонха» («Твори добрые дела и бросай их в воду, когда она высохнет, ты найдешь их» [14, р. 174]) и с арабской поговоркой («Твори добро, бросай свой хлеб в воды, и однажды ты найдешь его» [11, р. 101]).

Однако призыв 1 и 2 стиха к активной деятельности в сочетании с призывом к деятельности в самых разных направлениях для достижения успеха хоть в чем-то, который звучит в 6 стихе, в наше время создали еще одну традицию толкования данного фрагмента, породили коммерческую его интерпретацию [12, р. 256]. Коммерческое прочтение Еккл. 11:1-2 хорошо видно в английском переводе NET Bible, где отрывок Еккл. 11:1-6 (озаглавленный «Незнание будущего требует осмотрительности в настоящем») переводится так: «Send your grain overseas, // for after many days you will get a return. // Divide your merchandise among seven or even eight investments, // for you do not know what calamity may happen on earth» («Посылай твоё зерно заморе, через много дней ты получишь возврат (прибыль). Распредели свой товар на семь или восемь инвестиций, потому что ты не знаешь, какое бедствие может случиться на земле»). Подобная интерпретация видит в 1 стихе упоминание о морской торговле, а во 2 стихе – призыв к диверсификации инвестиций, позволяющей снизить риски и увеличить прибыль от вложений.

В связи с такими различиями в толковании важно обратить внимание на текст оригинала. Первое слово 1 стиха Синодальный текст передает как «отпускай», архимандрит Макарий, РБО и Заокская Библия – «пусти», Э.Г. Юнц – «пускай», И. Диконов – «посылай». В еврейском масоретском тексте тут стоит императив усиленной породы Пиэль от глагола שָׁלַח, «простира́ть (руку), посылать, пускать, бросать». Септуагинта помещает на это место αὐροστεῖλον («посылай, отправляй»). Вариант Септуагинты вполне подходит для коммерческой интерпретации фрагмента⁵⁸.

Второе слово 1 стиха – לֶחֶם, хлеб – обозначает, скорее всего, продукты питания в целом и употребляется как метонимия⁵⁹. В Книге Екклесиаста слово «хлеб» имеет именно такое широкое значение (См. Еккл. 9:7, 9:11, 10:19)⁶⁰. Как метонимия оно может обозначать также благосостояние и богатство. При коммерческом толковании 1 стиха перевод NET Bible сужает значение этого слова, передавая לֶחֶם как «зерно», что, на наш взгляд не совсем удачно. Вместе с тем, это же толкование вполне возможно и при традиционной передаче לֶחֶם как «хлеб».

2 стих 11 главы также толкуется двояко: в нем видят указание или на благотворительную, или на коммерческую деятельность. Намек на благотворительность, как уже отмечалось, присутствует в переводах Э.Г. Юнца, РБО, в

⁵⁸ В английских переводах чаще используется слово «cast», «бросать» (KJV, NAB, RES, ASV, NASB, NIV, NJB); однако встречается и слово «send», «посылать» (NIPS, NRSV, NEB).

⁵⁹ Впрочем, возможно и понимание хлеба в прямом смысле. В этом случае в стихе может идти речь о приманке при рыбной ловле (см. примечание к Еккл. 11:1 в [15]).

⁶⁰ Также см., например, в Быт. 41:54-55; 47:13, 15, 17, 19; 49:20; Чис. 15:19; 4 Цар. 18:32; Ис. 28:28; 30:23; 36:17; 55:10; Иер. 5:17; Иез. 48:18; Иов 28:5; Пс. 103:14; Псалм. 28:3.

Заокской Библии. А в русском переводе Всемирного библейского переводческого центра (WBTC) [4] сделана попытка соединить два толкования первых двух стихов 11 главы, указав и на важность благотворительной деятельности, и на необходимость быть предусмотрительным в деловой активности. Перевод WBTC полностью уходит от буквализма и предлагает однозначное понимание: «Делай добро повсюду, где ты проходишь, спустя некоторое время это добро вернётся к тебе. Вкладывая то, что имеешь, в разные дела, тебе не известно, какая беда может случиться на земле». В этом варианте прочтения первый стих говорит о благотворительности, второй – о коммерческой деятельности. В то же время Синодальный текст, переводы архимандрита Макария и И. Дьяконова ближе к букве оригинала и допускают двоякое понимание. Представляется, что в данном случае, когда возможна двойная интерпретация текста, предпочтителен именно последний подход, при котором мы имеем дело с буквальной передачей текста, искусственно не ограничивающей его восприятие.

При всей необычности коммерческого прочтения 1 и 2 стихов, оно вполне допустимо. В истории царя Соломона, на которую, без сомнения, опирался автор Книги Екклесиаста, мы встречаем упоминание о морской торговле. В 3 Цар. 9:26-28 рассказывается о постройке Соломоном кораблей и о совместном плавании с финикийскими моряками в страну Офир. Израильские и финикийские корабли каждые три года привозили золото, серебро, слоновую кость, обезьян и павлинов (3 Цар. 10:22). Из Израиля же эти торговые корабли вполне могли перевозить хлеб (зерно), осуществляя заграничный экспорт. Морская торговля, будучи выгодным коммерческим предприятием, несла и определенные риски (об опасностях плавания по морю хорошо говорится в 106 псалме), поэтому в дальнейших стихах (Еккл. 11:2-6) и содержится призыв к разнонаправленной деятельности.

Безусловно, важно рассматривать разбираемые нами стихи в контексте всего отрывка Еккл. 11:1-6. Весь же этот фрагмент включает важную мысль, которая имеет значимость для всей Книги Екклесиаста в целом: хотя человек и не знает многого, не может всего предусмотреть и всего понять, но он должен жить и работать во что бы то ни стало. Человек должен жить, хотя смысл этой жизни не ясен, должен исполнять заповеди, хотя внешний успех в жизни не всегда зависит от этого, а праведников и грешников одинаково ожидает смерть. Человек должен трудиться, хотя труд в перспективе грядущей смерти является совершенно бесперспективным занятием. Человек многого не знает и не может понять, но если он решает жить и сохранить смысл жизни, он должен полностью довериться Богу.

И хотя общий смысл Еккл. 11:1-6 ясен, отдельные фрагменты этого текста, в том числе и Еккл. 11:1-2, не поддаются однозначной интерпретации, словоно предлагая читателю сделать выбор одного из возможных значений. В таких случаях читатель, безусловно, в первую очередь обращается к той или иной авторитетной экзегетической традиции. Вместе с тем, имеющаяся в тексте двусмысленность могла быть изначально намеренно заложена автором и является свидетельством его литературного, художественного мастерства.

Литература:

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – LXX, 1574 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова (Серия «Современная библистика»). – М.: Издательство ББИ, 2015. – 1856 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современ-

- ном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. – Заокский: Источник жизни, 2015. – 1856 с.
4. Библия. Современный перевод библейских текстов Всемирного библейского переводческого центра (WBTC). – М., 2002. – 1150 с.
 5. Григорий Неокесарийский. Переложение Екклесиаста / Григорий Неокесарийский // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Перевел профессор Николай Сагарда. – Пг., 1916. – С. 62-79.
 6. Екклесиаст / перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 638-652.
 7. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклесиаста, к Павле и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 6. – Киев, 1880. – 292 с. (Библиотека святых отцов и учителей Церкви западной, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. Часть 6).
 8. Книга Екклесиаста / перевод архимандрита Макария (Глухарева) (1860) // Интернет-сайт Demetrius. Режим доступа: <http://www.demetrius-f.narod.ru/eccl/makariy.html>. Дата доступа: 10.05.2016.
 9. Книга Екклесиаста / перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 139-154.
 10. Книга Екклесиаста / перевод и комментарии А. Э. Графова. – М.: Российское Библейское общество, 2008. – 174 с.
 11. Brown, W. P. Ecclesiastes / William P. Brown. – Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000. – 143 p. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching).
 12. Longman III, Tremper. Ecclesiastes. New International Commentary on the Old Testament / Tremper Longman III. – Grand Rapids: Eerdmans, 1997. – 322 p.
 13. Seow, C. L. Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary / C. L. Seow. – Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc., 1997. – 419 p.
 14. The Instruction of Ankhsheshonq 19:10 // Lichtheim, M. Ancient Egyptian Literature. – Vol. III: The Late Period. – Berkeley, 1980. – P. 174.
 15. The New Jerusalem Bible. Study edition. – Darton, Longman & Todd Ltd, 1994. – 2120 p.

АРХИМАНДРИТ НИКОДИМ (ГЕНЕРАЛОВ),
КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ПРОРЕКТОР ПО
ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ О ПАТРИАРХАХ В КНИГЕ БЫТИЯ

Несмотря на то, что открытие загадок древнего мира показало, что патриархальные повествования достаточно достоверно отражают тот период, в который Библия их помещает, возникает вопрос, являются ли они «историей» в современном смысле слова? Как известно, всякое историческое произведение основано на реальных событиях в пространстве и времени, зафиксированных документально в хронологической последовательности. Не секрет, что текст книги Бытия не может быть полностью подогнан под эти параметры. В повествованиях о патриархах порою уделяется место на первый взгляд второстепенным с точки зрения объективной истории событиям. В то же время, достаточно значимые события мировой истории тех времен остаются как бы за кадром. Как согласовать эти повествования, хронология которых порою также очень относительна⁶¹? Здесь не-

⁶¹ Например, в Быт. 21:14 Авраам кладет Измаила на плечо Агари и отправляет ее в пустыню. Если хронология переходит из одной главы в другую как история, то Измаилу было уже 16 лет (Быт.16:16; 21:5) Иаков родился, когда Исаак было 60 лет (Быт.25:26), а Исаак умер в 180 лет

обходимо, прежде всего, принять во внимание тот факт, что цель бытописателя была богословской, и поэтому выбор и представление материала определялось в первую очередь его религиозным мировоззрением. Основным предметом повествования является участие Бога в человеческой истории, а не ее конкретные события. История пересказывается таким образом, чтобы излагать богословие, независимо от того, что факты искупительной истории или некоторые богословские истины могут быть не так близко связаны с историей вообще. Однако автор не искажает и не фальсифицирует историю, а лишь выбирает те исторические факты, которые необходимы для достижения богословских целей.

Поскольку основным назначением повествования является возведение богословских истин, то некоторое историческое несоответствие является собственнo проблемой лишь в том случае, когда библейский рассказ трактуется история в современном ее определении. Если же принимать во внимание основное назначение библейского текста, то его историзм должен быть воспринят как «хранимое прошлое», сохранившееся посредством устного предания. Как отмечают исследователи, «в простых сообществах...устное предание является значительно более точным и цепким, чем современный читатель может себе представить».⁶² Характерным, в этом отношении, является подход к трактовке событий Священной истории, который сложился в святоотеческой экзегетической традиции, которая, наряду с признанием буквального исторического их значения, предполагает и прообразовательное их понимание, указующее на грядущее явление в мире Церкви Христовой и принесение Спасителем искупительной жертвы за грехи мира.

Один из российских исследователей начала XX столетия, работавший над данной проблематикой, утверждает по данному вопросу следующее: «Признавая историческую достоверность сказаний Моисея о жизни патриархов, святые отцы, при следовании буквальному смыслу Библии, рассказывают историю жизни праведников и пользуются ею, как наглядным уроком благочестия, наставлением в добродетели; проникая же своим просвещенным взором в таинственный смысл Моисеева сказания, они видят в нем, с одной стороны, прообразовательные указания на Новозаветную «истину Христову», с другой, аллегорическое шествие падшей души под Божественным покровом по пути совершенства».⁶³ Данный подход не может и не должен игнорироваться при рассмотрении того телеологически-богословского взгляда на историю человечества, который характерен для библейского повествования. То, что историческая значимость жизненного пути патриархов-прародителей еврейского народа не ограничивается исключительно тем, что им суждено было стать предками тех, с кем Бог заключил Свой особенный Завет и кому Он даровал особенный закон, выделяя их в удел Себе среди народов земли, а имеет, в том числе, и общечеловеческий провиденциальный смысл, запечатлено самим текстом библейского повествования.

Патриархальная культура обеспечивала идеальные условия для точной и достоверной передачи преданий: для нее была характерна закрытость, скрепленная кровными узами и религией, патриархальное общество держалось вместе, благодаря изоляции и притеснениям извне. Таким образом, патриархальные по- (Быт.35:28). Если придерживаться этой хронологии во всех связанных между собой главах, тогда Ревекка беспокоится по поводу жены для Иакова (Быт.27.46), когда его возраст между 80 и 100 годами. - Ла Сор Уильям, Хаббард Давид, Буш Фредерик. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. - Одесса: «Богомыслие», 1998. -С. 101.

62 Allbright W. F. *From the Stone Age to Christianity*. 2nd ed. Garden City, 1957. - с. 64-67.

63 Священник Николай Александров. *История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей*. - Казань, 1901.-С. 10.

вестования представляются народными преданиями, сохранными коллективной памятью Израиля и сотканными вместе боговдохновенным рассказчиком.⁶⁴

Патриархальная история, являющаяся содержанием второй части книги Бытия (12-50), начинается с призвания и избрания Авраама в 12:1-3. Это призвание застигает Авраама в середине жизни, без каких-либо указаний на время, место и способ сообщения и без какого-либо упоминания о прошлом Авраама, не считая кратких родословных и фамильных фактов, сообщаемых в предыдущих стихах. Это краткое начало само по себе бросает призыв застывшему миру, показывая тем самым, что оно имеет определяющее значение для всей истории патриархов: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (12:1-3). Это обетование дает ответ на поставленный вопрос об отношении Бога к своему рассеянному по земле человечеству. Избрание и благословение Авраама, как и безусловное обещание земли и потомства имеют своей наивысшей целью перспективу того, что все народы земли получат благословение через него. Здесь, в начале искупительной истории, содержится слово и о ее эсхатологическом окончании: спасение, обещанное Аврааму, в конце концов охватит весь мир. Боговдохновенный автор в тщательно проработанной форме соединяет первобытный пролог и историю вселенского искупления. Вся история жизни и странствований Авраама представляет собой, в соответствии с изначальным делением текста книги Бытия, содержание родословия Фарры, следующего за родословием Сима и включающего в себя повествование, начиная с 27-го стиха 11-ой главы и оканчивая 11-м стихом 25-й главы. Композиционно выделяются в библейском тексте следующие моменты: главы двенадцатая и тринадцатая, в которых говорится о призвании Авраама, приходе его в землю Ханаанскую, путешествии в Египет и отделении от него Лота; глава четырнадцатая, повествующая о войне между царями, пришедшими из Месопотамии и ханаанскими правителями Палестины, пленении Лота, освобождении его Авраамом и встрече Авраама и Мелхиседека; глава пятнадцатая повествует о жертвоприношении Авраама и о получении им обетований о наследнике и земле; глава шестнадцатая, которая содержит историю рождения Измаила; глава семнадцатая, в которой вновь говорится о подтверждении завета и установлении обрезания как его знамения; главы восемнадцатая и девятнадцатая, повествующие о явлении Бога Аврааму в виде трех странников и о гибели Содома и Гоморры, а так же дальнейшей судьбе Лота и его семьи; двадцатая и двадцать первая главы, содержащие историю об отношениях Авраама и Авимелеха и повествование о рождении Исаака и дальнейшей судьбе Измаила; глава двадцать первая, в которой речь идет о принесении Авраамом Исаака в жертву; двадцать третья глава, рассказывающая о смерти Сарры и приобретении Авраамом пещеры Махпела для ее погребения; и, наконец, главы двадцать четвертая и двадцать пятая, в которых повествуется о том, как Авраам посылает раба своего в Месопотамию за женой для сына своего Исаака, о женитьбе Исаака и Ревекки, потомстве Авраама от Хеттуры и смерти Авраама.

Необходимо подчеркнуть, прежде всего, что все вышеприведенные сю-

64 Ла Сор Уильям, Хаббард Давид, Буш Фредерик. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета.. – Одесса: «Богомыслие», 1998. – С. 102.

жетные линии связаны с явлениями и откровениями Бога, которые должны рассматриваться как узловые в смысловом отношении события повествования. Само же повествование прекрасно характеризуется следующими словами Г. В. Синоло с литературной и жанровой стороны: «Принимая во внимание древность текста, можно только удивляться глубине психологической прорисовке центральных образов. Кроме того, повествование изобилует совершенно конкретными бытовыми реалиями и деталями, которые все более полно подтверждаются археологическими изысканиями (так, раскопки в Нузи и найденные там брачные контракты середины II тыс. до н.э. подтвердили существование обычая описанного в книге Бытия: бесплодная женщина сама приводит к мужу служанку-наложницу, что бы дети, рожденные ею стали законными наследниками). Меняются и жанровые призраки повествования: перед нами уже не мифологический, а легендарно-исторический эпос. В духовном опыте трех патриархов сгущен и запечатлен опыт многих поколений, но личностный аспект, личное усилие воли в поисках предназначения – на первом плане».⁶⁵

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 продолжиться в его потомках. Российский библиист XIX столетия, профессор Киевской Духовной Академии Н. Щеголев дает следующую краткую характеристику образов предстоящих пред нами в книге Бытия патриархов: «В Исааке воспитывалась глубочайшая и невозмутимая преданность упования его на благое и премудрое водительство и на всемогущее покровительство Бога отца своего Авраама. Исаак с невозмутимым послушанием воле отца и в ней воле Божией покоряется распоряжению отца своего в выборе невесты... Как Богу угодно, так пусть и будет – вот правило деятельности в жизни Исаака. Это образец безграничного упования души на волю Божию... В Иакове воспитывалось безграничное терпение любви. Несчастья и скорби были школою этого воспитания его... Иаков – это образец безропотного терпения оскорблений и горя от своих, которые, так или иначе, являлись врагами его жизни, спокойствия и благополучия, и к которым он, несмотря на то, относился с чувством искренней, доброжелательной любви».⁶⁶ Родословие Исаака охватывает значительную часть книги Бытия с девятнадцатого стиха двадцать пятой главы по двадцать девятый стих тридцать пятой главы и содержит повествования о рождении Иакова и Исава, отношениях Исаака с царем Герарским Авимелехом, женитьбе Исава на дочерях жителей Ханаана и присвоении Иаковом при помощи обмана отцовского благословения, истории бегства Иакова в Месопотамию, жизни его у Лавана, женитьбе на Лии и Рахили и рождении его детей и возвращении Иакова в Ханаан. Повествования эти насыщены жизненными и бытовыми реалиями, образы патриархов и их близких прорисованы с психологической точно-

⁶⁵ Синоло Г. В. *Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета)*. – Минск: Издательский центр «Экономпресс», 1998 – С. 203.

⁶⁶ Щеголев Н. *Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события*. Киев 1873. – С.187-189.

стью нисколько не скрывающей их духовные борения и неоднозначность их поступков. Жизненный путь Исаака отчасти повторяет историю жизни отца его Авраама: Ревекка также как и Сарра не может долгое время родить ему сына и наследника. Как повествует Библия: «И молился Исаак Господу о жене своей, потому что была она неплодна; и Господь услышал его, и зачала Ревекка, жена его» (Быт. 25:21). Блаженный Феодорит Кирский следующим образом объясняет бесплодие жен патриархов: «Бог, восхотев произвести израильский род, показывает, что многочадие приобретает не по естественному порядку, но по щедротам благодати. Таковой же Божией попечительности предметом был род сей, потому что от него имел произойти по плоти Единородный Сын, Владыка Христос».⁶⁷ В откровении Божиим он получает подтверждение обетований данных его отцу: «Странствуй по сей земле; и Я буду с тобою и благословлю тебя: ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии, и исполню клятву (Мою), которую Я клялся Аврааму, отцу твоему. Умножу потомство твое, как звезды небесные; и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоём все народы земные, за то, что Авраам, (отец твой,) послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать: повеления Мои уставы Мои и законы Мои» (Быт. 26:3-5). Таким образом, в Исааке продолжает осуществляться действие Промысла Господня относительно человеческой истории. Он является наследником Авраама, а, следовательно, и наследником всех данных Аврааму обетований, причем в вышеприведенных словах откровения подчеркивается, что эти обетования наследует он в силу заслуг своего отца, а не в силу собственных достоинств. Тем самым подчеркивается непреложность Божественных обетований с одной стороны и несомненное присутствие, и действие Божественного Промысла в человеческой истории с другой. Характерно, что в рассказе о женитьбе Исаака, относящемся согласно библейскому повествованию еще к родословию его отца, подчеркнуто твердое намерение Авраама не вступать в родство с хананеями. Это намерение повторится в дальнейшем в судьбе Иакова, не взявшего в отличие от брата своего Исава, который поступком своим огорчил отца и мать, жену из дочерей хананейских. Намерение это, превратившееся позднее в строгий запрет, явно связано с угрозой нравственного и религиозного разложения от соприкосновения с ханаанским язычеством. Святитель Филарет (Дроздов) утверждает: «Патриархи уклонялись от дочерей хананейских, потому что нравы сих последних были опасны для семейств их (Быт. 26:35); потому что Сам Бог руководствовал их к сохранению избранного Им племени во всевозможной чистоте и отлучении от других до явления Мессии».⁶⁸ Небольшая группа переселенцев не должна была раствориться среди множества народов той земли, где она странствовала, сохранение религиозной и нравственной идентичности было приоритетным. Жизненный путь Иакова, сына Исаака, исполнен, в отличие от жизненного пути отца, невзгод, тяжких испытаний и потерь. Иаков как бы несет ответственность за полученное несправедливым путем отцовское благословение. Само имя его, которое он получает при рождении, свидетельствует, в соответствии с библейским толкованием, о предстоящем ему жизненном пути: יַעֲקֹב, происходит от глагола יָצַב (акав), который может иметь значения «запинать», «преодолевать», «одерживать победу», «оставлять след». Имя это было достаточно распространено в древности среди семитов Ближнего Востока, Г. В. Синило пишет, придерживаясь иной точки зрения на его происхождение: «На самом деле имя «Яков-Эль» означает «да поможет Бог», «да сохранит Бог» (оно встречается в архивах II тыс. до н. э. месопотамского города Киш и в египетских источниках II тыс.

⁶⁷ Блаженный Феодорит Кирский. *Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. – М., 2003. – С. 59.

⁶⁸ Святитель Филарет (Дроздов). *Толкование на книгу Бытия*. – М., 2003. – С. 430.

до н. э.)».⁶⁹ Данное имя носил один из гиксосских правителей Древнего Египта. Сам образ Иакова, предстающий пред нами со страниц книги Бытия и в нравственном отношении стоящий ниже образа Авраама, как бы свидетельствует о укорененности его в бытовые и исторические реалии того времени: он лукав и решителен в своих действиях, совершает неблагоприятные или неоднозначные поступки (покупает за чечевичную похлебку у брата право первородства, при помощи обмана получает отцовское благословение), но тверд и решителен в достижении поставленной цели. Эти черты человеческого характера используются Промыслом Божиим для того чтобы он и его род выжили и утвердились среди жителей Ханаана. Необходимо отметить, что бытописатель в двадцать седьмой главе книги Бытия достаточно сочувственно Исаву излагает историю того, как он коварным образом был обойден своим братом в получении отцовского благословения. Но, отказавшись от первородства, Исав перестал быть наследником обетований и уступил свое место брату, с которым и связывается дальнейшее раскрытие домостроительства человеческого спасения осуществляемое действием Промысла Божия в земной истории. Святитель Филарет Московский дает следующее толкование изложенных выше событий библейского повествования: «Благословение, данное Иакову, Исаак почитает препятствием благословию Исава: по самому содержанию первого благословения, в котором уже включалось унижение Исава; потому что в нечаянном благословении Иакова он видит руку Божию, карающую Исава; не потому ли еще, что сила благословения, которая как останок первоначального благословения Божия, облекшего человека властью и могуществом над всем миром, обитала в патриархах и, посредством духовных общений, переходила от предков к потомкам, что сила сия, единожды быв возбуждена верою и прелияна всюю полнотою своею, обыкновенно не возбуждалась более в преподавшем ее в прежнем образе и степени».⁷⁰ Библейское повествование излагает две причины оставления Иаковом земли Ханаана: опасение мести со стороны Исава за отнятое у него благословение и заповедание отца Иакова Исаака о том, что бы он не выбирал себе жену из жителей земли Ханаана, а искал ее в Месопотамии среди своей родни. Вторая версия, изложенная в начале двадцать восьмой главы восходит, по мнению библейской критики, к Священнической традиции, первая считается более древней и восходящей к Йахвисту.⁷¹ Обе версии дополняют друг друга, создавая целостную картину богословского осмысления происходящих событий: все совершается по Промыслу Божию, в том числе и то, что матерями родоначальников колен Израилевых должны были стать жены, достойные этого. Свидетельством этому служит подтверждение со стороны Бога незыблемости данных Аврааму обетований и признание в Иакове носителя этих обетований, которое он получает в первую же ночь после бегства из родительского дома в Вефиле: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака; (не бойся). Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. И будет потомство твое как песок земной; и распространишься к морю, и к востоку, и к северу, и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные» (Быт. 28:12-14). Толкование данного места Священного Писания у многих Отцов Церкви связано с пониманием лестницы, увиденной во сне Иаковом, как образа Попечения Божия о мире, которое осуществляется через посредство ангелов. Данная лестница понимается и как прообраз воплощения

69 Синило Г. В. Указ. соч. – С. 208.

70 Святитель Филарет (Дроздов). Указ. соч. – С. 469-470.

71 *Das erste Buch Mose Genesis. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. Göttingen, 1967.- S. 240, 245.*

Сына Божия, в котором происходит соединение неба и земли, и как свидетельство о Богородице, без которой воплощение было бы невысказано, почему и читается паремия о сие Иакова в Богородичные праздники. Святитель Кирилл Александрийский утверждает: «Так научаем был Иаков и, как плод удаления своего из родной страны имел веру; ибо научился тому, что Божество находится на всяком месте и во всякой стране, и что хотя обитает Оно на небе, однако же объемлет и всю землю и наполняет вселенную, и что ему все подчинено, и духи небесные, получающие от Него повеление восходить на небо и нисходить оттуда, Его имеют главою и начальником».⁷² Но необходимо, как кажется, учитывать еще один аспект данного повествования – лестница Иакова является параллелью к образу Вавилонской башни, ее духовным противостоянием, свидетельством о Божественном Домостроительстве, осуществляющемся в земле обетованной Аврааму. Нет ничего удивительного в том, что данный образ вновь предстает пред нами в следующих словах Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1:51). Следовательно, данное повествование книги Бытия свидетельствует о Богочеловеческом смысле истории спасения.

Следующий эпизод библейского повествования об Иакове в котором содержится прообразовательное указание на последующий ход исторических событий и богословская оценка истории избранного Богом народа, находится в тридцать второй главе, рассказывающей о возвращении Иакова в Ханаан из Месопотамии и происшествии у реки Иавок: «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал (ему): отпусти Меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал (ему): отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32:24-28). Д. В. Щедровицкий пишет следующее о новом имени Иакова: «Имя יִשְׂרָאֵל (Йисраэль), Израиль, образовано из двух слов: שָׂרָא (сара) – «бороться», «сражаться» (форма שָׂרָא (йисра) означает «он будет сражаться») и אֵל (эль) – «Бог». Израиль – «воин Божий», тот, кто с помощью Бога побеждает и ангелов-покровителей злых сил, и подвластных им людей».⁷³ Святитель Филарет (Дроздов), говоря о борьбе, толкует данное место Священного Писания следующим образом: «Израиль. Имя сие значит *Богоборца*. Ты боролся с Богом и проч. Теперь открывается и намерение и знаменование Божественной борьбы. Она долженствовала внушить Иакову, что как он боролся с Богом, то одолеет человеков. Бороться с Богом есть тоже, что, по выражению Апостола, *подвизаться с Богом в молитвах* (Рим. 15:30), обывать Его верою и любовью и, соединением своей воли с Его волею, привлекать к себе Его благодатную силу и благословение. *Одолевать человеков* есть пребывать неколебимым враждою или наветами и побеждать благим злое. Итак, таинственная борьба Иакова в отношении к нему в особенности есть утешительное предвестие безопасности со стороны Исава; вообще есть изображение молитвы в ее силе».⁷⁴ Один из католических исследователей XX столетия утверждает: «Иакову жестоко откроется в эту ночь агонии, что за стечением обстоятельств, событиями, людьми, удачами и неудачами, усилиями, напряжением он имеет дело с Богом, только с Богом, лично с Богом. С Богом скрытым во мраке истории, во мраке наших жизней. Именно его

⁷² Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского. Книга 2. Глафиры или икусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Паломник. Москва 2001. - С. 115.

⁷³ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. - М., 1994. - С. 246.

⁷⁴ Святитель Филарет (Дроздов). Указ. соч. - С. 523.

Иаков встретит, именно он внезапно явится; Исава – лишь тень, тень этого божественного несогласия, встречаемого Иаковом... Бог говорит Иакову: «Ты больше не Иаков. Ты не можешь больше так зваться. Иаков-плут умер. Иаков со своей самостью, своей притязательностью, своими иллюзиями и своей гордостью умер в этой борьбе. Ты будешь зваться Израиль, победитель Бога. Ты – человек, который уверовал и победил благодаря вере. Вся твоя жизнь и жизнь твоих потомков будет отмечена этой победой».⁷⁵ Данное повествование свидетельствует об испытании веры, через которое должно пройти Иакову и символизирует подтверждение его прав на обетованную землю, те необходимые усилия, которые требуются от человека для достижения поставленной перед ним Богом цели. Естественно, что данное требование ставится перед Иаковом как перед родоначальником избранного народа и проецируется на его историческое будущее. Человеческое начало само, побуждаемой собственной свободной волей и при помощи напряжения собственных сил, должно войти в союз с Богом. О том внутреннем переломе, который произошел с Иаковом, свидетельствуют его поступки, описанные в тридцать пятой главе книги Бытия, где говорится еще об одном явлении Бога Иакову: «Бог сказал Иакову: встань, пойдешь в Вефиль и живи там; и устрой там жертвенник Богу, явившемуся тебе, когда ты бежал от Исава, брата твоего. И сказал Иаков дому своему и всем, бывшим с ним: бросьте богов чужих, находящихся у вас, и очиститесь, и перемените одежды ваши; встанем и пойдём в Вефиль; там устою я жертвенник Богу, Который услышал меня в день бедствия моего и был со мною (и хранил меня в пути), которым я ходил» (Быт. 35:1-3). Здесь, безусловно, содержится отсылка к событиям явления Иакову Бога в Вефиле во время бегства из родительского дома, когда им были сказаны слова: «Этот камень, который я поставил памятником, будет (у меня) домом Божиим; и из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам тебе десятую часть» (Быт. 28:22). Таким образом, дом Иакова, который еще несколько ранее купил участок земли близ Сихема у Еммора Евейнина (Быт. 33:18), все более и более с одной стороны привязывается к земле Ханаана, а с другой – становится кланом, способным дать начало к образованию нового этнического целого, нового народа. Отноительно взаимоотношений с окружающим населением досадным эпизодом становится месть сыновей Иакова за бесчестье их сестры Дины, разрушивших Сихем. Иаков осуждает своих сыновей за проявленную ими жестокость и впоследствии, в пророческом благословении колен Израилевых, он скажет: «Симеон и Левий братья, орудия жестокости мечи их. В совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя» (Быт. 49:5,6). Для формирования Израиля как народа была необходима благоприятная среда и связанные с этим действия промысла Божия неизбежно свидетельствуются в ходе библейского повествования о Иосифе. Один из современных нам авторов дает следующую характеристику этой части книги Бытия: «Бытописатель излагает предание в духе остросюжетной повести: читающий Библию как бы становится свидетелем преступления братьев и отчаяния Иакова, оплакивающего сына; он переносится с Иосифом в дом египетского чиновника, где его ждет искушение и нравственная победа, потом в темницу, и, наконец, в дом самого фараона. Волнующая сцена, когда Иосиф, достигший зенита славы, открывается своим братьям, написана мастерски, в ней показаны его строгость и великодушие, его понимание промыслительных путей Господних».⁷⁶ Профессором Московской Духовной Академии Д. И. Введенским была издана в 1914 году книга,

⁷⁵ Р. де Пюри. *Битва Иакова*. // Символ № 15. – С. 38,41.

⁷⁶ Мень А., *прот. Исагогика*. – М., 2000 –С. 184.

в которой он обобщил огромное количество данных собранных к тому времени египтологами и предпринял попытку согласования этих данных с библейским повествованием. Он показал, что история Иосифа и в целом и в деталях соответствует египетским реалиям. Так, касательно например образа семи коров увиденных во сне фараоном, Д. И. Введенский утверждает: «Число семь имело у египтян особое значение. В числе семи появляется, например, по египетской мифологии богиня Гатор, изображаемая иногда в книге мертвых в виде семи коров в сообществе быка Осириса».⁷⁷ Провиденциальное значение пребывания Иосифа в Египте раскрывает он сам, когда открывается перед своими братьями: «Бог послал меня перед вами, чтобы оставить вас на земле и сохранить вашу жизнь великим избавлением. Итак не вы послали меня сюда, но Бог, Который и поставил меня отцом фараону господином во всем доме его, и владыкою во всей земле египетской» (Быт. 45:7,8). Таким образом условия для возрастания и умножения народа Божия оказываются созданными и период патриархов подходит к своему завершению. Это находит свое выражение в сорок девятой главе книги Бытия, где в «Благословении Иакова» дается краткое провиденциальное описание исторического пути предстоящего каждому колену Израилеву. Особенно выделено здесь колено Иудино, с которым связывается обетование о мессианском царстве. Таким образом завершается история Иакова и его сыновей. В книге Бытия родословие Иакова начинается с первого стиха тридцать седьмой главы и является завершающим в чреде всех родословий. Ему предшествует родословие Исава, содержащееся в тридцать шестой главе и повествующее об исторических судьбах его потомков, которые смогли раньше народа Израиля создать государственность, но которым была уготована историческая безвестность на продолжительный период времени в будущем. Относительно же «Благословения Иакова» необходимо отметить, что оно не может рассматриваться в отрыве от всей мессианской концепции книги Бытия в целом. Данная тематика прослеживается уже в первых главах книги: так, понимание Мессии как нового Адама, восстанавливающего Адама ветхого, падшего, вступают слова пророчества, сказанные змею искусителю: «И вражду положу между тобою и между женою и между семенем твоим и между семенем ее. Оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятую» (Быт. 3:15). В семени жены многие Отцы видели пророчество о грядущем пришествии в мир Христа как Исккупителя, низвергнувшего власть греха и лишившего сатану возможности безраздельного господства над падшей тварью. Тем самым под женой данного пророчества, получившего наименование Первоевангелия книги Бытия, подразумевается Богородица и Приснодева Мария. Так, протоиерей Д. Поликарпов пишет в своей работе посвященной святоотеческим толкованиям мессианских мест Священного Писания следующее: «В смысле «первоевангелия» объясняют эти слова святые Климент Александрийский («Увещение к эллинам» гл. 10), Киприан Карфагенский («Против Иудеев» кн. 2-я, 9), а так же святой Елифаний Кипрский, по словам которого «тогда Он впервые предвозвещен был, ибо семени жены нигде не оказывается, поэтому не иначе как иносказательно к Еве относится вражда между рождаемым от нее и змием, и бывшем в змие диаволом и завистию. Но все в совершенстве не может быть исполнено в Еве, а истинно имело быть исполненным в Семени Святом, избранном, единственном, явленном только от Марии, а не от сопряжения с мужем. Ибо Сын Ее пришел сокрушить силу дракона».⁷⁸ То, что рождение Мессии носит вселенское

⁷⁷ Введенский Д. И. *Патриарх Иосиф и Египет. Опыт соглашения данных Библии и египтологии.* – Сергиев Посад 1914. – С. 275.

⁷⁸ Поликарпов Д., прот. *Толкования святых отцов на мессианские места Библии. Книги за-*

универсальное значение и должно затронуть все человечество и весь человеческий род, находит свое прикровенное, но вместе с тем явное свидетельство о тайне Церкви как Ветхозаветной, народе Израиля, так и церкви Новозаветной в словах призвания Авраама, содержащихся в двенадцатой главе книги Бытия: «Я произведу от тебя великий народ и благословлю тебя... И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:2-3). Удивительным образом здесь проявляется совершенно не свойственный древнему миру универсализм, о чем свидетельствует обращенность этого обетования ко всем народам земли, призванным благословиться в семени Авраама. Этим явно подразумевается пришествие в мир Мессии. Эти же слова о благословении в семени Авраама всех народов земли содержатся и в двадцать второй главе книги Бытия, повествующей о жертвоприношении Авраамом сына своего Исаака. Жертвоприношение, которое послужило не только свидетельством верности Авраама Богу, Который не принял Исаака в жертву, но и предуказывало на жертву принесенную Сыном Божиим ради всего человечества. Неудивительно, что слова двенадцатого стиха этой главы: «И не пожалел сына твоего», - были повторены апостолом Павлом в Послании к Римлянам когда он говорил о принесении Богом Отцом за грехи людей Своего Сына (Рим. 8:32). Традиционно рассматривается как мессианское и видение Иаковом лестницы ведущей от земли до неба, и ангелов, восходящих по ней. В христианском понимании данного места книги Бытия особенное значение имеет содержащаяся в Евангелии от Иоанна беседа Господа с Нафанаилом, в которой Христос обращается к нему со словами: «Истинно, истинно говорю вам: отныне вы будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1:21). Святитель Филарет Московский, основываясь на этих словах Спасителя, толкует видение Иакова следующим образом: «Но если явившийся к Иакову есть Сын Божий, Который вкупе есть и Сын Человеческий, весь образ явления должен представлять какое-либо принадлежащее ему свойство или действие. Итак, лестница, стоящая на земле и касающаяся небес, может означать Его воплощение или Божественное человечество, посредством которого земля соединяется с небом, тварь с Творцом, человек с Богом и которое после отпадения Адамова от первобытного соединения с Богом есть единый новый и живой путь к престолу благодати (Евр. 10:20; 4:16)».⁷⁹ В ряду прообразов и обетований о Мессии, содержащихся в книге Бытия, видение Иакова по праву можно назвать одним из значимых и красноречивых. В церковной традиции лестница, указывающая на пришествие Сына Божия в мир, стала рассматриваться как прообраз Богородицы, через Которую осуществилось Воплощение. Завершающим в ряду прообразов и обетований о рождении Мессии, содержащихся в первой книге Священного Писания, можно назвать пророческое благословение Иуды, данное Иаковом в ряду прочих благословений своим сыновьям перед кончиной: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примири-тель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). Буквальный перевод этого места может звучать «пока не придут в Силом». Силом же, как известно, был местом, где по завоевании Ханаана была поставлена скиния. Еще в Иудейской традиции закрепилось понимание этого места как обетования о грядущем правлении Мессии. В Талмуде и Мидрашах Силом (Шило) используется как одно из имен Мессии. Святитель Филарет (Дроздов) понимает слово שִׁלּוֹ (Шило) как имя собственное, считая, что более правильным будет производить его от глагола שָׁלַח (шалах) – посылать, коноположительные и исторические. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 2000. - С. 4.

79 Святитель Филарет (Дроздов). Указ. соч. - С. 479.

следуя, в данном случае за блаженным Иеронимом, который переводил его «долженствующий быть послан». Святитель Филарет, тем не менее, также утверждает по данному вопросу: «Толковники халдейские Онкелос, Ионафан, вообще иудеи, Отцы Церкви и новейшие разных христианских исповеданий толкователи при различных словопроизводствах имени *Шилог* соглашаются в том, что им означается *Мессия*. Поставив сие имя на место имени *Шилог*, можем разрешить пророчество Иакова в следующие, удобно прилагаемые к событию, положения: между тем, как Иуда возрастет будет из *скимна во льва* и охранять своих чад, *как львица*, он получит скипетр и законоположников, то есть царей и правителей, из своего собственного колена. *Скипетр* и *законоположник* будут принадлежать Иуде, то есть лицам, местопребыванию, имени колена Иудова дотоле, пока не придет *Шилог*, то есть Мессия».⁸⁰ Святый Ефрем Сирин так же писал: «Так, не отнимется царь и пророк от дома Иудина, *дондеже придет Тот, Кому принадлежит царство*. Если не так; то пусть покажут мне, что и до Давида были цари, происходившие от Иуды, и сохранившие царское достоинство для Давида. Если же прежде Давида не было ни одного царя из колена Иудина, то очевидно, что Давидом и сынами его передавалось и сохранялось царство Сыну и Господу Давида, Который есть Господь царства».⁸¹ Таким образом, как мы видим, смысл обетования традиционно понимается как обетование того, что колено Иуды будет первенствовать в народе Израиля до времени рождения Спасителя. Им завершается целый ряд предшествующих, связанных с родословиями патриархов и праотцев, уточнений того, чьим потомкам суждено было стать Христу: изначально выделяется потомство Сифа (Быт. 4:26), от него происходит ветвь Сима (Быт. 9:26) и далее указывается на род Авраама (Быт. 12:3), Исаака и Иакова (Быт. 35:9; 27:29). Обетования же, данные Иуде, завершают эту последовательность. И эта завершенность 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 рассеянному по всей земле 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 грехом 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.

Библиография

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. – Stuttgart, 1990.
2. *Пять Книг Торы – текст, сверенный с рукописью и масорой Кэтер Арам Цовы и сходных с ней рукописей*. Иерусалим, 1978.
3. *Septuaginta*. – Stuttgart, 1979.
4. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*. – Брюссель, 1989.
5. *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*.
6. *Александров Николай, священник. История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей*. – Казань, 1901.
7. *Бартелеми Д. Бог и Его образ. Очерк библейского богословия*. Милан, 1992.

⁸⁰ Святитель Филарет (Дроздов). Указ. соч. - С. 665.

⁸¹ Святый Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия. Творения. Ч.6. - М., 1861. - С. 328.

8. Безобразов С. Принципы православного изучения священного Писания. // «Путь», № 13, октябрь 1928.
9. Берман Б. И. Библейские смыслы. Книга первая. - М., 1997.
10. Блаженный Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. - М., 2003.
11. Бубер Мартин. Два образа веры. Образы добра и зла. М., 1997.
12. Гальбати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. - М.: 1995.
13. Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу Бытия. Творения. Ч.6. - М., 1861.
14. Иванов Николай, протоиерей. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл.1-5). - Клин, 1997.
15. Кирилл, архиепископ Александрийский. Творения. Книга 2. Глафиры или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Паломник. Москва 2001.
16. Ла Сор Уильям, Хаббард Давид, Буш Фредерик. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. Одесса: «Богомыслие», 1998.
17. Мень А., прот. Исагогика. - М., 2000.
18. Мерперт Николай Яковлевич. Очерки археологии Библейских стран. - М., 2000.
19. М. де Бюи. Два Адама. // Символ. № 15, июль, 1986
20. Поликарпов Д., прот. Толкования святых отцов на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 2000.
21. Свяtitель Филарет (Дроздов). Толкование на книгу Бытия. - М., 2003.
22. Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). - Минск: Издательский центр «Экономпресс», 1998
23. Щеголев Н. Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события. Киев 1873.
24. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. - М., 1994.
25. Albright W. F. From the Stone Age to Christianity. 2nd ed. Garden City, 1957
26. Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. - Göttingen, 1967.

ЯРОШЕВСКАЯ О. И.

МАГИСТР БОГОСЛОВИЯ, Свято-Филаретовский
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ИСТОКИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОБРАЗА МАРИИ В ЛК. 1-2

Говоря о евангельских основах почитания Богоматери, одним из первых вспоминают рассказ о Рождестве в Евангелии от Луки. «Плотность» присутствия Марии в Лк. 1-2 уникальна для Нового Завета, где в целом упоминаний о Марии не так уж много. Потому не удивительно, что церковное почитание Богородицы во многом опирается именно на этот евангельский текст. Общеизвестным фактом является обилие ветхозаветных аллюзий именно в 1-2 главе Евангелия от Луки. Многие из них ни в первую очередь важны для раскрытия уникальности личности Иисуса, однако среди них может оказаться немало таких, которые важны для характеристики самой Марии. Раскрытие системы этих аллюзий может оказаться важным для понимания того, как представлял автор и христиане I века роль Марии в истории спасения. Исходя из этих предпосылок, мы ставили своей целью проследить в Лк. 1-2 возможные литературные аллюзии, значимые для характеристики Марии.

В канонических и второканонических книгах Ветхого Завета есть целый

ряд женских персонажей, стоящих в истории спасения наравне с такими фигурами, как Моисей, Геден, Давид. R. Bauckham [1, с. 68] называет в числе таких женщин Девору и Иаиль (Суд. 4:17-22, 5:24-27), Анну, мать Самуила (1 Цар. 1-2), Есфирь и Иудифь из одноименных книг, мать Маккавейских мучеников (2 Мак 7:20-42, 4 Мак. 14-17). Эти истории главным образом разделяются на два типа. В одних женщина способствует победе над главным врагом Израиля, спасая Народ Божий от уничтожения. Это Девора и Иаиль в Книге Судей – по сути, два лика одной героини – спасительницы. Пророчица Девора слышит волю Бога и вдохновляет израильтян на битву, Иаиль вносит решающий вклад в победу, убив Сисару, вражеского военачальника. Это Иудифь в одноименной книге, созданной явно под влиянием истории Иаили. Как более «слабый» вариант той же героини-спасительницы можно назвать Есфирь [2, с. 215], которая сама с врагом, замыслившим истребить израильтян, не расправляется, но умелыми действиями способствует его падению. Другой способ, которым женщина может занять свое место в истории спасения – рождение сына, которому суждено сыграть в истории Израиля важную роль. Таковы Анна, мать Самуила, повитухи Шифра и Фуа, благодаря которым оказывается возможным сохранить жизнь младенцу Моисею. Здесь к перечню, созданному Р. Бокэмом, можно прибавить еще немало женских имен. При этом, на наш взгляд, в Лк. 1-2 содержатся аллюзии не только на истории матерей, что естественно, но и на героинь иного типа.

«Благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!» Эти слова Елисаветы (Лк. 1:42) вошли в молитвы, посвященные Богородице, и кажутся неотъемлемыми от Ее образа. Однако похожие слова: «Да будет благословенна между женами Иаиль, жена Хевера Кенейнина (Суд. 5:24) и «Благословенна ты, дочь, Всевышним Богом более всех жен на земле» (Иудифь 13:18) произносятся по адресу женщин, своей рукой уничтоживших врага Израиля и тем спасших израильский народ. Таким образом, в словах ангела, обращенных к Марии, она сопоставляется с женщинами-воительницами. То, что это совпадение не случайно, подтверждается рядом других совпадений.

Во-первых, это мотив богоизбранности героини. В книге Иудифи он неоднократно проговорен самой героиней: «Господь посетит Израиля моей рукой (Иф. 8:33). В Книге Есфири мысль об избранности героини высказана более прикровенно: когда Есфирь не решается идти к царю незваной, помня о смертельном риске такого своеволия, Мардохей напоминает ей: «Кто знает, не для такого ли времени ты и достигла достоинства царского?» (Есф. 4:14). Если благочестие и богобоязненность Иудифи неоднократно акцентированы в книге, то Есфирь избрана на роль спасительницы не за какие-то особые заслуги, но потому, что в нужный момент она способна принять свою избранность: «Пойду к царю, хотя это против закона, и если погибнуть, погибну» (Есф. 4:16).

Мария, как и героини Ветхого Завета, избрана для своей миссии: она «обрела благодать у Бога» (Лк 1:30). При этом евангелист ни словом не упоминает о ее благочестии или об особых нравственных достоинствах. У Марии, как и у Есфири, есть только одна, главная заслуга – безусловное принятие своей избранности: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38).

Второй момент, роднящий Марию и героинь-воительниц – мотив победы слабого и посрамления сильного. Сюжет о женщине-воительнице в Ветхом Завете является лишь частным случаем важной для Священного Писания темы – побеждает не тот, кто сильнее, но тот, кто слышит волю Божию, как Геден

– младший сын из самого захудалого рода (Суд. 6:15) или юный Давид, по молодости лет не взятый в войско и даже не умеющий носить доспехи (1 Цар. 17).

Аллюзии на истории героинь-воительниц объясняют, почему в гимне Марии так настойчиво звучит мотив возвышения смиренных и посрамления гордых (Лк. 1:52). Без этого сопоставления трудно понять, в чем, собственно, состоит униженность и смирение Марии? Евангелист не говорит ничего о её каком-то особо низком социальном положении. Тем более сомнительны попытки связать ее униженность с обстоятельствами зачатия ее ребенка [1, с. 73]. Конечно, очевидно скромное социальное положение Марии (а значит, и ее Сына) важно для евангелиста, учитывая проходящее сквозь весь рассказ противопоставление Иисуса и кесаря Августа – спасителя мира по версии имперского Рима [3, с. 184]. Но сопоставление с героинями-воительницами поясняет – дело вовсе не в том, что Мария не отличается знатностью рода. Она – женщина, стало быть, та, от кого ожидают спасения в последнюю очередь. Не случайно R. Brown видит в обращении ангела к Марии «Господь с тобой!» (1:28) аллюзию на сцену встречи ангела с Гедеоном в Суд. 612. «И явился ему Ангел Господень и сказал ему: Господь с тобою, муж сильный!» [4, с.324] – еще одна отсылка к военному спасителю, победившему не силой, а способностью слышать Бога.

Сопоставление Марии с героинями-воительницами проявляет еще одну черту ее облика – мужество, потребное для принятия своей избранности. Казалось бы, в рассказе Луки нет никакого намека на то, что согласие Марии может быть для нее рискованным. Однако для читателя I века не надо специальных пояснений, чтобы пронять, сколь скандальна и опасна описанная в 1 главе ситуация: девушка-невеста зачала ребенка, еще не начав жить с мужем. В Евангелии от Матфея об этой опасности говорится словно бы мельком: «Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее» (Мф. 119). В апокрифическом Протоевангелии Иакова мотив опасности звучит уже во весь голос – там упоминается о гневе первосвященника, узнавшего о беременности Марии, об испытании Марии «водой обличения» (Прот XII- XVI) [5]. В Евангелии от Луки достаточно одной фразы: Мария «благословенна в женах», как Иаиль и Иудифь, и потому ее «се раба господня» – не менее героический акт, чем меч в руках Иудифи.

Однако «благословенность» Марии радикально иная, чем благословенность женщин – воительниц. Как отмечает П. Дюмулен, среди смиренных существ женщине отведено особое положение: она никогда не является индивидуальным героем-одиночкой, но всегда действует как мать [6, с. 13]. Действительно, Девора напрямую называет себя матерью Израиля (Суд. 57), Есфирь в разговоре с царем просит: «да будут дарованы мне жизнь моя, по желанию моему, и народ мой, по просьбе моей!» (Есф. 7:3) – как мать, не отделяя себя от своих детей.

Но их символическое материнство плохо совместимо с материнством реальным. Что касается Деворы и Есфири, то Писание просто умалчивает о том, были ли у них собственные дети. Бездетность Иудифи подчеркивается, как ее сознательный выбор – бездетная молодая красавица-вдова после победы над ассирийцами намеренно отказывается от повторного замужества (Иф. 16:22). Что же касается Иаили, то несколько комментаторов [7, 8] независимо друг от друга отмечают, что ее поведение по отношению к Сисаре напоминает материнское (она укладывает его, усталого, накрывает покрывалом, поит молоком). Но это материнство «с обратным знаком» – Иаиль «усыновляет его в смерть» [9]. Таким образом, истории о героинях-воительницах говорят и о том, что труд-

но совместить две вещи – стать матерью израильскому народу, уничтожив его врага, и дать жизнь собственным детям. А Мария становится спасительницей народа Божьего именно через материнство.

Осуществление Божьего плана спасения Израиля через рождение ребенка звучит в Библии неоднократно. Канон Ветхого Завета содержит три книги (считая второканоническую Книгу Иудифи), названные именами женщин, и в двух из них говорится о женщине, уничтожившей врага, а третья заканчивается рождением ребенка. Но если аллюзии на истории женщин-воительниц в Лк 1-2 достаточно явные, то отсылки к Книге Руфи не столь очевидны и относятся скорее не к цитатам и даже не к сюжетным ходам, но к взаимоотношениям действующих лиц. R.Bauckham говорит о том, что атмосфера встречи Марии и Елисаветы в Лк.1 напоминает Книгу Руфи, где поддержка и взаимопомощь двух женщин завершаются рождением ребенка, который без всякого соперничества принадлежит им обеим [1, с. 52].

На наш взгляд, сходство между Лк. 1-2 и Книгой Руфи не ограничивается описанием взаимоотношений поддержки и дружбы двух женщин – пожилой и молодой. Во-первых, Марию и Руфь роднят абсолютная, предельная верность и доверие. Руфь, по словам П. Дюмулена, «воплощает собой особый аспект женской открытости божественной силе – верность, выражающуюся в нежности и самоотдаче» [6, с. 64]. Подобная открытость выражена в Евангелии от Луки одной фразой Марии: «да будет мне по слову твоему». Можно вспомнить и о том, как безоговорочно Руфь повинуетя Ноемини, когда та советует ей пойти ночью на гумно и лечь рядом с Воозом. Та готовность, с какой она соглашается на поступок, в глазах людей явно двусмысленный и скандальный, также как и контраст между внешней «рискованностью» сцены и целомудрием и чистотой героини, тоже напоминают сцену Благовещения в Евангелии от Луки.

Можно отметить и второй момент сходства: так же, как и в историях героинь-воительниц, в истории Руфи ощущим мотив победы смиренного, изначально слабого и униженного. Руфь, как и Есфирь и Иудифь, тоже представительница незащищенной категории, даже вдвойне незащищенной: вдова и чужестранка. Но униженность Руфи – не только в ее бедности и статусе чужеземки из презираемого народа. П. Дюмулен [6, с. 64] называет ее «женой смертной слабости». В начале книги ее образ связан с бесплодием и смертью. Имя ее покойного мужа Махлона комментаторы связывают со словом *mahaleh* – болезнь. Он не просто рано умирает, но оставляет свою вдову бездетной, то есть, его брак с Руфью оказывается напрасным.

Когда же Руфь сочетается браком с Воозом, то она получает гораздо больше, чем просто достаток и положение в обществе. Этимология имени Вооза не вполне ясна, но многие исследователи отмечают в нем коннотации с силой, мощью, иногда даже с мощью плодородия. [10, с. 257]. То есть, Руфь восходит от бессилия – к силе, от бесплодия – к рождению, и рождению не просто сына, но родоначальника царской династии. Так что слова Магнifikата: «Призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды; что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его» (Лк. 1:48-49) были бы вполне естественны и в устах Руфи.

Отсюда вытекает и третий, возможно, самый важный момент сходства Руфи и Марии – сюжет о чудесном рождении чудесного ребенка. В Книге Руфи прямым текстом сказано, что беременность Руфи дал Бог (Руфь 4:13). Более того, зачатие сына Руфи – единственный раз, когда Бог вмешивается в события напрямую [11]. Однако сходство между сыном Руфи и сыном Марии не ис-

черпывается темой чудесного зачатия. Овид для всех героев книги – «чудесный помощник», спаситель, «возвратитесь души». Для Ноемини он – чудесным образом возродившийся сын и наследник, для Вооза – родоначальник чудесного рода, для самой Руфи – заключительный аккорд обретения ею места в роду супруга [12, с. 170]. Овид начинает род царя Давида, Иисус призван этот род увенчать, став спасителем уже не для своих родных, но для всех. Таким образом, евангелист подхватывает мотивы Книги Руфи, придавая семейной истории иной масштаб – всеизраильский и даже всемирный. Руфь верна и доверяет своей бывшей свекрови – Мария верна и доверяет Богу. Сын Руфи исправляет катастрофу, постигшую семью Ноемини – сын Марии призван исправить катастрофу, постигшую мир в момент грехопадения. Не случайно А.И. Шмайна-Великанова, анализируя христианскую экзегезу Книги Руфи, подчеркивает, что многие отцы Церкви, начиная с Оригена, видят в Руфи образ ветхозаветной Церкви, подобно тому, как Мария – образ церкви новозаветной [12, с. 44-47].

Аллюзии на историю Анны и Самуила играют в целом большую роль в Лк. 1-2, причем вначале они относятся к Иоанну Предтече. Схожи зачины обеих историй – упоминание о бесплодной супружеской паре; и тут и там упоминается Храм (святилище) как место получения вести о рождении ребенка, говорится о будущем назорействе ребенка. Но, прежде всего, сходство касается роли героя в истории спасения – роли предтечи, связавшего собой две эпохи. Однако затем эти аллюзии «передаются» Иисусу. Комментаторы отмечают явное сходство в структуре Песни Анны и Магнификата, а также ряд параллелей в истории Анны и эпизоде Сретения.

На наш взгляд, аллюзии на историю Самуила значимы не только и даже не столько для характеристики Иисуса, сколько для характеристики Марии. История Анны – далеко не единственная ветхозаветная история о чудесном рождении. В этих историях роль матери (или будущей матери) отнюдь не пассивная: именно жена Маноя, не сам Маной, удостоивается ангельской вести о рождении Самсона (Суд 13). Ревекка получает откровение о судьбе своих еще не рожденных близнецов и о том, что младшему суждено быть большим (Быт. 25:23). Мать и старшая сестра Моисея идут на риск, спасая младенцу жизнь (Исх. 2:2-4), Фамарь способна нарушить все приличия и даже рискнуть жизнью, и автор устами Иуды признает ее правоту (Быт. 38:26). Но роль матери в таких историях обычно сводится к тому, чтобы дать ребенку жизнь, то есть, выносить, родить и вскормить младенца. В судьбе подросших сыновей, в том, чтобы через них исполнился Божий замысел, мать уже не играет никакой значимой роли. Не случайно во многих историях о чудесном рождении мать исчезает из повествования после того, как ребенок выходит из младенчества.

Анна является одним из немногих исключений в Ветхом Завете, поскольку именно она сыграла основную роль не только в том, что Самуил появился на свет, но и в осуществлении его судьбы пророка и духовного лидера Израиля. Она (именно она, а не ее муж) буквально вымолила у Бога сына, именно согласно ее обету Самуил становится пророком и возводит на трон царя, из рода которого должен произойти Мессия. Аллюзии на 1-2 главу 1 Цар. в Лк. 1-2 «проявляют» тот момент, что «Се раба господня», произнесенное Марией – не просто пассивное принятие неизбежного, но активная позиция. Мария, подобно Анне, рождает ребенка не для своего утешения, но для служения Богу, но в своей жертве она выше Анны, поскольку та получает в награду судьбу счастливой многодетной матери, а Марии благословение старца сулит испытания («И тебе самой оружие пройдет душу»: Лк. 2:15)

Другим примером матери, чья роль в судьбе сыновей не ограничилось их

появлением на свет, в Ветхом Завете является мать семерых мучеников во 2 и 4 Макк, которая предстает больше, чем просто достойной матерью – учителем своих сыновей в противостоянии нечестивцам [13]. Образ матери мучеников, возможно, повлиял на восприятие Марии как *Mater Dolorosa* в дальнейшей христианской традиции. Однако на наш взгляд, сходство между Маккавейскими книгами и Лк. 1-2 надо искать, скорее, в другом, поскольку у Луки как в рассказе о Рождестве, так и в Евангелии в целом тема страдающей матери почти не звучит (так, Мария даже не упомянута в числе женщин, наблюдающих за распятием). Роднит их скорее размышление над соотношением кровного и духовного родства. Мать Маккавейских мучеников напоминает сыновьям о том, как она выносила их, родила и вскормила – но при этом говорит о том, что верность Богу превыше ее материнского страдания, ибо Бог волен вернуть жизнь тем, кто верен Ему. Тем самым мать и сыновья обретают новое родство детей Авраама.

Если в Маккавейских книгах мать представлена как наставница сыновей, то у Луки – скорее, как ученица своего Сына. Неоднократно на протяжении 1-2 главы упомянуто, как Мария слагала в своем сердце слова откровения об Иисусе. По сути, единственный раз, когда она показана в роли матери – это эпизод с отроком Иисусом во Храме. Когда в этом эпизоде она, как и положено матери, вразумляет отрока и напоминает о его долге перед родителями, тот в ответ напоминает о долге перед Небесным отцом – и Мария сохраняет в своем сердце и эти его слова, так что их связь тоже становится больше, чем кровная связь матери и сына.

Тема кровного и духовного родства звучит в рассказе о Рождестве еще прикровенно, но получает продолжение за рамками 1-2 главы. Так, евангелист по-своему расставляет акценты в общем для всех синоптических Евангелий эпизоде приходе к Иисусу Его семьи по плоти. Иисус в Евангелии от Луки не провозглашает Своей семьей исключительно общину учеников, противопоставляя ее родне, как это описано у Марка и Матфея. Но он напоминает, что истинная родня – те, что слышат слово и исполняют его. Кровное родство матери и сына не отменяется, но дополняется и освящается даром Марии слышать и сохранять Слово и находит свой итог в упомянутом в Деяниях Апостолов пребывании Марии вместе с общиной учеников во время схождения Святого Духа.

Таким образом, интертекстовое прочтение 1-2 главы Евангелия от Луки позволяет увидеть в «портрете» Марии гораздо больше, чем сказано о ней буквально. Ее образ вбирает в себя множество черт самых разнообразных героинь – доверие и самоотречение Руфи, активную позицию Анны, буквально завоевавшей право стать матерью пророка. Но одновременно в портрете Марии есть черты, роднящие ее с теми женщинами, кто своей рукой избавил Израиль от смертельно опасного врага. И это сочетание говорит, что Мария больше и тех, и других. Ее деяние больше, чем просто рождение – это подвиг, подобный тому, что совершили героини-воительницы. Но ее подвиг выше их подвига, поскольку она не «усыновляет в смерть», а дает жизнь. В то же время роль Марии не исчерпывается тем, что она дает жизнь Иисусу. Поскольку в «портрете» Марии содержатся отсылки к самым разным женщинам ветхозаветной Священной Истории, то равновеликой ей оказывается родоначальница всех женщин Ветхого Завета – Ева. В последующей церковной традиции Мария неоднократно сопоставляется с Евой – первая женщина, выбор которой предопределил грехопадение, и женщина – наследница таких разных героинь Ветхого Завета, выбор которой предопределил спасение.

Не случайно какие-то мотивы, на которые в Лк. 1-2 намекает система аллюзий, получили затем развитие в позднейших апокрифических произведениях, в церковном Предании, в гимнографии. Эта соотнесенность Марии одновременно со множеством ее предшественниц из канонических и апокрифических книг Ветхого Завета, прочитываемая в Лк. 1-2, позволила воспринимать ее в позднейшей церковной традиции как завершительницу и кульминацию всей предшествующей Священной Истории.

Литература:

1. Bauckham, R. *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels.* – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2002. – 343 pp
2. Вейнберг, Й. Введение в Танах. Часть IV. Писания./Гешиарим, Иерусалим, 5765; – М. Мосты культуры, 2005. – 360 с.
3. Борз, М., Кроссан, Д.Д. Первое Рождество. – М, Эксмо, 2009. – 303 с
4. Brown R., Donfried K. P., Fitzmyer J. A., Reumann J. *Mary in the New Testament.* Fortress Pres, Philadelphia, Pennsylvania, 1978, 325 pp
5. Протоевангелие Иакова // В кн. «Иисус Христос в документах истории». Составление, статьи и комментарии Б.Г. Деревенского. – С-Пб. «Алетейя», 2001 – с 204-219
6. Дюмулен, П., свящ. Есфирь, Иудифь, Руфь: миссия женщины: Пер. с франц. – С-Пб.: Изд-во Св. Пётра, 2000. – 78 с.
7. Frymer-Kensky T. Jael // In: *Women in Scripture*, Carol Meyers (ed.). A dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, The Apocryphal/ Deuteronomical Books and the New Testament/ William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids. Michigan/Cambridge, UK, 2000. – 590 pp pp 97-98
8. Wilson, B. Pugnacious Precursors and The Bearer of Peace: Jael, Judith and Mary in Luke 142. // *The Catholic Biblical Quarterly.* – 2003. V 68. N3. – P. 436-456
9. Fewell, D. N. Judges // In: *Women' Bible Commentary/* Ed. Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe. Westminster John Knox Press Louisville, – Kentucky, 1998. – P 73-83
10. Шмаина-Великанова, А.И. Книга Руфи. Перевод. Введение в изучение. Комментарий. – М., Библиотека ARBOR MUNDI, 2011. – 382 с
11. Levine, A.-J. Ruth // In: *Women' Bible Commentary/* Ed. Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe. Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky, 1998. – pp 84-90.
12. Шмаина-Великанова, А.И. Книга Руфи как символическая повесть. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 254 с.
13. Young, R.D. 4 Maccabees // In: *Women' Bible Commentary/* Ed. Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe. Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky, 1998. – p. 330-334.

ЛИТВИНОВ Ф. С.

ЛИЦЕНЗИАТ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ (S.S.L.)

СУД СЫНА БОЖЬЕГО: ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИН. 19:4-16А

История о Страстях, Смерти и Воскресении Иисуса из Назарета являлась ранним слоем христианской традиции. Апостол Павел говорит в 1 Кор 15:3-5 о «радостной вести», которая заключает в себе именно рассказ о последних днях Иисуса. В то же время, данная фраза Павла может указывать на некий текст, который мог быть использован евангелистами при написании их рассказов о Страстях. В данном подкладе я постараюсь продемонстрировать метод использования и комбинирования источников евангелистами на примере Ин 19:4-16а.

Когда мы читаем евангелия синоптически, особенно если мы сравниваем евангелие от Иоанна (далее Ин) с Синоптическими (далее Мк, Мф., Лк.), прежде

всего мы обращаем внимание на его непохожесть на остальные евангелия. Такая ситуация, как ни странно, меняется с 18-ой главы Ин С началом рассказа о Страстях Иисуса все четыре евангелиста демонстрируют поразительное сходство в изложении событий. Если, в случае с Синоптическими евангелиями, эта схожесть объясняется зависимостью Мф и Лк от Мк⁸², то в случае с Ин. такую зависимость сложно доказать. Если Иоанн использовал уже имеющиеся тексты Синоптиков, то почему до начала рассказа о Страстях Иоанн излагает материал отличный от них, но затем обращается к ним, когда рассказывает о последних часах жизни Иисуса?

Рассказ Иоанна о Суде Иисуса Пилатом является одним из самых интересных эпизодов. Большинство исследователей придерживаются мнения, что весь эпизод состоит из семи сцен, каждая из которых начинается глаголами «выйти/войти» (ἐξέρχονται/εἰσέρχονται⁸³) и построен по хиастической схеме⁸⁴. В то же время, эта схема не является идеальной, так как, во-первых, она игнорирует «нарративную прогрессию»⁸⁵, то есть, рассказ фокусируется на одной сцене⁸⁶, что, во-вторых, является очень сложным для восприятия на слух⁸⁷. В-третьих, если мы сравним Ин 19:4-7 и 19:13-16а, то мы увидим структурные и языковые сходства, что говорит о том, что эти сцены задумывались как параллельные, а значит их связь с Ин 18:28-32 и Ин 18:38b-40 не очевидна. Мне представляется возможным разделение эпизода на две части⁸⁸ (без центральной сцены) на основании структуры самих сцен, а именно, две части эпизода – Ин. 18:28-19:3 и Ин 19:4-16а – являются двумя процессами против Иисуса⁸⁹, объединенными в один эпизод. Таким образом, Ин 19:4-16а является отдельной литературной единицей, к анализу которой мы сейчас и перейдем.

Ин 19:4-16а.

Текст⁹⁰. ⁴ Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Πιλάτος καὶ λέγει αὐτοῖς· ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὗρίσκω ἐν αὐτῷ. ⁵ ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον. καὶ λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. ⁶ Ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες· σταύρωσον σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε.

82 Здесь мы не можем представить обзор Синоптической проблемы, но при необходимости можно обратиться к следующей литературе на русском языке: Р. Браун, Введение в Новый Завет. Том 1 (Москва 2007); Р. Бартницкий, Синоптические Евангелия: история возникновения и толкование (Москва 2009).

83 Первый, кто предложил данное разделение – А. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh. XVIII-XIX*, ETL 38 (1962) 506; см. также R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (New York 1982) III, 242.

84 В частности, такую схему представляет JANSSENS DE VAREBEKE (*La structure*, 509):

1. А Ин 18:28-32: Снаружи – Иудеи требуют смертельный приговор.
2. В Ин 18:33-38а: Внутри – Диалог Иисуса и Пилата о Царстве.
3. С Ин 18:38b-40: Снаружи – 1-е признание невиновности, сцена Бар-Аббы.
4. Д Ин 19:1-3: Внутри – Бичевание и издевательства (т.н. «Коронация»).
5. С1 Ин 19:4-7: Снаружи – 2-е признание невиновности, «Ессе homo».
6. В1 Ин 19:8-11: Внутри – Диалог Иисуса и Пилата о власти.
7. А1 Ин 19:12-16а: Снаружи – Пилат выносит смертный приговор.

85 Н. GIBLIN, *John's narration of the hearing before Pilate*, *Biblica* 67 (1986) II, 223.

86 Которой по схеме является Ин 19:1-3.

87 При учете, что Евангелия писались с целью воспроизведения, к примеру, за богослужением. Если данная схема на самом деле задумывалась автором, то она была ориентирована на читателя, а не слушателя.

88 Bultmann предлагал деление на две неравные части: Ин 18:28-19:7 и Ин 19:8-16, но по другому принципу (R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia; 1971) 648).

89 В обоих присутствует обвинение и требование определенного наказания (Ин 18:30-31 и 19:6-7), вопрос обвиняемого (Ин 18:33-38а и 19:8-11), решение судьи (Ин 18:38b и 19:14), а также приговор и наказание, обозначенные выражением *τότε οὖν «итак, затем»* (Ин 19:1 и 19:16а).

90 Греческий текст дается по критическому изданию Nestle-Aland 28.

ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. ⁷ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι• ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

⁸ Ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλάτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη, ⁹ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ• πόθεν εἶ σύ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. ¹⁰ λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος• ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαι σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαι σε; ¹¹ ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς• οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἀνῶθεν• διὰ τοῦτο ὁ παραδούς με σοι μεῖζονα ἁμαρτίαν ἔχει.

¹² Ἐκ τούτου ὁ Πιλάτος ἐζήτη ἀπολῦσαι αὐτόν• οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγασαν λέγοντες• ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος• πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι. ¹³ ὁ οὖν Πιλάτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἐβραϊστὶ δὲ Γαββαθα. ¹⁴ ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἔκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις• ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. ¹⁵ ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι• ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος• τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς• οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. ¹⁶ Τότε οὖν παρέδωκεν αὐτόν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

Перевод⁹¹: 4 И снова выйдя наружу, Пилат говорит им: «Смотрите, я вывожу Его к вам наружу, чтобы вы поняли, что никакой вины я не нахожу за ним». 5 Затем Иисус выходит наружу, неся акантовый венок и пурпурный плащ. И говорит им: «Вот человек!» 6 Когда же увидели Его главные священники и служители, то закричали: «Распни, распни!» Пилат говорит им: «Вы возьмите и распните Его! Ведь я не нахожу в Нем вины». 7 Иудеи ответили ему: «У нас есть Закон, и по Закону Он должен умереть, потому что провозгласил себя Сыном Бога».

8 Когда же Пилат услышал эту фразу, то сильно испугался, 9 и снова войдя в преторию, говорит Иисусу: «Откуда ты?» На это Иисус не дал ответа. 10 Затем Пилат говорит Ему: «Ты мне не отвечаешь? Не знаешь ли, что у меня есть власть отпустить Тебя, но также и власть распять Тебя?» 11 Иисус ответил ему: «Ты бы не имел никакой власти надо мной, если бы не была дана тебе свыше. Поэтому передавший Меня тебе больше виноват».

12 На основании этого, Пилат решил отпустить Его. Но Иудеи закричали: «Если этого типапустишь, ты не «друг императора»! Каждый, кто провозглашает себя царем, выступает против императора!» 13 Итак Пилат, прислушавшись к этим словам, вывел Иисуса наружу и сел на судейское кресло, в месте, называемом Каменный Помост, по-арамейски – Габбата. 14 Был день приготовления перед Пасхой, около полудня. И говорит он Иудеям: «Смотрите, вот ваш Царь!» 15 Те же закричали: «Убрать, убрать, распни Его!» Пилат говорит им: «Я должен распять вашего Царя?» Главные священники ответили: «Нет у нас другого царя, кроме императора!» 16а Тогда, он передал Его им, чтобы распять Его.

Анализ Ин 19:4-16а.

Синоптические авторы не описывают представление Иисуса толпе после бичевания, потому что они (Мк 15:16-20 и Мф 27:27-31) ставят сцену бичевания после приговора Пилата. Лука полностью опускает эту сцену, но описывает желание Пилата «проучить» Иисуса (παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω, Лк 23:16)⁹².

Параллельный мотив, который находится в Лк. и Ин. – это признание невинности Иисуса Пилатом. В Мк и Мф этот мотив полностью отсутствует. Впол-

⁹¹ Здесь и далее перевод мой.

⁹² Вероятнее всего, Лука старался избежать изображения позора Иисуса, которое могло смутить его читателей. К примеру, в Лк 4:22, нар. Мк 6:3, Лука полностью опускает упоминание о профессии Иисуса, которая могла бы скомпрометировать его в глазах читателей из высших слоев общества.

не вероятно, что эта традиция была частью до-Иоаннова рассказа о Страстях⁹³. Лука эксплицитно приводит обвинения против Иисуса⁹⁴, а затем через фразы Пилата доказывает, что они не являются соответствующими реальности. Иоанн, подобно авторам Мк и Мф, не приводит четкого обвинения против Иисуса, тем самым подчеркивая Его невиновность с самого начала процесса. Первое признание невиновности находится в Ин 18:38 и должно быть параллельным Лк 23:4. В обоих случаях фраза следует за диалогом Иисуса и Пилата (Ин 18:33-38, Лк 23:3), в котором появляется вопрос о претензии Иисуса на царский титул. В Лк, фраза стоит сразу после ответа «Ты сказал» (Лк 23:3-4), а в версии Ин она находится после скептической фразы Пилата «что такое истина?» Мне не представляется возможным подтвердить прямую зависимость между Ин и Лк, так как формулировки отличаются⁹⁵. В Ин 19:4 находится второе признание невиновности Иисуса. В параллельном эпизоде, Пилат произносит эту фразу после сцены допроса у Ирода (Лк 23:14), что в контексте Ин должно было бы соответствовать второму допросу (Ин 19:9-11). Тем не менее, формулировка Лк 23:14⁹⁶ напоминает Ин 19:4: Иисуса выводят, и Пилат признает Его невиновность. Также, в сцену суда Ирода Лука включает издевательства над Иисусом (без бичевания), в которой подчеркивается царственность Иисуса (Лк 23:11⁹⁷), и в Иоанновом контексте фраза стоит после издевательства и бичевания Иисуса (Ин 19:1-3). Эти параллели не случайны, и говорят о том, что в раннем христианстве имели хождение различные традиции о Суде над Иисусом, которые были отличны от Мк.

Ин 19:5 отсылает читателя к сцене бичевания. Все евангелисты описывают издевательства над Иисусом, на которого возлагаются атрибуты, напоминающие символы царской власти. В общем плане, Ин 19:1-3 очень близки к Мк и Мф, в частности Ин 19:2 практически идентично Мф 27:29:

πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Мф 27:29).

πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ (Ин 19:2).

Некоторые желали бы видеть литературную зависимость между текстами. На мой взгляд, параллелизм объясняется опорой на схожие источники Мф и Ин. Если в случае первого этим источником был Мк, то Ин опирается на другой источник. Марк использует πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον в Мк 15:17, и эта формулировка идентична Ин 19:5. В то же время, описание одежды Иисуса в Ин 19:2 близко к Мк 15:17, а не параллельным Мф 27:28 или Лк 23:11. Ин 19:5 повторяет описание одеяния в Ин 19:2 (τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον). Так как порфира была очень редким и дорогим материалом, и тем не менее Мк и Ин используют именно этот термин, а не редактируют с целью придания исторической точности, как это сделал Мф (изменив на κόκκινος «алый»), это говорит о том, что именно это слово стояло в общем источнике. В описании одеяния, Ин использует общий термин ἱμάτιον, в то время как Мк вообще не упоминает вид одежды, а Мф и Лк используют другие термины⁹⁸. Таким образом, формулировка Ин 19:5, как и

93 C. H. DODD, *History and The Gospels* (New York 1938) 81.

94 Ин 18:29-31; Мк 14:64; Мф 26:66.

95 Cf. οὐδὲν εὐρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ (Лк 23:4) и ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν (Ин 18:38).

96 προσήνευκατέ μοι τὸν ἀνθρώπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὐρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὡς κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ.

97 ἐσθῆτα λαμπράν («великолепные одежды», Лк 23:11) должно соответствовать ἱμάτιον πορφυροῦν («пурпурный плащ», Ин 19:2).

98 χλαμύδα, «mantle» (Mt 27:28); ἐσθῆτα λαμπράν, «gorgeous robe» (Лк 23:11).

19:1-3, не показывает очевидной зависимости Ин от какой-либо синоптической версии. В то же время, евангелист не мог комбинировать материал в эклектической манере, выбирая одно слова из одной версии и ставя его на место другого слова в другом источнике. Следовательно, и в этом эпизоде Ин независим, и схожесть рассказов должна объясняться зависимостью от общего источника. Иоаннов источник мог отличаться в деталях, но не в основном ядре.

В Ин 19:6 (и в 19:15), обвинители называются *οἱ ἄρχιερεῖς*, в отличие от типичного для Ин *οἱ Ἰουδαῖοι* – «Иудеи»⁹⁹. Резкая смена имени персонажа указывает на зависимость от более раннего источника или традиции, которые имеют параллели у Синоптиков¹⁰⁰. Хотя во всех евангелиях присутствуют дополнительные персонажи (напр. книжники, старейшины¹⁰¹), у Синоптиков именно старшие священники являются ведущим персонажем в обвинении Иисуса, а в Мк 15:3 упоминаются только они¹⁰². Также, в Мк священники названы за два стиха перед требованием распятия в сцене Бар-Аббы (Мк 15:11,13). Иоанн не упоминает их в контексте этой сцены (Ин 18:38), но связывает их с требованием распятия. Это говорит не только о независимости Ин, но и о важном указателе на до-Евангельский рассказ о Страстях. В примитивной традиции, именно старшие священники были основными обвинителями, а другие персонажи были добавлены евангелистами.

Для описания «крика» обвинителей, Ин предпочитает термин *κραυγᾶς*, вместо более типичного *κράξω*, который используют Синоптики (Мк 10:47; Мф 15:23; Лк 9:39). В контексте Страстей, только Мк использует *ἐκράξεν* (аорист *κράξω*), а Лк 23:21 меняет его на *ἐλεφώνουν*, но дублирует *σταυρώω* так же, как и в Ин. Снова, здесь можно увидеть опору на более ранние традиции, нежели зависимость евангелистов друг от друга.

Согласно Синоптикам, вопрос о Божьем сыновстве, обращенный к Иисусу, исходит от священников¹⁰³. Во время суда Синедриона, первосвященник спрашивает Иисуса, является ли он Мессией и добавляет «Сын Благословенного» (Мк 14:61) или «Сын Бога» (Мф 26:63). В версии Лк: «Ты – Мессия?» (Лк 22:67), но затем в Лк 22:69: «ты Сын Бога?» Таким образом, Лука разделяет два титула, которые являются параллельными, и создавая тем самым как бы два различных обвинения. Иоанн представляет другую информацию. Интересно, что титул «Мессия» ни разу не встречается в Ин в контексте Страстей, а сам эпизод суда пронизан римской политической терминологией. Иоанн не делает явных аллюзий на Дан 7:13 как Мк¹⁰⁴. В Ин описывается лишь короткий допрос у первосвященника, и оба обвинения (религиозное и политическое) представлены на суде Пилата. Можно задаться вопросом, если составитель Ин был знаком с традицией суда Синедриона, зачем нужно было настолько редуцировать ее, а затем перемещать отдельные элементы в эпизод с Пилатом? Наиболее вероятным представляется предположение, что в данном эпизоде Иоанн пользуется более ранним (или по крайней мере другим) источником, нежели Синоптики.

Страх Пилата, описанный в Ин 19:8-9 не имеет параллелей в Синоптических рассказах. Под «преторией» в данном контексте имеется ввиду резиденция римского префекта. В Мк этот термин употребляется при описании места, где

⁹⁹ См. Ин 18:31,35,36,38, 19:7,12,14 только в нашем контексте. Среди книг НЗ Ин уступает только Деян по частоте употребления этого слова (43 против 49).

¹⁰⁰ Мк 15:1,3,10-11 и пар.

¹⁰¹ Мк 15:1, Мф 27:1, Лк 23:66.

¹⁰² Матфей корректирует несоответствие предыдущей фразе и добавляет «старейшин» из Мф 27:1.

¹⁰³ Мк 14:61b, Мф 26:63b, Лк 22:67.

¹⁰⁴ Мк 14:62 и пар. Мф 26:64, Лк 22:69.

состоялось бичевание Иисуса (Мк 15:16¹⁰⁵). Для Ин, претория – это место, где происходит допрос. Следовательно, Ин согласен с Мк в том, что диалог Пилата и «Иудеев» происходит снаружи, но отличается в описании места допроса. С точки зрения римской практики, допрос должен был проходить публично, поэтому версия Мк предпочтительнее с исторической точки зрения, хотя и существовала практика допроса *in camera*¹⁰⁶.

Вопрос Пилата «откуда ты?» не имеет прямых параллелей у Синоптиков, хотя в версии Лк Пилат узнает о происхождении Иисуса, что и указывает на вопрос Пилата, который являлся официальной частью допроса. Молчание как ответ Иисуса является элементом общей традиции евангелистов. В этом Ин и Мк схожи. Возможно, общий источник содержал два вопроса и ответа: «Ты – Царь Иудеев?» (Мк 15:3b, Ин 18:33), на что Иисус отвечает «Ты это говоришь» (Мк 15:3d, Ин 18:37), и второй вопрос, на который Иисус ничего не ответил¹⁰⁷ (Мк 15:5, Ин 19:9). Иоанн по-своему интерпретирует традицию. Для него мотив молчания Иисуса не играет ту же роль, что и в Мк, особенно если учесть, что Иисус будет дальше говорить с Пилатом (Ин 19:11). Иоаннов Иисус не хочет отвечать не на обвинения (как в Мк 15:5), но на вопрос о происхождении.

Диалог Ин 19:10-11 не имеет параллелей с Синоптиками. В Мк, Иисус предсказывает свою смерть (Мк 8:31) и говорит о тех, на чьих плечах вина за это. В то же время, в эпизоде суда Марк не старается снять вину с Пилата, как например Мф 27:24. Схожая с последним тенденция видна и в традиции о признании невиновности. Также не имеет параллелей и Ин 19:12. Стих выбивается из структуры, созданный автором и несет в себе ряд сложностей¹⁰⁸.

Упоминание судейского кресла содержится только в Ин 19:13 и в Мф 27:19. В Мф Пилат сидит на кресле в течение всего суда (*καθήμενός δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος*), в то время как в Ин Пилат садится в него только для того, чтобы вынести приговор. Особое упоминание о названии и месте является очень важным для автора, что подчеркивает претензию на историчность описываемых событий.

«День приготовления» (Ин 19:14) упоминается во всех Евангелиях. Греческое слово *παρασκευή* буквально означает «приготовление», что соответствует арамейскому термину ܦܪܫܬܐ, который можно перевести как «канун Пасхи». Обычно, в Синоптических евангелиях этот термин обозначает день перед субботой (Мк 15:42, Мф 27:62, Лк 23:54), но для Ин *παρασκευή τοῦ πάσχα* является, прежде всего, днем приготовления к Пасхальной трапезе. Согласно Ин, Иисус был распят в момент жертвоприношения перед Пасхой, так как она приходилась на шаббат.

«Шестой час», что означало время около полудня, выглядит немного странно. Если в Ин 18:28 говорилось, что Иисус был доставлен к Пилату около шести утра (*πρωί*, Мк 15:1 и Мф 21:1), то весь процесс занял целых шесть часов. Согласно Мк, распятие состоялось в 9 утра, поэтому «три часа» кажутся более предпочтительными. В то же время, в контексте Мк появляется толпа, которая не могла бы так быстро собраться, узнав о происходящем суде. В Ин толпа не представлена как отдельный персонаж. Решение, в данной ситуации, сложно найти, так как оба евангелиста имели богословские причины указывать определенное время. Важно то, что источник, которым пользовались Иоанн и Марк

105 ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον, *срав.* Мф 27:27.

106 A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963) 20.

107 Лк вообще опускает этот второй вопрос.

108 Пилат и Иисус во время диалога находятся внутри (Ин 19:9), а «Иудеи» снаружи (Ин 18:28). Откуда они узнали о желании Пилата оправдать Иисуса автор не сообщает.

содержал упоминание о времени.

В Ин 19:15, евангелист дублирует глагол αἶρω, как он сделал со σταυρώω в Ин 19:6. Несмотря на то, что слово не совсем типично для контекста, Иоанн уже использовал его в Ин 11:48 в качестве синонима к слово «убийство». Среди Синоптиков только Лука использует его (αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββάν, Лк 23:18), что опять же указывает на некоторую связь традиций Лк и Ин. Формулировка с местоимением содержится в Мк 15:13,14 и Лк 23:21, но второе восклицание отсутствует в Лк, поэтому здесь Ин ближе к Мк. Формулировки очень близки к Мк, что говорит о древности этой традиции.

Фраза Пилата τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω (Ин 19:15d), соответствует последнему обращению префекта в Синоптических евангелиях. Мф и Лк следуют Мк – τί ὑάρ ἐποίησεν καθὼν (Мк 15:14)¹⁰⁹. Иоанн же следует своей богословской концепции, описывая Иисуса как царя до самого конца. Тем не менее, Ин 18:30 возможно демонстрирует знание традиции, в которой Иисус обвинялся как делающий зло (καὸν ποιῶν). Но для Иоанна важнейшей задачей является доказать царственность Иисуса, поэтому он и смещает акценты.

Как и Мф 27:25, Ин 19:15ef демонстрирует последнюю фразу обвинителей. В обоих рассказах, евангелисты изображают Иудеев как берущих на себя ответственность за смерть Иисуса. Это указывает на то, что оба евангелия создавались в контексте внутрииудейской полемики¹¹⁰.

Равно как и в Ин 19:1, τὸτε οὖν в Ин 19:16a маркирует окончание сцены. Все евангелия используют термин παρέδωκεν в сцене вынесения приговора. В Синоптических евангелиях фраза звучит сразу после решения судьбы Бар-Аббы. Мк и Мф ближе всего друг ко другу, за исключением марковой фразы о желании Пилата угодить толпе (Мк 15:15), которая опущена в Мф как противоречащая предыдущей «я не виновен в его смерти» (Мф 27:24c). В Лк подчеркнут мотив желания обвинителей к осуждению Иисуса (Лк 23:24 τὸ αἴτημα αὐτῶν, Лк 23:25 τῇ θελήματι αὐτῶν). ἵνα σταυρωθῇ – находится в трех версиях кроме Лк. Возможно, Иоанн изолировал фразу из ее первоначального места, и перенес в конец эпизода.

Заключение

Практически во всех сценах эпизода Ин 19:4-16a, Иоанн демонстрирует комбинацию источников. Центральным элементом является традиция, которая легла в основу Мк, и, следовательно, Мф и Лк. В то же время, в Ин содержатся материалы общие с Лк, а также собственные традиции. На основании моего анализа можно составить следующую схему:

1. До-Евангельский источник¹¹¹ – Ин 19:5b, 6ab, 7bc, 9a¹¹², 9c, 14a, 15ab, 16.
2. Общие с Лк – Ин 19:4c, 6e, 9b(?)¹¹³, 15b¹¹⁴.
3. Независимые традиции – Ин 19:4ab, 5c, 6cd, 7a, 8, 10-12, 13, 14bc, 15cdef.

Четвертый евангелист умело комбинировал эти источники традиции независимо от Синоптических авторов.

¹⁰⁹ Мф 27:23, Лк 23:22.

¹¹⁰ Анти-иудейский тон Ин и Мф резко контрастирует с хорошим знанием раннего иудаизма и погруженности во внутрииудейскую проблематику евангелистов. Это говорит о том, что общины, в которых создавались евангелия, находились в контексте иудаизма и в диалоге с ним, в отличие от Мк и Лк, которые ориентировались, скорее всего, на эллинистическую аудиторию.

¹¹¹ На котором основывается также рассказ в Мк.

¹¹² Только слово «претория».

¹¹³ Только если Лк 23:6 было взято Лукой из традиции.

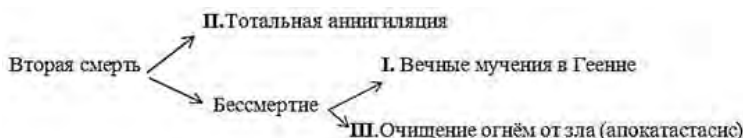
¹¹⁴ Глагол «убрать».

ТОЛКОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ВТОРАЯ СМЕРТЬ» В СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

По меткому замечанию протоиерея Сергея Булгакова (1871-1944) «смерть вторая» (ὁ δεύτερος θάνατος) – это «новое догматическое понятие, свойственное лишь Откровению» [6, с. 185] (Откр. 2:11; 20:6, 14; 21:8) святого апостола Иоанна Богослова. Справедливости ради следует тут же заметить, что выражение «вторая смерть» встречается также в таргумической традиции и внебиблейских источниках Египта («Книга мёртвых» и «Тексты саркофагов») и Греции (у Плу-тарха *De facie in orbis lune* и некоторые др.).

Неоднозначность толкований «второй смерти» и тесно связанного с ней тысячелетнего царствования праведников приводят к тому, что «это место в Апокалипсисе (т.е. Откр. 20:6 – д. И.Л.), как и вообще всю (20-ю – д. И.Л.) главу, богословы очень часто стараются пробежать и не заметить, но между тем всё упование Апокалипсиса связано с этим и со следующей (21-ой – д. И.Л.) главой, где речь идёт о преображении твари» [11, с. 158–159]. Разумеется, можно не соглашаться с приведённой мыслью о. Александра Меня (1935-1990), но факт некоторого умолчания со стороны большинства теологов проблематики «второй смерти» действительно существует. В связи с этим, целью данной обзорной статьи является освещение возможных вариантов ответов на вопрос «Что есть «ὁ δεύτερος θάνατος»?».

Итак, в современной библеистике можно выделить 3 основных догматических концепции толкования понятия «вторая смерть»:



I. Первый подход – это классическая и магистральная в святоотеческом наследии трактовка второй смерти как геенны, в которой грешники будут мучиться вечно. Вечность здесь понимается как бесконечность, то есть то, что имеет начало, но не имеет конца, своего рода «благодатный луч». Особо подчеркивается бессмертие души грешника. Например, блаженный Андрей Кесарийский в своём Комментарий на Откровение замечает: «Две есть смерти: одна разлучение души с телом, другая же завершение в геенну. Применяя это к воинствующим вместе с антихристом, не без основания мы предполагаем, что мечем или повелением Божиим им нанесена будет смерть первая – телесная, и уже за нею последует вторая – и сие правильно! Если же это не так, то и они вместе с прельстившими их будут участниками второй смерти – вечной муки» [18, с. 222]. Надо заметить, что позднейшие толкователи часто делают отсылку к труду блаженно-го Андрея при определении второй смерти «как вечных адских мук» [4, с. 235].

В рамках этого подхода с педагогической позиции возможно отождест-

вление понятий «духовная [вариант: душевная] смерть» и «смерть вторая», поскольку обе понимаются как отдаление души от Бога. Впрочем, касательно «второй смерти» в контексте книги Откровения, следует говорить не о духовной кончине, как смерти только души (или духа в трихотомической системе), а о гибели целостного существа человека в огненном озере, т.е. души уже воссоединённой с телом. Осуждаемые названы «мёртвыми», т.к. автор Апокалипсиса избегает использования термина «воскресение» по отношению к ним (в отличие от праведников, участвующих в первом воскресении и неподвластных второй смерти): «и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдала мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20:12-15).

Сторонники данного направления толкования пытаются увязать содержания двух сложно согласующихся понятий «смерть» и «вечная мука» (т.е. имплицитный иммортализм души в их понимании). Стремление обосновать свою позицию, приводит их к различению понятий «бытие», «существование», «блаженная жизнь». Святитель Григорий Двоеслов, папа Римский (†604г.), отвечая на вопрос «Каким образом душа называется бессмертною, если известно, что она осуждается на смерть?», говорит: «Как два смысла имеет слово жизнь, так два же смысла имеет и слово смерть. Иное дело, когда мы живём в Боге, и иное дело, когда мы живём просто как сотворённые или рождённые на свет; т.е. иное дело жить блаженно, иное дело существовать, иметь бытие. Поэтому душа может быть названа смертною и бессмертною. Смертна душа, когда теряет блаженную жизнь; бессмертна, потому что никогда не перестанет иметь бытие, не может потерять жизни, свойственной ей по природе, и если притом не будет осуждена на вечную смерть. Подверженная осуждению, она теряет блаженную жизнь, но не лишается бытия. Отсюда следует, что она претерпевает смерть без смерти, лишение без лишения, конец без конца, дабы и смерть её была бессмертна, и лишение неоскудевающее, и конец безконечный» [16, с. 316–317]. Резюмируя: «Человек может умереть вечной смертью геенны и лишиться жизни, но не может лишиться бытия, потому что так установил Бог» [9, с. 107].

В противовес «блаженному бытию», вторая или вечная смерть, по меткому замечанию протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979) может быть названа «порочным способом существования» [21, с. 4]. Мы можем уподобить его скитаниям «блудного сына», который «был мёртв» (Лк. 15:32) в своём опьянении страстями, отделившись от Отца. Согласно замечанию Н.Н. Глубоковского (1863–1937), «в новом строе существуют лишь царство вечно блаженных живых и узилище неисправимо-грешных мертвецов, лишенных земного обитания и недостойных небесного. Понятно, что их участь – в озере, горящем огнем, и это для них – смерть вторая, отнимающая всякие шансы на новое бытие, между тем как прежнее навлекло одно непрерывное мучение без возврата к минувшему земному существованию» [7, с. 199].

Некоторые современные авторы-последователи богословия исихазма [например, митрополит Иерофей (Влахос) (род. 1945 г.)] предлагают ещё один ответ на поставленный выше вопрос одновременного бессмертия и смертности души: «В учении святых отцов говорить о смерти души не с точки зрения онтологии и самого существования души, а в отношении её непричастности обоживающи-

ей энергии Божией» [9, с. 106]. Иными словами (по Осипову А.И.): «Ясно, что никто и ничто не может существовать без Бога. И, следовательно, благодать Божия, поддерживающая существование всего сотворённого – её можно назвать бытийной, в отличие от благодати обожения, – конечно же, присутствует и во тьме кромешной» [14, с. 138].

По мысли архиепископа Хайлайского Дмитрия (Вознесенского; 1871–1947), учение о вечности мучений нечестивых «есть догмат, так что те, кто не принимают его, уже не могут признаваться православными христианами. Пусть они считают себя за христиан, пусть многие и другие почитают их таковыми, но мы православные христиане, для которых обязательно принимать слово Божие так, как оно написано, признать их за своих, за сочленов Православной Церкви, уже не можем» [8, с. 323–324.]. Это высказывание созвучно одному из анафематизмов в день Торжества Православия: «Отвергающим бессмертие души, кончину века, суд будущий и воздаяние вечное за добродетели на небесах, а за грехи осуждение, – анафема» [15, с. 318]. С другой стороны, данная текстуальная конкретизация церковного отлучения говорит лишь только об осуждении за грехи, не раскрывая при этом содержания использованного понятия.

Конечно, есть и критика концепции «вечных мук». Протоиерей Сергей Булгаков так оценивает её: «Первое понимание вечности горения и мук является общепринятым в богословии, как ни трудно приемлемо оно для христианского сознания и сколь ни противоречит откровению. По существу, оно является кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» [6, с. 206].

II. Отец Александр Мень является (пусть и не всегда последовательным) представителем следующего направления в экзегезе понятия «Вторая смерть». В западной научной среде это течение именуется «мортализмом». Также данную тенденцию можно назвать «условным» или «факультативным бессмертием», т.к. она отвергает право на бытие грешника вне Бога в перспективе «нового творения» и отрицает автономию геенны, что подразумевает тотальную аннигиляцию. Вот несколько пассажей из знаменитой книги «Сын Человеческий»:

А. «Весь Новый Завет свидетельствует против той мысли, будто геенна – некая реальность, противоположная Царству. Она есть «смерть вторая», небытие, уход в ничто. «Жизнь» в эсхатологическом смысле слова есть только «жизнь вечная», Царство Божие» [12, с. 181].

Б. «Из Писания можно заключить, что зло с наступлением полноты Царства уничтожается, переходит в небытие, которое в Апокалипсисе (20:14) названо «второй» и последней смертью. Её нельзя считать разновидностью существования, ибо истинная «жизнь» пребывает лишь в Боге» [там же].

В. За неделю до своей трагической гибели в 1990 году, о. Александр выступал перед детьми в воскресной школе при Сретенском храме: «Всем нам придётся умереть. Что это значит для человека? Так вот, христианская вера на эту тайну даёт нам откровение и объясняет людям самое важное: человек на самом деле не умирает, что человек уходит в Вечность. Но не каждый, а тот, кто строит свою жизнь так, как заповедал ему Господь» [20].

Charles Brütch в своей книге «La Clarté de l'Apocalypse» приводит мнение известного лютеранского теолога Rudolf Bultmann (1884–1976), рассматривавшего вторую смерть как абсолютное истребление: «В любом случае, смерть физическая стала смертью окончательной посредством суда Божия; именно потому

было случайно сказано о второй смерти» [2, р. 343].

Данный подход к проблеме «второй смерти» как аннигиляции имеет параллель в египетской источниках и в таргумической традиции (Таргум Иер. 51:39 и Трагум Иер. 51:57). Впрочем, David Aune подчёркивает, что Иоанн Богослов использовал второй вариант толкований, также присутствующий в литературе эпохи таннаитов – это представление о второй смерти как вечном наказании: «Египетский смысл второй смерти и огненного озера, т.е., совершенное и тотальное разрушение не может подразумеваться в книге Откровения, что проясняет Откр. 14:9–11 и 20:10. Скорее всего, как например, у Филона и в Таргуме на Исаию 65:6, вечные мучения означают, таким образом, то, что мы имеем адаптацию египетской загробной мифологии в иудео-христианской традиции» [1, р. 1093].

Попытки примирить вторую концепцию толкования «второй смерти» как сгорания и тотального уничтожения грешников с традиционным святоотеческим тезисом о бессмертии души в русле православного богословия сводятся к следующим положениям [10]:

а. Человеческая душа не бессмертна сама по себе в отрыве от Творца, она «не есть жизнь и участвует в жизни, пока это угодно Богу. Поэтому, и пророческое слово о первозданном говорит: «он стал душою живою» (Быт. 2:7), научая нас, что душа, чрез причастие жизни, стала живою, так что особо разумеется душа и особо жизнь, которую она имеет» Ириней Лионский, священномученик. Adv. Haer. II, 34;

б. Истинная смерть – это смерть души. Святитель Григорий Палама (1296–1359: «Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. Именно смерть души есть смерть в настоящем смысле этого слова». Здесь также, как и в концепции вечных мучений, наблюдается отождествление «духовной смерти» и «второй смерти».

с. Слова Спасителя из Мф. 25:46: «И пойдут сии [εἰς κόλασιν αἰώνιον]». Греческое слово «κόλασιν» имеет прямое значение «отсечение». Однако в славянском и русском переводах использовано переносное значение «κόλασιν» как наказания или мучения, что даёт почву для «традиционной» экзегезы «вечной муки» как бесконечных истязаний. Однако приверженцы аннигиляции указывают, что только «смерть вторая является «высшей и окончательной (вечной) мерой наказания» и причиной её является окончательное прекращение связи с Источником Жизни. Именно об этом и говорит Господь: Иоан. 15:6: «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие [ветви] собирают и бросают в огонь, и они сгорают». Следуя данной логике, вторая смерть грешника будет происходить по принципу отсечения от источника жизни, засыхания и сожжения в огне. Ещё один возможный вариант: Господь «забывает» и изглаживает из Своей памяти проклятого (пример из притчи о Страшном суде Мф.25:12: «Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас»).

d. Существование ада относится к среднему состоянию душ, т.е. это их жизнь «после исхода из тела до Второго Пришествия Христова, в котором она соединится с воскресшим телом» [9, с. 55]. Аргумент адептов концепции условного бессмертия: «К сожалению это самая распространенная ошибка, когда наказание после смерти первой относится к предполагаемому состоянию грешников после второй смерти [...]. Преп. Ефрем Сирийский: //итак, души не умирают, так чтобы они (при этом) истреблялись смертью, равно как и Бог не отнимает дары свои, которые даются (им) без раскаяния, и верное обетование воскресения

тела никогда не окажется тщетным.// Приводят это «доказательство» – то что я выделил крупными буквами, и не видят самого главного – про что это! Ведь святой заканчивает: «и верное обетование воскресения тела...». Святой говорит только о первой смерти, об участии человека до Страшного суда, до воскресения! Как можно доказывать то, что будет «после», тем, что говорят святые про «до Страшного суда»? Кто сомневается, что ад существует? И таких примеров масса». Также нужно отметить, что сам ад (и физическая смерть) будет уничтожен в огненном озере, что и будет непосредственно второй смертью (Откр. 20:14). Следовательно, должны быть уничтожены и нечестивые.

Критика данного воззрения. Протоиерей Сергей Булгаков очень эмоционально и негативно отзывался о концепции тотальной аннигиляции грешников: «не меньшим, если еще не большим кощунством и даже прямою ересью является второе понимание, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженное в озеро огненное. Таково учение об «условном бессмертии» некоторых экзегетов» [6, с. 206].

III. Третье направление толкований – это современные сторонники апокатастасиса, например, о. Сергей Булгаков, К. Bart, etc. По его мнению, личности грешников не будут подвергнуты тотальному уничтожению и изгнанию из нового Иерусалима. Они все пройдут через очистительный огонь, посредством которого будет изгнано зло, имеющееся во всех существах от демонов до людей в течение нескольких временных промежутков, названных в Апокалипсисе «веками» – «эонами». В результате прокаливания на этом огне зло будет уничтожено, т.к. оно не имеет сущности как таковой: «При сохранении всей потрясающей силы этого образа нужно искать значения его в понимании озера огненного, горящего серою, как духовного горения, сожигающего все, того достойное, но чрез то очищающего, освобождающего от него творение Божие, которое спасается, но как из огня, по слову ап. Павла. Это прежде всего духовное страдание может сопровождаться и духовно-телесным, по связи души с телом. Однако оно остается при этом очистительным, чистилищным, но не адским или смертоносным (конечно, «ад» во всей многозначности этого слова не должен быть понимаем как синоним некоей злой вечности, палящей, жгущей, но не переплавляющей и не очищающей)» [6, с. 207].

Критику современной концепции апокатастасиса в контексте православного вероучения можно свести к тем же аргументам, что для «классического» извода учения о всеобщем восстановлении:

1. С канонической позиции послушания церковному *magisterium*у: осуждение V Вселенским собором (553 г.) мнений Оригена относительно предсуществования душ и апокатастасиса (оригенизм);

2. Отсылка к «вечным» мучениям зверя, лжепророка и дьявола в огненном озере (Откр. 20:10) [19, с. 346]. Контраргумент: вечность часто рассматривается в Священном Писании как относительная темпоральная реальность, как ограниченный отрезок «эон».

3. С позиции морали: апокатастасис педагогически неоправданно усыпляет ревность соблюдения заповедей Божиих.

О. Александр Мень дал очень смелую характеристику извечному поиску в последних главах книги Откровения успокаивающих ответов на неизбежные вопросы посмертия: «хотя толкований и множество, и все они небезынтересны, но... только как свидетельства изощренности коллективного сознания» [11, с. 162]. Конечные судьбы мира и человека по-прежнему остаются предметом бо-

гословских спекуляций (вне зависимости от конфессиональной принадлежности авторов), поскольку сам интерес к тому, что будет там «за гранью» подогревается тайной, познать которую мы сможем, лишь столкнувшись с реальностью эсхатона «лицом к лицу».

Как мы уже могли убедиться, загадочная «вторая смерть» также попадает в список обсуждаемых проблем апокалиптики. Каждое из трёх основных направлений экзегезы понятия «ὁ δεύτερος θάνατος» предлагает свою собственную перспективу бытия/небытия грешников. Они сходятся только в одном – человечество призвано Творцом к тому, чтобы избежать ужасающей реальности проклятия «второй смертью». Это возможно лишь оставаясь верным до последнего заповедям жизни, «сокрытой со Христом в Боге» (Кол. 3:3).

Литература.

1. Aune D.E. *Word Biblical Commentary. Revelation*. – Nashville: Thomas Nelson publishers. 1998. – ccvii p; 1354 p.
2. Charles Brütsch. *La Clarté de l'Apocalypse*. Préface de W.A. Visser't Hooft. Cinquième édition (enrichie et complétée par 10 années de recherche). Genève, Labor et Fides, 1966. – 505 p.
3. McNamara M., M.S.C. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome, Biblical institute press, 1978. P. 117-125.
4. Апокалипсис в учении древнего Христианства. Толкование архиепископа Аверкия (Таушева). Редакция, примечания, вступительная статья и жизнеописание автора отца Серафима (Роуза). Перевод с английского. Москва: Российское Отделение Валаамского Общества Америки, 2001. – 262 с.
5. Башикиров, В., протоиерей. Смерть человека в истории религиозной мысли и в святоотеческом предании // Труды Минской Духовной академии. №11/ Гл. ред. Архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий (Аплько). – Жировичи: Издательство Минской Духовной Семинарии, 2014. – 174 с.
6. Булгаков, С., протоиерей. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. YMCA PRESS, Париж, 1948. – 353 с.
7. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова. Сжатый обзор. – М., 2005. – 230 с.
8. Димитрий (Вознесенский), архиепископ. Апокалипсис в перспективе XX века. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. – 408 с.
9. Иерофей (Влахос) митрополит Навпакта и святого Власия. Жизнь после смерти/ митрополит Иерофей (Влахос); пер. иерея Василия Петрова. – Изд. 4-е. – М.: ДАРЬ, 2013. – 320с. – (Духовное наследие).
10. Кузьмин П. О бесконечности мук. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4900148.html>. – Дата доступа: 27.05.2016.
11. Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова: Комментарий / Подгот. Большая Н. – Рига: Фонд им. А. Меня, 1992. – 176 с.: ил.
12. Мень А., протоиерей. Собрание сочинений. Т.1.: Сын Человеческий. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. –568 с.: ил.
13. Орлов Н., священник. Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Опыт православного толкования. – СПб.: Воскресение, 1999. – 576 с.
14. Осипов А.И. Из времени в вечность: посмертная жизнь души. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – 224 с.
15. Путь, Истина и Жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви. Киев: «Послушник», 2013. – 320 с.
16. Святитель Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Духовно-просветительское издание. ООО «Синтазма», М., 2011. – 352 с.
17. Святитель Филарет (Дроздов). Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Издательство Московской Патриархии, 1997. – 144 с.

18. Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Изд. испр. и доп. М.: Правило веры, 2000. – 272 с.
19. Фаст Г., протоиерей. Толкование на Апокалипсис. 2-е изд. – М: Никея, 2009. – 496 с.
20. Фильм «Александр Мень. Я всё успел». Мин. 40:44-41:14. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=ozWEMJvLGdI> .- Дата доступа: 20.04.2016.
21. Флоровский Г., протоиерей. Богословские Статьи: Творение: его начало и конец. Holy Trinity Orthodox School. – 46 с.

КРАВЧУК Д. В.

МАГИСТРАНТ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА БГУ

К ТИПОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ В СОСТАВЕ ГОМИЛЕТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ КЛИМЕНТА ОХРИДСКОГО

Средневековые гомилетические произведения обнаруживают теснейшую связь с текстом Библии. Это, с одной стороны, обусловлено внутренними задачами проповеди. Апостол Павел пишет: «вера от слышания, а слышание от Слова Божия» (Рим. 10:7). Любая проповедь – трансляция Благой Вести, она «свидетельство о Спасителе мира Господе Иисусе Христе и изложение Его Божественного учения» [15, с. 12]. С другой стороны, проповедь «подпадает под понятие “ораторства” и составляет вид ораторских произведений» [2, с. 9], основная задача которых – увлечь слушателя. Ораторская компетенция и личность проповедника играют в этом важную роль. Но учитывая тот факт, что оригинальность была чужда духу средневековья, так как могла граничить с ересью [10, с. 32], проповедник ориентируется на установленные образцы святоотеческой традиции. Детерминированная и по содержанию, и по форме речь проповедника должна мотивировать слушателя к добродетели, это достигается за счет многочисленных ссылок на непререкаемый авторитет Библии. Индивидуальный авторский стиль, таким образом, ярко выражается в выборе цитируемых фрагментов Священного Писания и в механизме включения их в текст.

Библейский текст используется в проповеди в качестве «прецедентного». Прецедентными текстами называют тексты, «(1) значимые для той или иной личности в познавательном и эмоциональном отношениях, (2) имеющие сверхличностный характер (хорошо известные широкому окружению данной личности, включая ее предшественников и современников), и (3) такие, обращение к которым возобновляется неоднократно в дискурсе данной языковой личности» [5, с. 216]. Очевидно, что для средневекового человека основным прецедентным текстом является Библия, поэтому ее использование даже обязательно в тексте дидактического характера. Формально библейский прецедент присутствует в проповеди в качестве аллюзий, реминисценций, заимствований, ссылок, цитат и т.д. (подробнее о видах цитат см. [8, с. 10-21]). Помимо присутствия в «чистом» текстовом виде (цитировании), Библия формирует образы проповеди, дополнительные смысловые коннотации, а также обуславливает лексическую и синтаксическую структуру авторского текста. «Ветхий и Новый Завет, как первостепенные источники познания возвышались не только до религиозного, но и эстетического образца» [10, с. 32]. Авторские тексты «оказываются соотносены со Священным Писанием на самых различных уровнях: начиная с уровня

композиции и общей тематики памятника и заканчивая сходной образностью и языковыми особенностями библейского текста» [8, с. 23]. Следовательно, для наиболее точного понимания средневекового текста необходимо рассмотреть все библейские фрагменты, так как «формирование смыслов авторского текста и есть главная функция цитаты» [16, с. 89]. Один из важнейших этапов исследования функционирования прецедентного материала в тексте – его классификация.

В статье предлагается вариант классификации библейских прецедентных фрагментов из гомилетических текстов основоположника славянской письменной традиции святителя Климента Охридского (ок. 840-916).

На библейские цитаты в составе его текстов обратил внимание еще В.М. Ундольский [7, с. 22], но дело ограничилось простым вычленением фрагментов Священного Писания из новооткрытых гомилий. Сопоставление библейских цитат с древнеславянскими оригиналами предпринимает П.А. Лавров, описывая Похвальное слово 40 мученикам [9, с. 18-19]. А. Бончев идентифицирует библейские цитаты при переводе сочинений святителя Климента на болгарский язык [3]. Также некоторые цитаты идентифицированы в академическом издании собраний сочинений Климента Охридского [7]. Совокупному изучению библейских цитат посвящен ряд статей [14 и цитируемая литература]. Внимание к цитатам обуславливалось интересом в определении редакции используемого списка Священного Писания. Взаимодействие цитат и авторского текста, функции цитат и их типы рассмотрены не были.

Впервые на исключительную важность библейских цитат в составе произведений древнерусской письменности обратил внимание Р. Пиккио в статье «The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa”» [18]. Он стремился установить закономерности включения фрагментов Библии в произведение и определил раскрывающую функцию библейских «тематических ключей», которые способствуют правильному прочтению прямого смысла произведения и толкования духовного. На сакральное значение цитат обратил внимание А. Наумов [17]. Дальнейшее развитие тема получила в работах М. Гардзанини, который указывает на посредническую роль библейских цитат между литургическим контекстом и авторским произведением [13]. Он предлагает типологию цитат на материале древнерусской литературы, главным образом, агиографического жанра [4, с. 30]. Предложенная классификация была использована в ряде работ (см. напр. [6]). «Однако и сама классификация и попытки ее реального применения явственно показали все ее недостатки: прежде всего, недостаточно ясно артикулированную разницу между цитатами разного уровня точности» [8, с. 27].

После идентификации и классификации фрагментов необходимо определить их функциональную составляющую. Ф. Ромоли [13] выделяет четыре основные функции библейских цитат:

- Семантическую функцию выполняет одна или несколько цитат, вокруг которых разворачивается тематическое повествование. Цитата является тематическим ключом к правильному прочтению текста. Сюжет проповеди оказывается в иерархическом подчинении одному библейскому фрагменту.
- Наставительную. Все цитаты в проповеди содержат в себе скрытые или явные наставления, которые проповедник стремится объяснить и актуализировать для конкретной речевой ситуации.
- Прагматическую. Данная функция заключается в основной задаче са-

мой проповеди – наставить, побудить к изменению в лучшую сторону. Цитата выступает в качестве авторитетного подкрепления слов проповедника.

- Литургическую. Данная функция возникает вследствие взаимосвязи дневного перикопы и поучения в этот день. Цитаты формируют литургическую тему проповеди, которая также может совпадать с тематическим ключом.

В статье приводится классификация на материале библейских цитат из корпуса надежно атрибутированных текстов Климента Охридского, который включает в себя две «общие проповеди-модели» (подробней [11, с. 61]):

- 1 «Наставления на праздники» (ННП) [7, с. 65-66];
- 2 «Почтение на апостола или мученика» (ПАМ) [7, с. 99-100].

А также семь восходящих к ним произведений:

- 1 Наставления на праздники, вторичная версия (ННП2) [7, с. 71-72];
- 2 Почтение на апостола Фому (ПАФ) [7, с. 79-80];
- 3 Почтение на великомученика Георгия (ПВГ) [7, с. 86-87];
- 4 Почтение на апостола или мученика, вторичная версия (ПАМ2) [7, с. 106-108];
- 5 Почтение на Антония (ПА) [7, с. 117-118];
- 6 Почтение на евангелиста Марка (ПЕМ) [7, с. 137-139];
- 7 Почтение на 10 неделю, Всех Святых (П10ВС) [7, с. 149-150].

Всего выделено 65 прецедентных фрагментов. 18 из них являются сложными компилятивными цитатами (27,7%), восходящими к нескольким источникам, либо же библейскими инвариантами. 60 цитат взяты из Нового Завета (92,3%). 7 ссылок на Ветхий Завет (2 из них включены в состав компилятивных цитат, использующих также и Новый Завет). В основном цитируется Евангелие от Матфея (51 случай (78,5%)), в том числе в составе сложных цитат). Подавляющее большинство выделенных фрагментов относится к классам цитаты и парафразы (56 фрагментов из 65 (86,15%)). Для работы с библейскими фрагментами в составе гомилий святителя Климента разработана классификация, которая основывается на нескольких критериях дифференциации:

- Авторское выделение фрагмента (использование вводных конструкций, комментариев, отсылок);
- Логическое выделение фрагмента (узнаваемость прецедентного фрагмента, его место в тексте, акцентирование внимания, использование специфической библейской лексики);
- Структурное, синтаксическое соответствие тексту-источнику;

В соответствии с этими критериями выделяем такие разновидности прецедентных фрагментов, как:

- 1 Аллюзия;
- 2 Парафраз;
- 3 Цитата;
 - a. Точная;
 - b. Видоизмененная;
 - c. Литургическая.

Аллюзия – вид заимствования, включающийся в текст-реципиент имплицитно (немаркировано), но опознаваемый как «чужой» семантически. Идея текста-источника, как правило, логически законченная, может иметь дополнения или комментарии автора. Чаще всего аллюзия существенно видоизменяет библейский текст и может кардинальным образом менять его изначальный смысл.

К этому классу также относятся специфические сочетание слов, заимствованные из Библии. Использование такого типа ссылки носит, скорее, информативный характер и выполняет в тексте наставительную либо же прагматическую функцию. Установить точный источник цитирования при таком типе введения материала бывает достаточно сложно.

Парафраз – логически целостная ссылка на текст Библии, цитирование с парадигматическими заменами, не меняющими в контексте авторского текста смысла текста-источника, а также неточное цитирование, которое обусловлено приведением библейского фрагмента по памяти. Также может приводиться с умышленным изменением отдельных семантических, грамматических единиц (что обусловлено авторскими интенциями). От цитат парафраз отличается более значительными количественными и качественными изменениями. Парафразы могут приводиться как с вводными конструкциями, так и без них, зачастую имеют логическую акцентуацию в тексте. Данный тип наиболее распространен в текстах гомилий и имеет широкий спектр функций. Чаще всего используется для побуждения к действию (прагматическая функция).

Цитата – «целостное высказывание, взятое со своими прагматическими переменными» [12, с. 62]. Цитаты могут приводиться с вводными конструкциями или без них, характеризуются сильным логическим выделением в тексте. В данном классе будем выделять три подвида цитаты. Точная – абсолютное соответствие тексту-источнику. Как правило, краткие лаконичные фрагменты. Приведение пространных библейских фрагментов с высокой степенью точности свидетельствует об имеющихся у автора источниках.

Видоизмененная – цитата с незначительными изменениями (синонимическими заменами, метатезами отдельных слов, незначительными грамматическими изменениями единиц предложения и т.д.), которые могут быть обусловлены логикой авторского текста, работой переписчиков, редакторов и др.

Литургическая цитата – фрагмент Библии (чаще всего Псалтыри), имеющий широкое применение в богослужении (суточного круга, Евхаристии, требных молитв, гимнографии) в качестве прокимна, рефрена, припева и др., который при цитировании может сохранять вид его богослужебного использования. Точность приведения такого фрагмента в авторском тексте не обязательно свидетельствует в пользу использования письменного библейского источника. Класс цитаты зачастую носит семантическую функцию, а также наиболее ярко проявляется в этом классе функция наставительная. Непререкаемый авторитет, с указанием источника, имеет значительный вес в сознании адресата это «опора на авторитетную ссылку в рассуждениях автора» [4, с. 28]. Однако в гомилетической литературе данная функция точной цитаты не является основной и единственной, как это можно наблюдать в произведениях, излагающих догматические положения.

Заключение

Средневековая гомилетика тесно связана с Библией. Это обусловлено рядом причин: проповедь есть трансляция Благой Вести, она следует риторическим святоотеческим образцам, должна наставлять адресата, для которого Библия – непререкаемый авторитет. В использовании библейских фрагментов проявляется индивидуальный авторский стиль.

Библейский текст в проповеди выступает в качестве прецедентного. Он конструирует тематику проповеди, формирует дополнительные смысловые кон-

нотации, является религиозным и эстетическим образцом. Потому изучение взаимосвязи авторского и библейского текста крайне необходимо для правильного прочтения авторского текста. Разнообразие в понимании термина «цитата» диктует необходимость поиска критериев для выделения и оценки роли прецедентного материала в тексте. Основным этапом в определении функций библейских фрагментов, после их надежной идентификации, является классификация.

В статье предложен вариант классификации, разработанный для прецедентных фрагментов из общих слов святителя Климента Охридского и их адаптаций. Подавляющее большинство прецедентных фрагментов – видоизмененное воспроизведение текста Евангелия от Матфея.

Литература:

- 1 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1991. – 1371с.
- 2 Аверкий (Таушев), архиепископ. Руководство по гомилетике / архиепископ Аверкий (Таушев). – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. – 146 с.
- 3 Бончев, А. Климент Охридски – слова и поучения, превод от старобългарски език / А. Бончев. – София: Синодално издателство, 1970. – 355 с.
- 4 Гардзанини, М. Библейски цитати в литературата Slavia Orthodoxa / М. Гардзанини // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т.58. – СПб.: 2008. – С. 28-40.
- 5 Караулов, Ю.Н. Русский язык и языковая личность / Ю.Н. Караулов. – Изд. 7-е. – М.:Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
- 6 Карбасова, Т. Б. О библейских цитатах в Житии Кирилла Новоезерского / Т.Б. Карбасова // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т.60. – СПб.: 2009 – С. 85–102.
- 7 Климент Охридски. Събрани съчинения: в 3 т. / Под ред. Б. Ангелов, Хр. Кодов [и др.]. – София: Изд-во на БАН, 1973-1977. – Т.1. – 1973. – 774 с.
- 8 Кузьмина, М.К. Функции Библейских цитат в преподобнических житиях XV-XVII вв.: дис. канд. филол. наук: 10.01.01 / М.К. Кузьмина. – М., 2015. – 630 с.
- 9 Лавров, П.А. Новое похвальное слово Климента Словенского / П.А. Лавров. – Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1898. – 26 с.
- 10 Пиккио, Р. История древнерусской литературы / Р. Пиккио. – М.: Кругъ, 2002. – 352 с.
- 11 Попов, Г., Станчев, К. Климент Охридски. Живот и творчество. / Г. Попов, К. Станчев. – София: Университетско издателство «Климент Охридски», 1988г. – 219 с.
- 12 Ревзина, О. Г. Лингвистические основы интертекстуальности. / О.Г. Ревзина // Текст. Интертекст. Культура: материалы международной научной конференции. – Москва, 2001. – С. 60-63.
- 13 Ромоли, Ф. Библейские цитаты и риторические приемы в проповедях Киевской Руси / Ф. Ромоли // II Римские Кирилло-Методиевские чтения [Электронный ресурс, аудиоматериалы].–Режим доступа: <http://slaviachristiana.ru/audio-rome2.html>. – Дата доступа: 02.03.2016.
- 14 Славова, Т. Евангелските и апостольките цитати в словата на Климент Охридски и преславската книжнина, КМС, кн 8. С.60-83.
- 15 Феодосий (Бильченко), епископ. Гомилетика. Теория церковной проповеди / епископ Феодосий (Бильченко). – М.: Сергиев Посад, МДА, 1999. – 315 с.
- 16 Фоменко И.В. Практическая поэтика / И.В. Фоменко. – М., 2006. – 192с.
- 17 Naumow, A. E. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich / A.E. Naumow. – Krakow, 1983. – 458с.
- 18 Picchio, R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa” / R. Picchio // Slavica Hierosolymitana (Сборник славистики университета Иерусалима) / Под ред. Д. Сегал, Л. Флейшман, О. Ронен. –Jerusalem, 1977. – Т. 1 – С. 1-31.

РЕЦЕПЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТОВ В РОМАНАХ ДЖ. СТЕЙНБЕКА

Одним из авторов, который совершенно уникально для всей американской культуры интерпретирует Библию, является, Нобелевский лауреат 1962, года Джон Стейнбек (1902 – 1968). Насыщенность библейскими аллюзиями, рецепциями, реминисценциями и символикой, а также прецедентная плотность авторского художественного текста автора, делают произведения писателя крайне сложными для интерпретации и перевода на другие языки.

Долгие годы в советском литературоведении наследие американского писателя изучали прежде всего в социальном ракурсе (см.: С. С. Батуринов 1984 [1]). Библейский контекст текстов писателя стал объектом исследования только 1999 году, в работах А. В. Кремневой [3]. В белорусской науке единственная работа, посвященная изучению творчества Дж. Стейнбека, принадлежит А. М. Бутырчик (2003) [2]. Следует констатировать, что творчество Дж. Стейнбека на постсоветском пространстве актуально, особенно в библейском аспекте, с точки зрения репрезентации в нем христианских парадигм, крайне важных как для американской, так и для мировой культуры.

В этой статье речь пойдет о наиболее значимых с нашей точки зрения работах Джона Стейнбека в хронологической последовательности: триумфальный роман «Гроздь гнева» (1939); самый лучший с точки зрения самого автора роман «На восток от Эдема» (1952); и последний, синтезирующий все творчество писателя роман «Зима тревоги нашей» (1961).

Роман «Гроздь гнева», согласно С. Батуринову, композиционно можно разделить на три части: «1. Засуха (главы I – XI); 2. Путешествие (главы XII – XVIII) и 3. Поиски работы в Калифорнии (главы XIX – XXX). <...> Этот роман – это хроника переселения семейства Джоудов из штата Оклахома в штат Калифорния, она ограничена и во времени, и в пространстве. Эти особенности – хроникальность повествования; внутреннее деление на три части; ограничение действия местом пребывания Джоудов – дали повод ряду американских критиков утверждать, что Стейнбек якобы построил свой роман под влиянием библейского сюжета об изгнании евреев из Египта» [1, с.102]. Отметим, что ирония С. Батурина по поводу присутствия в тексте библейских сюжетов объясняется прежде всего советской идеологией того времени. В исследовании мы обратим внимание на важность многочисленных библейских аллюзий, связанных с воплощением мотивов Исхода и Судного Дня, рассматриваемые как одни из основных и наиболее важных мотивов в романе Дж. Стейнбека.

Исходя из результатов исследования, мы пришли к выводу, что причиной появления второго трансцендентного плана в романе Дж. Стейнбека «Гроздь гнева» и обращения писателя к библейским мотивам и аллюзиям является желание автора передать судьбу всей страны, через историю семьи Джоудов. Для достижения этой цели автор использует мотив Исхода народа Израильского из Египта, проводя параллель между судьбами американцев и евреев. Этот мотив реструктурирован Дж. Стейнбеком и может быть интерпретирован как Исход в

обратном направлении, потому как Джоуды в действительности так никогда и не достигли Земли Обетованной. Мотив Судного Дня создан с помощью аллюзий на Книгу пророка Исаии, Евангелия от Марка и Откровений Иоанна Богослова. Автор описывает кризис 30-х гг. сквозь призму аллюзий на Судный День. Мотивы и аллюзии в романе выполняют функцию вторичного прочтения или дешифровки, открывая тем самым авторский замысел. Каждый образ романа имеет под собой глубокую духовную основу. Двенадцать членов семьи Джоудов могут быть интерпретированы как 12 колен народа Израиля (Joads – Judas) и как 12 апостолов; Джим Кэйси – Проповедник из Экклесиаста, Иоанн Креститель и более всего Иисус Христос; Том – Моисей, Блудный Сын, один из Апостолов Христа; Роза Сарон – героиня Песни Песней, в последней сцене предстает как Дева Мария. Двойственность ветхо-и новозаветной интерпретаций героев может быть воспринята как воплощение писателем идеи диалога иудаизма и христианства, что может быть заметно из реконструкции паттерна, где «Я» переходит к «Мы» – идее вселенской любви во Христе. Так писатель создает несколько уровней интерпретации текста, а читателю открываются все новые смыслы.

За основу наиболее значимого для писателя романа «К востоку от Эдема» (East of Eden, 1952) Дж. Стейнбек взял сложную для интерпретации библейскую притчу о Каине и Авеле (Быт 4). Отметим, что роман является также в некоторой степени автобиографическим. Семья Гамильтонов является прототипом семьи Самюэля Гамильтона, который приходился писателю дедушкой по материнской линии. Критики сочли роман жестоким и неубедительным, особенно в части использования библейских аллюзий. Тем не менее роман «К востоку от Эдема» считается одной из лучших работ Дж. Стейнбека, а его влияние на американскую литературу и культуру бесспорно. Посредством конструирования нового для американцев смысла библейской истории о Каине и Авеле Дж. Стейнбек дает собственную интерпретацию четвертой главы Книги Бытия и творит новый американский миф. В романе несколько поколений семьи Трасков своими взаимоотношениями повторяют библейский конфликт Каина и Авеля. Дурной поступок, грех порождает другой грех и переходит из поколения в поколение, тем самым лишая героев шансов на исправление и предопределяя их судьбу. Проблемное поле романа заключается в вопросах, поставленных Дж. Стейнбеком относительно перевода 7-го стиха 4-й главы Книги Бытия. Оригинальное авторское решение звучит из уст китайского слуги Ли: «Thou mayest rule over sin (Ты можешь господствовать над грехом). That's it. I do not believe all men are destroyed» [6, с. 306–307]. К этому выводу Ли приходит, попросив китайских старцев, младшему из которых девяносто лет, сделать перевод с древнего иврита: «Thou mayest. Thou mayest rule over the sin. The old gentlemen smiled and nodded and felt the years were well spent. It brought them out of their Chinese shells too, and right now they are studying Greek. <...> The American Standard translation orders men to triumph over the sin, and you can call sin ignorance. The King James translation makes a promise <...> that men will surely triumph over sin» [6, с. 301]. Таким образом, древнееврейское слово тимшел – «можешь господствовать» – дает человеку выбор. Ли продолжает рассуждения автора: «It might be the most important word in the world. That says the way is open. That throws it right back on a man. <...> Any writing which has influenced the thinking and the lives of innumerable people is important <...> these sixteen verses are a history of humankind in any age or culture or race» [6, с. 301–302]. Главная идея всего романа, таким образом, заклю-

чается в свободе выбора. Посредством собственной интерпретации библейской истории Дж. Стейнбек создал новую онтологическую модель, которая, на первый взгляд, кажется истинной. Подытожим все выше сказанное и отметим, что древнееврейское слово тимшел имеет следующие значения:

- Thou shalt rule over the sin (Gen 4:7); Holy Bible, Kings James Version; «Ты будешь господствовать над грехом»;
- Do thou rule over the sin (Gen 4:7); Holy Bible, American Standard Version; «Господствуй над грехом»;
- Thou mayest rule the sin (Дж. Стейнбек); «Ты можешь господствовать над грехом».

Однако мы провели собственный анализ понятия тимшел и уточнили подстрочный перевод 7 стиха 4 главы Книги Бытия:

וְהָיָה אִם-תִּשְׁכַּח, וְאִם לֹא תִשְׁכַּח, לִפְתָּח חֲסֹאת רֶגֶל;
אֲלֵכֶּה, תְּשׁוּקָתוֹ, וְאַתָּה, תִּמְשָׁל-בּוֹ.

(Быт 4:7) – согласно оригинальному еврейскому тексту Масоры.

«Ведь если будешь делать добро – простится, а если не будешь делать добро – на входе лежит грех, он влечет тебя к себе, но ты будешь господствовать над ним [господствуй над ним]» (Быт 4:7).

Слово тимшел стоит на иврите в такой грамматической форме, что может при переводе быть передано либо формой будущего времени, либо формой повелительного наклонения. Это напрямую отражено как в английской Королевской Библии (в которой использовано будущее время), так и в русском Синодальном переводе (в котором использована форма повелительного наклонения). Если бы был возможен перевод «ты можешь господствовать», то тогда бы глагол «может» стоял бы на иврите в будущем времени, а слово «господствовать» – в форме инфинитива. Гипотеза о невозможности такого перевода слова тимшел подтверждена существующими переводами (более двадцати вариантов) Библии на английский язык. Феноменальность стейнбековской концепции тимшел состоит в том, что под ее влиянием был сформирован новый параллельный еврейско-английский перевод Библии с Масоры (2005): «If thou doest well, shall it not be lifted up? and if thou doest not well, sin coucheth at the door; and unto thee is its desire, but thou mayest rule over it» (Gen 4:7) [8]. Следует отметить, что стейнбековское прочтение не противоречит заложенному в Библии смыслу (слова Бога акцентируют именно свободу выбора и моральную ответственность человека), но усиленно акцентирует эту концепцию, созвучную американскому самосознанию.

В романе «Зима тревоги нашей», согласно замыслу Дж. Стейнбека, герой нравственно перерождается. Это перерождение усиливается тем, что первые главы романа образуют библейскую параллель с сюжетами о смерти (Страстная Пятница) и Воскресении (Пасхальное Воскресение) Иисуса Христа. Своеобразную нравственную эволюцию претерпевает в эти дни Итен Хоули. От «устаревших» понятий о чести, долге, моральной ответственности, связанных в его сознании с религиозными заветами, он приходит к принятию жестоких законов реально существующего мира. Вторая часть романа связана с событиями, происходящими в День независимости США. Такая композиция дает читателю возможность понять, что воскресение и возрождение Итена Аллена Хоули связывается Дж. Стейнбеком с надеждой на возрождение всей Америки путем

возврата к принципам морали и демократии пилигримов и отцов-основателей, а главное к христианской идее о покаянии.

Отметим, что в этом произведении Дж. Стейнбека не так много завуалированных аллюзий. Вместо этого библейский текст достаточно часто цитируется дословно, а реплики героя словно перебивают этот текст. Монологи Итена напоминают лоскутное одеяло, сшитое из множества евангельских цитат, но вместе с тем они выполняют функцию отражения многоголосия потока сознания автора: «Hear me O ye canned pears, ye pickles and ye piccalilli – 'As soon as it was day, the elders of the people and the chief priests and the scribes came together and led Him into their council – 'as soon as it was day. The buggers went to work early, didn't they? They didn't waste no time no how. Let's see now. 'And it was about the sixth hour' – that's maybe twelve o'clock – 'and there was a darkness over all the earth until the ninth hour. And the sun was darkened.' <...> Aunt Deborah wrought better than she knew. It's not the six the hour yet – not yet» [7, с. 11–12]. В приведенном отрывке главный герой не просто цитирует Священное Писание, но и ведет с ним внутренний диалог. Здесь цитируется Евангелие от Луки ((Luk 32:33); (Luk 23:44–45); (Luk 23:44–45); (Luk 23:28); (Luk 23:31)).

Очевидным является факт, что Дж. Стейнбек открыто включает библейские реминисценции в текст, при этом отсылки к Библии даются не последовательно, а хаотично. Весь монолог, произнесенный главным героем перед консервными банками, достигает уровня пародии и даже гротеска. В этом смысле библейский текст перестает быть только интертекстом и приобретает черты гипертекста, чтобы приблизить героя к нравственному идеалу и вместе с тем подчеркнуть его расхождение с ним, проиллюстрировать борьбу страстей.

В крамольной беседе, во время которой Итена Хоули пытаются обольстить, в героя вновь заговорят голоса пилигримов, и обыденная беседа сменится библейской проповедью:

«Ethan said, «And after that they had mocked Him, they took the robe off Him. And as they came out they found a man of Cyrene, Simon by name. Him they compelled to bear His cross. And when they were come unto a place called Golgotha — that is to say, a place of a skull —» (подчеркнуто нами. – P.C.)

«Oh, for God's sake!»

«Yes-yes-that is correct....»

«Do you know what a son of a bitch you are?»

«Yes, O Daughter of Jerusalem»« [7, с. 18].

Дж. Стейнбек дословно цитирует Евангелие от Матфея (Matt 27:31–33), незначительно меняя только синтаксическое оформление стихов. Здесь автор избегает запятых, непрерывно подводя нас к акцентируемому паузами предложению: «Голгофа — что значит «лобное место» —». Подобно тому, как место распятия Иисуса Христа – Голгофа, в понимании героя его Голгофа, место его «распятия», наказания находится в семейном особняке и в нем самом.

Подытожим, что цикл преступлений Страстной Пятницы образуют испытания «страсти», «страдания» Итена (донос на Марулло, подготовка к ограблению банка, убийство Дэни посредством денег). Голгофой является главный герой Итен Хоули, который посредством греха сам наносит себе раны. Воскресение происходит благодаря покаянию Итена и желанию продолжать свой путь ради не-повторения истории «страстей» в судьбах его детей. Судьба Итена Хоули передается через многочисленные отсылки и аллюзии на сюжет о грехо-

падении, на притчу о Каине и Авеле, на страсти Иисуса Христа, на Песнь Песней, Евангелия от Луки и от Матфея и другие тексты Библии. Воскресение и возрождение Итана Аллена Хоули связывается Дж. Стейнбеком с надеждой на возрождение всей Америки путем возврата к принципам морали и демократии пилигримов и отцов-основателей, а главное к христианской идее о покаянии.

Проанализировав наиболее значимые романы Джона Стейнбека, можно заключить, что обращение к библейским парадигмам является ярчайшей чертой его авторского стиля. Своим творчеством, автор будто пытался перевести ветхозаветное американское самосознания в новозаветное, с его идеями о милосердии, смирении и покаянии.

Литература:

1. Батулин, С. Джон Стейнбек и традиции американской литературы / С. Батулин. – М.: Наука, 1884. – 426 с.
2. Бутырчук, Г. М. У пошуках Бацькаўшчыны : Вопыт тыпалагічнага доследу творчасці Джона Стейнбека і Кузьмы Чорнага / Г. М. Бутырчук. – Мінск: РІВШ, 2003. – 70 с.
3. Кремнева, А. В. Функционирование библейского мифа как прецедентного текста: (на материале произведений Джона Стейнбека) : автореф. дис. на соискание степени канд. филол. наук / А. В. Кремнева. – Барнаул: Изд-во пед. ун-та, 1999. – 44 с.
4. Holy Bible, American Standard Version.
5. Holy Bible: New King James Version, containing The Old and New Testaments.
6. Steinbeck, J. East of Eden / J. Steinbeck. – N.Y.: Viking, 2003. – 601 p.
7. Steinbeck, J. The Winter of Our Discontent / J. Steinbeck. – N.Y.: Penguin Classics, 1986. – 291 p.
8. A Hebrew-English Bible According to the Masoretic Text and the JPS 1917 Edition [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm> – Date of access: 11.05.2014.

АРПЕНТЬЕВА М. Р.

ДОКТОР ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
КАЛУЖСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМ. К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО

ИСТОРИЯ ИОНЫ И РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Библейские притчи – важный источник современного и традиционного психологического знания. Библия описывает огромный спектр человеческих качеств, достоинств и недостатков, пороков и ошибок, талантов и достижений, раскрывая их различные слои и компоненты на примере реальных жизненных ситуаций и людей. В Библии есть истории об особых людях – пророках, находящихся в более или менее постоянном и непосредственном общении с Богом и призванных возвещать и воспитывать других людей. Истории пророков – это не просто истории вестничества или наставления обычных людей, фарисеев и мытарей, живущих по девизом «хлеба и зрелищ». Это истории развития самих пророков, их малых и больших ошибок, обычных и «высоких» грехов. Среди последних ведущее место занимают неверие и отчаяние, зависть и вражда, стремление к отмщению и справедливости, обвинениям и оговорам ради более или менее «высоких целей», десаκραлизация как отказ видеть в мире, во всем сущем, волю Бог, его Милость и Провидение, недовольство собой и миром и неприятие себя, людей и мира как стремление изменить их и уныние от невозможности изменения или/справедливости. Пророки вознаграждаются Богом

и наказываются Богом в особой «манере»: вознаграждением пророкам может служить необыкновенное, чудесное событие, невероятное и показывающее, что выше справедливости Милость и Благословение Бога, наказание пророкам – отвращение лица Бога от них и их потомков, а подчас и закрытие возможностей благополучия и продления рода, о которых более, чем о стяжании Благословений и Милости печется пророк, как будто он такой же человек, как и остальные. Такое наказание или такое вознаграждение доступно и обычным людям, однако, как можно увидеть, чудо открыто и интенсивно совершается лишь по отношению к достойным: тем, кто сначала поверил и потому увидел, а не тем, кто сначала увидел и потом – поверил.

Один из ярких примеров – комплекс Ионы, описанный в Книге Пророка Ионы. Книга пророка Ионы – одна из частей Танаха, историй «малых пророков» Библии. Эта Книга включена в сборник пророческих книг Библии поскольку в ней раскрываются принципиальные аспекты представления об универсальном значении пророчества и роли пророка, а также – о том, как человек сопротивляется развитию как спасению. Пророчественно-преобразовательный смысл Книги указан в словах Спасителя (Мф. 12:40, Лк. 11:32) [1]: «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покалялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы». Иисус Христос поставил ниневитян примером отзывчивости на слово Божие, показав, что Богом может быть даровано спасение через покаяние всем, включая – все нации. Путь развития – един для всех – нравственное усовершенствование: раскрытие этой мысли связано с необходимостью понимания того, что Царство Мессии имеет духовный и универсальный, а не национальный и «избраннический» характер. Как показывает пример Ионы, эта идея усваивалась с большою болезненностью: понимание этого аспекта – идеи избранничества – служит камнем преткновения и пробным камнем практически для всех «истинно» верующих. Выбор «истинности» как Божьей милости, дара духовного и «истинности» как представления о собственных «достижениях» и значимости, или о том, что Бог выделил и наделил качеством «сыновности» и «значимости» лишь некоторых, – один из основных выборов нравственного совершенствования, «И произрастил Господь Бог растение, и оно поднялось над Ионою» (Ион. 4:6) [1]. Один из феноменов, который описывает этот выбор, точнее попытку отказа от него и сопротивления – Богу и развитию, назван прокрастинацией. Прокрастинация означает склонность к постоянному откладыванию «на потом» сложных дел. Прокрастинация объясняется наличием ряда черт личности: нерешительности, страха неудачи и неодоления со стороны окружающих, неуверенности в себе, перфекционизма, то есть, по сути себялюбия, ревности и гордыни. Поэтому выделяют «напряженных прокрастинаторов», перфекционистов и гордецов и «расслабленных прокрастинаторов», ревнивцев и лентяев, которые сосредоточены на выполнении дел, приносящих удовлетворение только «здесь и сейчас» и только – непосредственно им и иным «избранным» [2]. В общем, в появлении прокрастинации важную роль играют также личностные особенности: наличие страха неудачи и стремление к ее избеганию, боязнь успеха и всеобщего внимания (застенчивость как форма агрессивности), нежелание выделиться и вызвать зависть у других. Часто о прокрастинации говорят как о проявлении «выученной беспомощности» и о нежелании человека «выйти из зоны комфорта», приложить хоть какое-то усилие ради изменений, в том числе тех, что возникают в результате испытаний, которые «попускаются»

Богом, ради исправления и совершенствования человека. Вот эта – глобальная основа – на наш взгляд, важнее всего. На ее основе экзистенциально-гуманистическими исследователями описан – как вид защиты – защита от развития или комплекс Ионы (Jonah complex) [3]. Этот комплекс связан с тем, что по вине «страха достижений» – самого себя, успеха и т.д. – более половины людей в мире даже близко не обращаются к задаче и не подбираются к какой-либо заметной степени реализации внутреннего потенциала: «Чем выше поднимешься, тем большее падать». Люди понимают, это отмечают исследователи, что условие становления, перехода на следующий уровень бытия требует мужества, выводящего человека из уютного и безопасного укрытия, на просторы бытия. Это бытие – его собственное, но уже и не его. Через боль инициаций – человек движется к новым этапам жизни, на которых он часто оказывается один на один с собой и со своим ино-бытием. Главным условием свободы и роста человека является сознание себя и конфронтация с собой, требующие «принятия ответственности и чувства одиночества, которое влечет за собой эта ответственность». Это предполагает отказ от иллюзии «детского всемогущества», принятие того, что абсолютной уверенности в решениях, которые, так или иначе, будут приниматься, никогда не будет, что душу человека и путь его знает только Бог. Развитие – мужество или воля быть, вопреки обстоятельствам и мнениям окружающих, вопреки своим страхам, невинность силы и сила невинности. Становление собой – тем, кем человек может стать, – глубинное, свойственное каждому человеку стремление, которому противостоит – особенно в моменты кризисов и моменты, когда человек учиться чему-либо, поиск большей уверенности и безопасности. Если стремление к личной и родовой безопасности и комфорту побеждает, если человек не поднимается над инстинктами благополучия и полового размножения, то стремление к росту и становлению оказывается приторможенным или полностью подавленным. Тогда человек довольствуется достигнутым положением вещей: его все устраивает в своем собственном развитии, в себе, недоволен он только окружающими людьми и обстоятельствами, побуждающими его что-то предпринимать, да еще и учитывая реальные обстоятельства, а не те вымышленные, которые он вместе с решением об отказе от дальнейшего развития принял. Человек будет ходить по замкнутому кругу проторенных дорог, применяя готовые и проверенные способы решения проблем, избегать «лишней нагрузки», бесконечно откладывать то, что требует «выхода из зоны комфорта», игнорировать задачи и людей, с которыми он сталкивается для своего роста, а его неиспользованные и даже неопробованные способности будут оставаться «зарытыми в землю». Неосознаваемое и даже осознанное внутреннее сопротивление полной реализации заложенных в человеке способностей, выступающее препятствием на пути личностного роста, играет важнейшую роль в возникновении прокрастинации, а также ее основы – комплекса Ионы.

В Книге пророка Ионы, повествуется о том, как Господь предназначал человеку по имени Иона роль пророка, и, в исполнение предназначения, Он отправил его в столицу Ассирии Ниневию с тем, чтобы Иона донес Слово Божье до погрязших в грехе, побудил их покаяться. Бог дал Ионе прямое поручение проповедовать и предупредить жителей Нивевии о грядущем наказании за прошлые прегрешения. Однако, Иона был весьма напуган и предпочел уклониться от предназначенной роли (видимо, он полагал, что люди неохотно прислушиваются к истине и пророков не жалуют, тем более – пророков, не имеющих се-

рзного опыта). Жители Ниневии казались ему чрезвычайно опасными, он не верил в то, что он сможет своей проповедью отвратить их от греха, в котором те погрязли, а просто ехать туда и сообщать неприятное известие, даже при условии надежды на всемилость Бога, он не хотел. Иона уклоняясь от поручения сел на корабль и поплыл в противоположную сторону. Но путь его не был легким: в конце концов Бог поднял огромную бурю, а моряки, узнав с помощью жребия причину приближающегося кораблекрушения, бросают Иону – не только с его согласия, но и с его подачи – за борт. Очевидно, как видно из дальнейшего текста, Иона уже тогда хотел «отделаться легко»: умереть и «концы в воду». Однако, в воде пророка съедает большая рыба. После трех дней и трех ночей молитв Ионы, Бог внял им и сжалился, повелев рыбе извергнуть Иону на сушу, а Ионе идти в Ниневию и пророчествовать. Не то Ионе не оставалось ничего другого, кроме как выполнить поручение Господа, в том числе понимая, что в ином случае его ждут другие мытарства, не то потому, что пережитые испытания помогли Божьему избраннику принять предначертание, Иона решил его исполнить. Насколько благоговейно он это сделал – вопрос, но теперь Иона в действительности направился в Ниневию и начал проповедовать о гибели города через 40 дней. Его усилия вознаградилась, проповеди Ионы привели к покаянию ниневийцев, они усердно молились и заслужили прощение Бога [1].

Отличительной чертой людей с комплексом Ионы, страхом свободы и ответственности, полагается склонность к депрессии и тревогам. Люди, боящиеся развития придают значимость вещам банальным и несущественным, подчас погибая в круговороте экзистенциально бессмысленных дел, но невнимательны к важному, склонны их игнорировать, как и собственные обязанности в отношении своего развития, отношений и понимания мира. Такие люди ставят перед собой более или менее ничтожные цели, часто и тщательно «празднуют победы», сознательно избегают назначения на ответственные, руководящие должности, несмотря на наличие способностей (стратегического мышления, тонкого понимания, проницательности, харизматичности и привлекательности, в качестве спутника жизни нередко выбирают себе наиболее невзрачного, посредственного партнера). Многие люди обрекают себя на непрекращающийся самообман: желая избежать определенных рисков, связанных с преодолением настоящих трудностей, с самосовершенствованием и с внутренним прогрессом, они изначально живут так, словно их постигла тотальная неудача. Привычка к неудачам гарантирует внутренний покой: выбранное при поддержке семьи и других институтов социализации в качестве нормативного то или иное страдание понятно, неизбежно и защищает их от других страданий, тем более таких «нелепых» как духовное самоотречение, святость и т.д. В интерпретации психологов, Иону мучили бессознательные тревога и страх перед самоусовершенствованием и развитием его способностей, обуславливающие снижение уровня притязаний. Страхи, опровергнутые тем фактом, что ему удалось «обратить» ниневийцев, препятствовали личностному росту и уменьшали шансы самоактуализации человека и достижения им успеха. Отказ от попыток полной реализации своих способностей дестабилизирует и зачастую является причиной возникновения неврозов и т.д. Комплекс Ионы обуславливает также негативное и даже враждебное отношение человека к другим, заметным и «великим людям», добившимся успеха, известности и славы в той или иной сфере деятельности. Такой человек склонен ненавидеть даже себя, ревновать себя самого к своим же успехам и ненавидеть окружающих за то, что они поддерживают его, подтверждают его цен-

ность: разочарование, а не очарование приходит к ним вместе с успехом жизни. Так, потерявший «лицо» от того, что предрек несбывшееся, и раздосадованный тем, что намерение насладиться зрелищем божественного возмездия потерпело крах, то ли недовольный тем, что всемилость Бога оказалась больше и реальнее, чем он предполагал, разочарованный Иона, вместо того, чтобы восхвалить Бога и праздновать прощение, попросил у Него – своей собственной смерти. В ответ Бог успокоил его и вырастил над его головой в жаркой пустыне (куда Иона сбежал от ликующих ниневийцев, явно не разделяя их счастья и восторга милостью Бога) тенистое дерево, дав Ионе прохладу Своего утешения. Видимо, что-то случилось в эту ночь в голове и душе Ионы, раз на следующий день Он послал на растение «червя», и дерево почти сразу засохло. Иона, потрясенный видом увядающего гиганта, а также измученный жарой насланного на него Богом пустынного ветра, вновь попросил о смерти. Он не идентифицировал себя ни с деревом, ни со знойным ветром, он лишь потерял наконец обретенный комфорт. На свой вопрос он получает следующий ответ: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился ... Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого...?». Бог пытается вновь обратить внимание Ионы на что-то или кого-то кроме него, но, видимо, безуспешно. Других диалогов Ионы с Богом не описано: они прекратились. Бог замолчал: лицо Бога, от которого бежал Иона в начале, от него таки отвернулось. Можно предположить, что Иона опасается, что любой расцвет, тем более неожиданный, будет завершён гибелью и, чтобы «не мучить себя самого», вновь просит у Бога смерти. Можно объяснить это и иначе: попыткой манипулировать Богом. Однако, самое важное – что он не ценит себя, своей жизни (Богом, даровавшим ее), недоволен ею и собой. Причина же в том, что он – не трудился, не прилагал усилий или, прилагал их, но не связал их с результатом. Ведь именно он проповедовал и спас город, – но именно он, отказавшись от себя и результатов своего труда, поскольку не принимал жизнь, Бога и самого себя. Непринятие себя обычно связывают с прокрастинацией, отказом от развития и, в случае неприятия и осуждения, ропота на Бога – с десакрализацией [3]. Заурядный, «серый» человек предпочитает уступить обременительную свободу, самореализацию и успех в обмен на гарантированный минимум стабильного благополучия или даже гарантированный неуспех и внешний контроль, снимающий с него ответственность. Подобно тому, как пророк Иона пытался уклониться от уготовленного ему служения (в котором его предназначение, сущность и свобода самовыражения совпадали бы), многие люди избегают ответственности, опасаясь в полной мере использовать свой потенциал, понять себя и мир. Они предпочитают ставить перед собой мелкие, незначительные цели, не стремятся к серьезным жизненным успехам и к осмыслению жизни как «тотальности» и ценности. Такой «страх величия», переходящий порой в желание осквернить величие, является наиболее опасным для самоактуализации. Корни комплекса Ионы усматриваются в том, что люди боятся оторваться от всего привычного, бояться выделяться из «серой массы», бояться потерять контроль над тем, что уже есть. Развивающийся на почве самодовольной пресыщенности, эгоцентрических ориентаций и страхов изменений, реальности, свободы и ответственности, отношений и одиночества, нового понимания и «непрозрачности» жизни, комплекс Ионы заключается в удовлетворенности достигнутым, отказе от реализации талантов во всей их полноте, отказ заботиться о своем предназначении ради сохранения себя. Десакрализация как привычка в Божественной Милости и Благословениям опускает Иону на дно сомнения и неверия: перед нами уже не пророк, а обычный человек, с прису-

щими ему слабостями и ограничениями. У него, как и у каждого грешника, есть будущее, но есть и прошлое, в том числе, прошлое пророка.

Многие люди, подойдя к двери с надписью Бог, так и не решаются ее открыть: стяжание мирских ценностей не оставляет места для дальнейшего движения, а отказаться от них человек может только лишь верою и усилием воли, пониманием того, что распятие – возможно и нужно для того, чтобы стать иным, чтобы лицо Бога по-прежнему сияло ему. Благодарность и хвала Богу не ограничиваются молитвами и медитациями, служением и пожертвованиями, они включают целую жизнь – в Боге: кто Богом водится, тот не под законом (справедливости). Между двумя этими законами – Справедливости – Воздания и Любви – Милости, лежит выбор каждого конкретного человека: развиваться или отказаться от развития, сложить оружие «Истины Его» или хотя бы не бросать его, спасаясь от оружия других людей. Истории пророков – это истории их малых и больших ошибок, обычных и «высоких» грехов. Среди пророков, как и среди обычных людей, нередко возникают вражда и зависть, неверие и отчаяние, стремление к отмщению и справедливости, обвинениям и оговорам ради якобы высших целей, десаκραлизация как отказ видеть в мире, во всем сущем, волю Бог, его Милость и Провидение, недовольство собой и миром и неприятие себя, людей и мира как стремление изменить их и уныние от невозможности изменения или/справедливости. Однако, как показывает подвиг многих пророков и святых, чудеса молитв и сужения, творимые многими другими святыми не только о себе, но и о мире в целом, это чудеса развития человека как возрастания в вере: не зрелищ и «хлеба единого» ищет человек на Земле, поскольку и то, и другое – мимолетны и несут смерть, человек ищет себя и Бога. Чудо свершается лишь по отношению к достойным: тем, кто сначала поверил и потому увидел, а не тем, кто сначала увидел и потом – поверил.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе. – М.: Издательство ББИ, 2015. – 1856 с.
2. Варваричева, Я.И. Феномен прокрастинации: проблемы и перспективы исследования // Вопросы психологии. – 2010. №3. – С. 121–131.
3. Маслоу, А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999, 2001. – 478 с.

СВЯЩЕННИК ДИОНИСИЙ ХАРИН

МАГИСТР БОГОСЛОВИЯ, ПРЕПОДАВАТЕЛЬ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

КНИГА ДЕЯНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ И АНТИЧНАЯ БИОГРАФИЯ

Тема жанра книги Деяний апостольских – одна из самых интереснейших тем в исследованиях, посвященных евангелисту и дееписателю Луке. Выявление жанровых особенностей писаний апостола Луки позволяет создать пространство для церковных и светских исследователей, таких как библеистов, богословов, текстологов, историков, литературоведов, филологов и др.

Почему именно книга Деяний апостольских?

Дело в том, что по своему содержанию и по своей форме Деяния апо-

столов заметно отличаются от всей Новозаветной литературы. Апостол Лука рассказывает об истории ранней Церкви, миссии апостолов и их невероятных путешествиях. География повествования простирается от Иерусалима до Рима сквозь Самарию, Сирию и Малую Азию. Повествованию присуще удивительный колорит, динамика, прослеживается связь с культурным, религиозным, философским и историческим контекстом всех перечисленных регионов. Все это говорит о литературных способностях евангелиста и деепистателя Луки. Исследуя литературные особенности книги Деяний апостольских, актуальным становится вопрос о ее жанре.

Жанр определяет композиционную структуру повествования и задает ему соответствующие рамки. Разбираясь в жанровых особенностях книги, читатель способен более точно уяснить ее смысл, заложенный первоначально самим автором. Однако трудности с восприятием жанра начинаются тогда, когда сам писатель нарушает законы жанра, например, сочетая различные жанры в одном произведении.

На этот вопрос было дано множество ответов. Одни видят в книге Деяний – историю Церкви или миссии апостолов. Другие – путевые заметки деепистателя св. Луки, спутника ап. Павла. Третьи – краткую биографию апостолов Петра и Павла. Четвертые отмечают, что Деяния – апология апостольства Павла или христианства. Кто-то относит книгу к категории новелл.

Остановимся на сравнении книги Деяний с античным жанром биографий.

Биографии в Деяниях

Апостол Лука в качестве основных действующих лиц выбирает апостолов Павла и Петра. Петр открывает христианскую миссию язычникам (Деян. 10), Павел же – доносит весть о Христе до пределов Римской Империи (Деян. 28).

Юрген Ролофф настаивает на том, что только Павел – центральная фигура Деяний. «Лука видит в нем – и это исторически вполне оправдано – того, кто внес важнейший вклад в распространение Евангелия по всему Средиземноморью, причем образ его рисуется с безусловным почтением. С того момента, когда Павел выходит на сцену (Деян. 7:58), остальные фигуры ранней истории первохристианства все больше отходят на задний план»¹¹⁵. Справедливо предположить, что Лука пишет не просто Деяний апостолов, но биографию апостолов Петра и Павла.

Следование литературному жанру биографии логически напрашивается, так как мы имеем дело со вторым томом большого труда ап. Луки. Первый том был посвящен жизни Иисуса Христа, второй – личностям, продолжившим Его дело (Петр и Павел)¹¹⁶.

Более того мы находим биографические параллели не только между личностями Деяний, но и между Личностью Иисуса Христа и героями книги Деяний.

Например, Павел соотносится с апостолом Петром. Вторая глава Деяний передает нам речь ап. Петра в Иерусалиме, третья – повествует о чуде исцеления хромого. Павел произносит свою первую речь в Антиохии Писидийской (Деян. 13), затем следует глава об исцелении Павлом хромого человека. Речи схожи, чудеса следуют за речью и также одинаково связаны с хромым человеком.

¹¹⁵ Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2003. С. 151-152.

¹¹⁶ В пользу жанра биографии может свидетельствовать само Евангелие от Луки (первый том труда св. Луки), повествующее «о всем, что Иисус делал и чему учил» (Деян. 1.1). Поэтому второй том Деяний, возможно, представляет собой биографию или собрание биографий (дел и слов) апостолов. Безусловно, это предположение справедливо, если мы признаем, что Евангелие представляет жанр биографии.

Биографическая параллель налицо.

Другая интересная параллель между Иисусом Христом и ап. Павлом. Иисус Христос объявляет, что ему «надлежит» (δεῖ) идти в Иерусалим пострадать (Лк.9), Павлу также «надлежит» (27.24) идти, но уже в Рим¹¹⁷.

Биографическую параллель проводит ап. Лука и между Иисусом Христом и св. Стефаном. Похожие обвинения, разница лишь в способе принятия смерти. Иисус Христос перед страданиями говорит: «отныне Сын Человеческий восседает одесную силы Божией» (Лк. 22.69). Стефан в момент страданий видит Иисуса Христа стоящего одесную Бога Отца (Деян. 7. 56). Биографическая параллель очевидна.

Параллельные жизнеописания Плутарха

Биографические параллели в античной литературе именовались «βίος» – «параллельные жизнеописания». В этом жанре особо проявил себя Плутарх. С.С. Аверинцев полагает, что «Он завоевал биографию для популярно-философской литературы, и это было жанровой новацией»¹¹⁸. Для Плутарха биография не была простым рассказом о жизни героя, но выполняла всегда роль притчи, в которой раскрывался некий моралистический тезис¹¹⁹.

Плутарх очень серьезно подходил к написанию биографий. Не преследуя развлекательных целей, он тщательно отбирал материалы к описанию своего героя¹²⁰. Его повествованию свойственна сдержанность в оценках героев.

Сергей Сергеевич Аверинцев полагает, что Плутарх «очень часто с доверительной интонацией делится с читателем своими сомнениями, приводит доводы в пользу противоположных суждений и часто так и кончает неуверенностью (это можно наблюдать на большей части «синкрисисов»). Ему неясно, как оценить поступок сыноубийцы Брута — как предел героизма или как предел бессердечия («Попликола», гл. 6); он в затруднении, можно ли видеть в рассказах о сношениях богов и людей простые басни, или в них заложен сокровенный смысл («Нума», 4)»¹²¹.

Плутарх стремится придать также динамику биографиям: драматичные эпизоды, эмоциональные сообщения и раздумья свободно сменяют друг друга.

117 Squires J.T. *The Plan of God in Luke-Acts*. Cambridge University Press, 1998. P. 152

118 Аверинцев С.С. *Плутарх и античная биография*. М., 1973 с. 126.

119 «Однако безрассуден и малодушен тот, кто не решается приобретать нужное из боязни потерять его. Ведь в таком случае никто не стал бы любить ни богатства, ни славы, ни знания, если бы они ему достались, из страха их лишиться. Даже высокая доблесть, — самое великое и приятное благо, — как мы видим, исчезают от болезней и отрав. Да и сам Фалес, избегая брака, нисколько не обеспечил себя от страха; иначе пришлось бы ему не иметь также друзей, родных, отечества. Мало того, говорят, что он усыновил сына сестры своей, Кибисфа. Так как в душе человека есть склонность к любви и ей от природы присуща потребность любить, совершенно так же, как в ней есть способность чувствовать, мыслить и помнить, к тем, у кого нет предмета любви, закрадывается в душу и там укрепляется что-нибудь постороннее». Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*.

120 «Описывая в этой книге жизнь царя Александра и жизнь Цезаря, победителя Помпея, мы из-за множества событий, которые предстоит рассмотреть, не предпоишем этим жизнеописаниям иного введения, кроме просьбы к читателям не винить нас за то, что мы перечислим не все знаменитые подвиги этих людей, не будем обстоятельно разбирать каждый из них в отдельности, и наше изложение по большей части будет кратким. Мы пишем не историю, а жизнеописания, и не всегда в самых славных деяниях бывает видна добродетель или порочность, но часто какой-нибудь ничтожный поступок, слово или шутка лучше обнаруживают характер человека, чем битвы, в которых гибнут десятки тысяч, руководство огромными армиями и осады городов. Подобно тому, как художники, мало обращая внимания на прочие части тела, добиваются сходства благодаря точному изображению лица и выражения глаз, в которых проявляется характер человека, так и нам пусть будет позволено уделить в изучение признаков, отражающих душу человека, и на основании этого составлять каждое жизнеописание, предоставив другим воспевать великие дела и битвы». Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*.

121 Аверинцев С.С. *Указ соч.* с. 121.

Он, по мнению С.С. Аверинцева, свободно нарушает все риторические приемы античности, следуя своим, так как он отказывается видеть цель своих трудов лишь в «информации». Позже подобную форму повествования позаимствуют византийские агиографы¹²².

Итак, общий тон биографий, динамика повествования, нарушение привычных жанровых категорий и обращение к так называемым «параллельным жизнеописаниям» наталкивает на мысль, что Лука мог в своих трудах следовать подобному жанру.

Деяния между биографиями и апологетической историей

Довольно интересно данную тему раскрывает исследователь Чарльз Тальберт (Charles H. Talbert) в своей статье на тему: «Книга Деяний: монография или «bios».

Он отмечает ряд схожих моментов. Во-первых, историю и биографию объединяет нарративное изложение событий и фактов. Во-вторых, и история, и биография, пишутся о конкретных людях и событиях. Это отличает их от романов. В-третьих, история и биография, хоть и в разных вариациях, преследуют похожие цели: апологетическую, информативную и развлекательную¹²³.

Несмотря на некие общие черты, Тальберт дает и различия жанров.

По его мнению, истории имеют характер законченности или полноты, биографии же, наоборот не полны (Плутарх, «Александр»). Также истории имеют дело с «великими делами и событиями», опуская незначительные факты. Биографии же могут сосредотачиваться на случайных фактах в жизни того или иного героя. В сфере внимания историй: государства, правители политика и войны, биографии же сосредотачиваются на индивидуальных чертах своего героя¹²⁴.

Однако для корпуса книг св. Луки обе категории оказываются неподходящими. Автора писаний не интересует ни политика, ни индивидуальные (портретные) черты персонажей.

Евангелие от Луки и книга Деяний повествуют нам об Иисусе Христе не просто, как об основателе Христианства, но об основателе общины, которая получила преемство от Него лично. Иисус Христос в Евангелии завещает Своим ученикам Царство (Лк. 22.29-30), в Деяниях мы наблюдаем реализацию этого завещания (Деян. 2.44-47).

Даже в отношении апостола Павла акцент сделан не на его «героических делах», но на его миссии, как посланника Бога, возвещавшего спасение всем людям. В завершении повествования Лука не описывает смерть ап. Павла, что логично для биографий¹²⁵. Книгу венчает рассказ о том, что Благая весть Христова достигла Рима, пределов империи, «края земли» (Деян.1.8, Ср.: Деян. 28).

Таким образом, наше краткое литературное сравнение наталкивает на мысль, что ап. Лука мог быть знаком с параллельными жизнеописания Плутарха или другими античными биографиями. Но тщательное изучение метода повествования дееписателя не предоставляет достаточное количество аргументов в пользу того, что апостол слепо копирует стиль, например, Плутарха. Он, скорее всего, подражает их методу работы с литературными жанрами и стилями, выступает, как и большинство античных писателей, как фигура передающая преемственность традиции от одного поколения другому, при этом, не выказывая

¹²² Там же. Указ соч. с. 122-123.

¹²³ Talbert C. H. *The Acts of the Apostles: monograph or 'bios'?* // *History, Literature, and Society in The Book of Acts*. Cambridge University Press, 2003. 58-63 pp.

¹²⁴ Talbert C. H. *Ibid*, P. 60.

¹²⁵ *Ibid*, P. 56.

себя как незаурядного автора.

Лука не пишет героическую биографию жизни апостолов, элементы биографии создают лишь динамичность повествования, позволяя читателю находить прямые параллели и связь между Христом и его последователями – продолжателями миссии Иисуса Христа.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006.
2. Аверинцев, С.С. Плутарх и античная биография. М.: Наука, 1973. – 278 с.
3. Глубоковский, Н.Н.: Святой апостол Лука, евангелист и дееписатель. Репринт издания 1932 М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 343 с.
4. Плутарх. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т II. Издательство «Наука», 1994. – 256 с.
5. Ролофф, Ю. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2003. – 225 с.
6. Knox, W.L. *The Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. – 274 с.
7. Kurz, W.S. *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*. USA: Westminster John Knox Press, 1993. – 350 с.
8. Squires, J.T. *The Plan of God in Luke-Acts*. Cambridge University Press, 1998. – 405 p.
9. Talbert, C.H. *The Acts of the Apostles: monograph or 'bios'? // History, Leterature, and Society in The Book of Acts*. Cambridge University Press, 2003. – 58-72 pp.

ДИАКОН ДМИТРИЙ ПАВЛЮКЕВИЧ

БАКАЛАВР БОГОСЛОВИЯ

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ ПО РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ХАНААНА

По иронии судьбы те, кто изобрели алфавит, чем значительно упростили запись текста, сами писали очень мало. Отечественный востоковед Б.А. Тураев называет народ Ханаана практическим, «торгашеским» народом, которого заботили меркантильные интересы, а не оставленная о себе память в истории. Чем и объясняется отсутствие монументальных памятников, как, например, в Древнем Египте [10, с. 2]. Однако стоит помнить, что основным материалом для письма у хананеев и финикийцев служил папирус, которые способен храниться тысячелетиями только в условиях сухого климата Египта. Для записи использовался и камень, но таких памятников финикийской письменности сохранилось относительно немного [11, с. 5].

Долгое время единственными источниками по изучению религии и культуры Ханаан были пересказы древних папирусов в произведениях авторов эллинистического периода. Прежде всего, это компилятивный труд Филона Библского «Финикийская история», «Трактат о сирийской богине» Лукиана Самосатского, некоторые другие фрагментарные упоминания у других писателей, а так же книги Ветхого Завета. И.Ш. Шифман, однако, не признает за ними объективности, а их интерпретацию Ханаанской мифологии называет тенденциозной [14, с. 457].

Упомянутый выше Б.А. Тураев в своем труде «Очерк истории изучения Финикийской древности» приводит подробнейший обзор историографии по данной проблеме, от средневековья и до кон. XIX века. Ему приходится констатировать весьма слабый интерес ученых к изучению этой культуры, по сравнению с Древним Египтом, предоставляющим значительно больше археологического материала для изучения [10, с. 2-3].

Ситуация в кардинально изменилась в 30-х годах XX века с открытием архива Угарита или Рас – Шамры. Этот архив представляет собой большое количество терракотовых табличек исписанных иероглифами.

Первоисточники.

А) тексты Угарита (Рас – Шамры)

Тексты Угарита были открыты в 1929 году К. Шеффером, который до 1970 года продолжал раскопки, публикуя их результаты в многотомном издании ««Ugaritica» [8]. Найденные таблички расшифровывались Г. Бауэром и Ш. Виролло. Большая их часть опубликована на современных языках в научном журнале “Syria”, начиная с №10 (1929) [6].

Основное содержание Угаритских текстов составляют мифопоэтические произведения, эпосы, а так же списки богов и жертв, литургические тексты с описание ритуалов. Встречаются так же и коммерческие и административные документы, официальная и частная переписка на Аккадском и Шумерском языках. Язык же интересующих нас мифов представляет собой особый Угаритский диалект [4, с. 1]. Уильям Олбрайт считает его обобщенным диалектом, упрощавшим понимание текста для жителей с различными языковыми особенностями [1, с. 116-117]. Таблички были найдены в археологическом слое датируемом в промежутке между XVI-XVI вв. и XII в. до Р.Х. Создание документов, согласно содержащихся в них данных, относят к 1400-1350 гг. до Р.Х [4, с. 1].

Перейдем к непосредственно интересующим нас текстам.

Одним из первых мифологических текстов, найденных в Угарите, является рассказ о конфликте Ваала и Яма. Он содержится на большом фрагменте СТА2, открытом в 1931 году. Табличка содержит три колонки текста, к которым можно добавить еще одну с фрагмента СТА1, найденного в том же году, но очень плохо сохранившегося. Эти таблички обычно ставят первыми в длинном цикле мифов о Ваале [4, с. 2-3].

Миф о Ваале и Яме повествует о том, как Ваал спасает космос от хаоса, олицетворенного Ямом. Это божество морей и рек, а воды океана в семитской мифологической традиции часто ассоциируются с первоначальным хаосом, предшествующем творению. Именно Ям возжелал установить первенство среди остальных богов, но ему воспротивился Ваал, вызвав того на поединок и победив с помощью двух молотов. Не смотря на это, поклонение Яму входило в официальный культ Угарита [4, с. 3-8].

Следующим текстом, привлекающим наше внимание, является повествование о дворце Ваала, содержащемся на табличках СТА3 и большей части СТА4. Первая была найдена в 1931 и состоит из больших и маленьких фрагментов разбитых на 6 колонок, в сумме сохранивших около половины оригинального текста. СТА4 содержит 8 колонок и была реконструирована из 6 фрагментов одной таблички, найденных в 1930-1931 годах [4, с. 8].

Повествование СТА3 начинается с описание пира по случаю победы Ваала над Ямом – события вышеописанного мифа. Затем Ваал просит богиню Анат построить для него дома. Очевидно, что под домом подразумевается храм. Но для этого Анат в начале должна спросить разрешение у верховного бога Эля. Получив одобрение Анат воздвигает дворец из золота и серебра на Цафоне, горе Севера [15, с. 133]. После окончания строительства проводятся обильные возлияния и бесчисленные жертвоприношения, что, по мнению Ш. Виролло, работавшего над расшифровкой угаритских текстов, весьма похоже на обряд

освящение иерусалимского храма построенного Соломоном [7, с. 84]. По мнению И.Ш. Шифмана обладание домом в данном случае означает воцарение Ваала над миром. Кроме того он делает предположение о предназначении данного сказания, которое, вероятно, имело литургическое значение и заключалось в чтении мифа во время празднования дня строительства храма [15, с. 133].

Одним из самых значительных Ханаанских мифов является легенда о Ваале и Мот. Он записан на последней части СТА4, а так же на СТА5 и СТА6. СТА5 состоит из двух фрагментов найденных в 1930 и 1931 гг. Начало и конец сохранились нетронутыми. Небольшой фрагмент СТА6 был найден в 1933 году [4, с. 14].

Легенда рассказывает о смерти Ваала от руки Мота, напавшего на него во время пира. Однако Анат сокрушает Мота, разрубив и разбросав его тело. Ваал же воскресает и вновь овладевает своим царством. Эта легенда отражает весьма распространенное на востоке представление об умирающем и воскресающем божестве, связанное с ежегодным сельскохозяйственным циклом. Примечательно, что в одном тексте содержится несколько версий мифа. В одном случае Эль радуется смерти Ваала и назначает ему преемника, а в другом справляет по нему траур. Шифман объясняет это желанием составителя собрать все версии воедино, как это так же можно наблюдать в Пятикнижии [15, с. 132-133] (например, в разных рассказах о сотворении человека).

Еще одним известным ханаанским мифом является эпос о Керете. Он дошел до нас на трех табличках СТА14-16. Все три таблички имеют по три колонки с обеих сторон и были найдены в 1930 и 1931 гг. Первые две сохранились весьма хорошо, а в СТА16 утрачено около половины текста [4, с. 19].

Керет – правитель Угарита, сын или потомок самого Эля после смерти жены и детей отправляется на поиски новой супруги. Центральным моментом эпоса является клятва Керета богине Ашерат, ее нарушение, болезнь и выздоровление [13, с. 623]. В мифе угадываются отголоски архаичных обычаев, согласно которым слабого царя, не справляющегося со своими обязанностями, можно сменить или даже устранить физически, что и пытается сделать сын Керета Йацциб [15, с. 131].

Следующий текст из угаритской группы первоисточников посвящен Дан-элу и его сыну Акхату. Он так же содержится на трех табличках: СТА17-19. Из них только СТА18 имеет значительные повреждения. В СТА17 утрачены две колонки из шести. СТА 19 так же имеет четыре колонки. Все три найдены в 1930 году и надписаны Элимелеком [4, с. 23-24].

В основе мифа лежит сюжет об Акхате который не желает отдавать свой охотничий лук богине Анат, предлагающей ему взамен даже само бессмертие. По мнению исследователей помимо идей характерных для охотничьих мифов, здесь просматривается и богоборческие мотивы [15, с. 132].

Большой интерес представляет текст о рождении Шахара и Шалима. Текст написан в одну колонку на обеих сторонах таблички СТА23 найденной в 1930 году. Верхний и правый углы таблички отколоты, в остальном же она сохранилась достаточно хорошо. Однако трудности интерпретации ее текста связаны не с повреждениями, а с формой и характером темы повествования. По табличке проведена горизонтальная черта отделяющая повествование мифа от литургических и ритуальных указаний, между которыми, порой, сложно установить связь [4, с. 28]. Табличка не имеет подписи автора и колофонов.

Содержавшиеся в тексте литургические указания представляют большую ценность для реконструкции храмовых ритуалов и являются одним из первых

литературных памятников такого рода [15, с. 134].

Еще один примечательный текст – миф о женитьбе Йариха и Никкаль. Этот небольшой текст целиком помещен на табличке СТА24. Он так же не имеет надписи и колофона, не разделен на колоноки, однако разделен на 2 композиции горизонтальной линией. Табличка, найденная в 1933 году практически не имеет повреждений [4, с. 30].

В тексте мифа содержится гимн в честь свадьбы Йариха и Никкаль, который, по всей вероятности, имел ритуальное значение и читался на распев во время храмовых церемоний [12].

Б) Архив Амарны и архив Мари.

Еще один круг первоисточников по выбранной нами тебе составляют тексты, найденные на территории Древнего Египта и Шумера.

Архив Амарны XIV в до Р.Х. содержит официальную переписку фараона со своими вассалами в Ханаане [5, с. 95]. Архив Мари включает как экономические, административные и юридические документы, так и официальную переписку.

Эти тексты не содержат мифологических или эпических произведений как угаритские таблички, поэтому их роль как источников в нашем исследовании скорее вспомогательная. Некоторые из писем указанных архивов содержат устойчивые идиоматические выражения принятые в переписке того времени, либо списки богов, как например в одном из писем архива Мари [1, с. 119].

Вторичные источники

А) «История Финикии» Филона Библского.

Как уже упоминалось ранее, «История Финикии» Филона Библского (I в. до Р.Х.) долгое время была единственным (кроме Библии) источником не только по религии Ханаана, но и по культуре и истории этой страны.

В то же время отношение к этому сочинению было весьма неоднозначным. Споры о его достоверности или недостоверности велись на протяжении 4 веков, начиная с работы французского гуманиста Жозефа Скалигера Emend. Temporum в 1583 году [2, с. 1]. Альберт Баумгартер в качестве основных его причин называет три утверждения самого Филона, из которых для нас важно самое первое. А именно утверждение о том, что он лишь перевел на греческий язык более древнее сочинение некоего Санхунйатона. Это ставило вопрос о правдоподобности существования Санхунйатона и подлинных источниках Филона [2, с. 1-2].

Б.А. Тураев считал, что в основу повествования Филона легли подлинные финикийские мифы, но фигуру Санхунйатона он называл мистификацией автора, которую он выдумал для придания авторитетности своему сочинению [11, с. 33-34]. Раскопки в Угарите подтвердили выводы Тураева относительно аутентичности содержащихся в творении Филона мифов, но, в то же время, опровергли его убеждения относительно Санхунйатона. Сегодня общепризнанным считается, что он действительно жил в Берите в XII-XI вв. до Р.Х. [11, с. 34].

Подлинник «Истории» не сохранился. До нас она дошла в сочинении Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию». Самый древний и наиболее хорошо сохранившийся манускрипт – Parisiensis 451 (A), датируемый 914 годом. Marcianus 343 (H) является копией А одиннадцатого века и помогает восполнить его лакуны [2, с. 7].

Ранее уже отмечалось, что сохранившиеся отрывки «Истории Финикии» содержат в себе изложение финикийских теогонических и космологических мифов.

Греческий текст «Истории» с критическими комментариями опубликован Альбертом Баумгартером в The Phoenician History of Philo of Byblos: A

Commentary (1981 г.). В русском переводе с текстом можно ознакомиться по имеющимся многочисленным переводам трудов Евсевия Кесарийского.

Б) «Трактат о сирийской богине» Лукиана Самосатского

Еще один источник по религии Ханаана эллинистической эпохи – «Трактат о сирийской богине» Лукиана Самосатского. Как и в случае с «Историей» Филона Библского в отношении правдивости этого сочинения долгое время существовали сомнения, вызванные как неоднозначной личностью Лукиана, известного своими ироническими сочинениями о религии, так и вопросом о принадлежности этого труда Лукиану.

Последний вопрос был вызван, в частности тем, что данное сочинение написано в несвойственной Лукиану манере: на Ионическом, а не Аттическом диалекте, в подражание Геродоту. Кроме того, благочестивый тон сочинения сильно контрастирует с другими текстами Лукиана, написанными в едкой, иронической манере. Несмотря на все это Тураев считал именно Лукиана автором этого произведения [9].

Современные исследователи автором трактата называют одного из эллинизированных сирийцев, патриота, который хоть и принял греческую культуру, однако с уважением относится к «варварским» странам [3, с. 169].

Произведение посвящено подробному описанию культа женского божества в Иераполе.

Текст трактата издан в параллельном переводе с греческого на английский с комментариями: Evan Hayes and Stephen Nimis Lucian's On the Syrian Goddess: A Dual Language Edition (2013). Годом ранее эти же авторы издали «Трактат» с обширным подстрочником и словарем Ионического диалекта Evan Hayes and Stephen Nimis Lucian's On the Syrian Goddess: An Intermediate Greek Reader (2012). В русском переводе текст трактата содержится в собрании сочинений Лукиана Самосатского (Лукиан Самосатский Сочинения. В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. — СПб.: Алетейя, 2001.)

Литература:

1. Albright, W.F. *Yahweh and the Gods of Canaan* / W.F. Albright. – London: Athlone Press, 1968. – 299 p.
2. Baumgarten, A. I. *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary* / A. I. Baumgarten. – Leiden: E.J.Brill, 1981. – 362 p.
3. Dirven, L. *The Author of De Dea Syria and his Cultural Heritage* / L. Dirven. // *Numen* – 1997 – Vol. 44, Iss.1 – P.153–179.
4. Gibson, J.C.L. *Canaanite Myths and Legends*. / J.C.L Gibson. – Edinburgh: T&T Clarks, Ltd., 1978. – 173 p.
5. Killebrew, E.A. *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and early Israel, 1300–1100 B.C.E.* / E.A. Killebrew. – Atlanta: SBL, 2005. – 362 p.
6. Арсений (Соколов), игумен. *Религия хананеев [Электронный ресурс]* / игумен Арсений (Соколов) // Научный богословский портал – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1986262.html>. – Дата доступа : 20.01.2016.
7. Виролло, III. *Рас-Шамра, или вновь найденная финикийская литература* / III. Виролло. // *Вестник древней истории*. – 1937. – №1. – С. 78–86.
8. Сафронов, А.В. *Этнополитические процессы в Восточном Средиземноморье в конце XIII – начале XII вв. до н.э.: автореф. дис. кандт. исторических наук 07.00.03 [Электронный ресурс]* / А.В. Сафронов. // электронная библиотека диссертаций – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/etnopoliticheskie-protsessy-v-vostochnom-sredizemnomore-v-kontse-xiii-nachale-xii-vv-do-ne>. –

- Дата доступа: 20.01.2016.
9. Тураев, Б.А. История Древнего Востока Т.1. / Б.А. Тураев. // e-reading.club [Электронный ресурс] – 2016. – Режим доступа: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1013308/Turaev_-_Istoriya_drevnego_vostoka._Tom_1.html – Дата доступа: 20.01.2016.
 10. Тураев, Б.А. Очерк истории изучения Финикийской древности / Б.А. Тураев. // Историческое обозрение. Т.6. Сборник Исторического общества при Императорском С.-Петербургском университете, издаваемый под редакцией Н.И. Кареева / СПб., 1893. – С. 1–77.
 11. Циркин, Ю.Б. Вступительная статья / Ю.Б. Циркин. // Финикийская мифология; сост. Н.К. Герасимова. – СПб.: «Летний Сад», журнал «Нева», 1999. – С. 5–36.
 12. Циркин, Ю.Б. Угаритский религиозный культ [Электронный ресурс] / Ю.Б. Циркин. // Сказание.info – 2016. – Режим доступа: <http://skazanie.info/kult-ugarita> – Дата доступа : 20.01.2016.
 13. Шифман, И.Ш. Керет И. Ш. Шифман. // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 томах. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», – Т.1., 1980. – С. 672–673.
 14. Шифман, И. Ш. Западносемитская мифология / И. Ш. Шифман // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 томах. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», – Т.1., 1980. – С. 457–458.
 15. Шифман, И.Ш. Угаритско–финикийская литература / И.Ш. Шифман. // История всемирной литературы: В 9 томах гл. ред.: Г. П. Бердников – М.: Наука, 1983–1984. – Т.1: Литература Древнего мира Ред. коллегия тома: И.С.Брагинский [и др.] – 1983. – С. 130–134.

ДОКТОР КЛЕМЕНС ВУСТМАНС

ДОЦЕНТ ФАКУЛЬТЕТА ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ
РУРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА (БОХУМ, ФРГ)

(Перевод с немецкого Г.П. Куделич)

ОБЩЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ. ФОКУС НА ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: НЕОБХОДИМОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Этот доклад направлен на анализ возможностей и необходимости существования Public Theologie, иначе – общественной теологии. В первую очередь мы коротко обозначим историю появления понятия и попробуем дать ему дефиницию. Систематический подход к феномену должен помочь определить предмет, объект и задачи общественной теологии. В завершении доклада мы бы хотели детально рассмотреть базовый, социально-этический подход общественной теологии и обозначить ее операционные возможности в обществе, в гражданском обществе.

Понятие «Public Theologie» впервые было употреблено в научной дискуссии лютеранским теологом из Чикаго Мартином Е. Марти. Через это понятие он описывал не новую парадигму научно-теологической рефлексии, а религиозную практику членов социума. Люди, социальные действия которых базируются на фундаменте религиозных убеждений, названы мыслителем «общественными теологами». Он определяет их как членов общества, которые, с одной стороны, укоренены в его общественно-религиозных традициях, но, с другой стороны, выступают по-пророчески критично по отношению к ним.

Как лютеранин, Марти исходит из того, что Церковь может состояться исключительно в обществе.

Вопросами общественной теологии занимаются также Дэвид Трэйси, тоже из Чикаго, Макс Л.Штекхаус из Принстона, как и католический теолог Майкл Дж. Хаймс.

Интересен тот факт, что в Германии можно отследить параллельное развитие этого направления мысли: после появления понятия в 70-е годы дискуссия начала развиваться, набрав в 90-е серьезные обороты. В первую очередь стоит упомянуть о таких теологах, как Хельмут Гольвитцер, Юрген Мольтман и Дороте Золле, которые занимаются политической и общественной значимостью религиозных содержаний. Мольтман главным образом исследует общественную значимость теологии.

Новый виток в дискуссии на тему был привнесен в 1993 году Вольфгангом Хубером и, после выхода в свет его докторской работы в 1998 году, его учеником Хайнрихом Бедфорд-Штромом, в настоящее время главы верховного совета Евангелической Церкви Германии.

В мае 2007 года произошло объединение представителей этого направления исследования в единую международную организацию «Глобальная сеть общественной теологии». Германия представлена в ней Бамберским университетом и, с недавних пор, Берлинским университетом. С периодичностью раз в три года организован обмен представителями движения, в котором уже приняли участие ученые из Принстона, Камберры, Сиднея и Честера.

Каждый, кто использует понятие «общественная теология», от Бразилии до Великобритании, от Южной Африки и Австралии до Германии, давал ему свою дефиницию. Таким образом, появилось много схожих определений, которые делали акцент на том или ином моменте. Единого общепризнанного определения общественной теологии не существует. Дирки Смит отмечает, что правильное использовать понятие во множественном числе – «общественные теологии».

По нашему мнению, в немецкоговорящем пространстве закрепились дефиниция Фогеле: «Общественная теология – это рефлексия о влиянии и воздействии христианства на общество; это включает в себя как критику и конструктивное сотрудничество с христианами во всех церковных проектах, чтобы соответствовать своему общественному измерению, так и участие-диалог с ориентировочным посылом в публичных дебатах, которые ведутся гражданами об идентичности, целях общества, его задачах и кризисах».

Таким образом, общественную теологию можно определять как феномен, как теоретическую рефлексию об этом феномене и, в-третьих, как некую программу.

Как феномен она представляет собой нечто само разумеющееся в сфере опыта, своего рода публичную речь Церкви. Как теоретическая рефлексия она являет собой анализ публичной речи Церкви. Как программа она устанавливает определенные нормы, требования того, как Церковь высказывается публично по той или иной теме или осуждает нечто в обществе.

С вопросом о теоретическом статусе общественной теологии связан вопрос о ее субъекте: кто занимается общественной теологией? Возможны три варианта ответа: Церковь, теология и отдельные христиане. В случае с последними речь идет не только об их гражданской позиции как христиан, но также и об их вовлечении в общественное служение. Марти, Хюбер и Бедфорд-Штром считают именно Церковь преимущественным субъектом общественной теологии.

Задачи общественной теологии зависят соответственно от трех возможностей, которые дает ее теоретический статус. Первая ее задача – дать обоснованную интерпретацию собственным (нормативным) традициям в плане их общественной значимости. Она истолковывает библейские тексты и работы традиционных теологов, связанные с вызывающими общественный интерес темами. В этой связи можно утверждать, что процесс формирования церковного высказывания происходит публично. Если понимать общественную теологию как практику, то она предстанет как аффективное, этическое и когнитивное измерение человеческого общежития.

Аффективное измерение задействовано в ситуации, когда необходимо изменение менталитета. Речь идет об ощущаемой связи с другими, о терпимости к коллективному, мотивации и готовности включиться в общественную деятельность.

Этическое измерение затронуто, когда происходит смена этических, моральных и правовых норм поведения в обществе. Тогда теология должна дать моральные ориентиры и помочь найти пути решения этически конфликтных ситуаций.

Когнитивное измерение больше всего затронуто тогда, когда рассматрива-

ются концептуальные условия для успешного общежития. Фактически речь идет о том, чтобы укрепить базовые общественные соглашения и тем самым сделать возможным совместную жизнь и дискурс. Итак, общественная теология направлена на изменения мыслей, ощущений, деятельности и структур не только через участие в общественной жизни, но и через создание условий для нее.

Однако при этом общественная теология не вписывается в иерархию теологических дисциплин. Напротив, она описывает парадигму экзегетических, догматических, этических и практико-теологических изысканий: общественную направленность всех узкоспециальных теологических дисциплин. Тем не менее, можно выделить несколько сюжетных линий, которые особо интересны с точки зрения общественно-теологической перспективы.

Согласно Мари Доак, в общественной теологии можно различить пять направлений исследования:

1. Вопрос о роли Церкви в обществе в качестве общественного института.
2. Вопрос о публичном характере теологического дискурса и об общепризнанных критериях истинности.
3. Анализ трудностей, связанных с религиозной свободой в плюралистичном мире.
4. Разбор внутренних теологических расхождений в проблемном поле, заданном общественной жизнью.
5. Необходимая работа по включению в дисциплину внутритеологического и экуменического многообразия.

Флориан Хоне сходным образом выделяет три вопроса, которые могут считаться пролегоменами общественной теологии: вопрос о сущности, задачах и манере деятельности Церкви по отношению к общественности (экклезиология и теория церкви); вопрос о критериях и условиях восприятия границ традиций, который позволяет широкой общественности критически относиться к религиозным высказываниям и их переосмысливать (фундаментальная теология); вопрос о роли религии в плюралистичном обществе, блюдущем свободу вероисповедания – это социально-этический вопрос о религии в обществе, о ценностных притязаниях церкви в отношении своих традиций.

Общественная теология обосновывает, таким образом, общественную значимость религиозных ориентиров в обществе, религиозную мотивацию и деятельность, растолковывая их значение. В этом проявляются ее собственные возможности в рамках социально-этической проблематики. И если бы общественная теология не могла обосновать общественную значимость религиозных ориентиров с моральной точки зрения, ее существование также не было бы морально оправдано. Именно с этим аргументом общественная теология выступает против трех тенденций, которые ведут к одному результату – исключение эксплицитных форм религиозности из поля широкой публичности. Общественная теология дескриптивно показывает, что религия все больше рассматривается как личное дело каждого, а теология вытесняется на обочину наук. Ей приходится противостоять требованиям, к примеру, либерализма, по поводу того, что она должна себя ограничивать в публичности и не использовать эксплицитную аргументацию. Но и в рамках самой теологии есть движения, которые выступают скорее против того, чтобы манифестировать в общественных дебатах открытую христианскую позицию и предпринимать попытки по усовершенствованию мира.

К трем базовым вопросам можно присовокупить четвертый, который носит предметно-этический характер и, собственно, не относится к базовым вопросам. А именно: что конкретно может сказать и сделать общественная теология по поводу общественных проблем и конфликтов? Речь идет в этой связи о правовой этике, экономической, медицинской, этике мира, биоэтике, о социальной справедливости, этике окружающей среды и еще о многих других проблемных полях.

При всем при этом, отвечая на подобные вопросы, общественная теология привносит существенный вклад в общественную дискуссию. С одной стороны, от ответов на базовые социально-этические вопросы, а также вопросы фундаментальной теологии и теории церкви зависит содержание той или иной церковной точки зрения и, вдобавок, выбор спикера. С другой стороны, сам по себе ответ на социально-этические вопросы представляет собой эксплицитный субстанциальный вклад в дискуссию, как, к примеру, это было при дебатах о введении в государственных школах конфессиональных уроков по религиозному образованию.

Ценностные притязания религии могут быть теологически аргументированы единством истины во Христе; плюрализм в обществе сохраняется не от того, что в нем есть ценностные положения или они в нем ограничены, а от того, как оно их представляет, а точнее: не авторитарно, а дискурсивно. Но если они фигурируют в дискурсе, они должны быть умопостигаемы. Только так они могут кого-то убедить или, напротив, подвергнуться критике.

МОЖЕЙКО М. А.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР,
ЗАВЕДУЮЩАЯ КАФЕДРОЙ МЕТОДОЛОГИИ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И
ИСКУССТВ

МЕЖДУ АФИНАМИ И ИЕРУСАЛИМОМ: ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Два последних тысячелетия в эволюции европейской культурной традиции прошли под знаком христианской веры. Практически во всех своих проявлениях европейская культура может рассматриваться как глубоко и фундаментально детерминированная христианскими ценностями.

Идеалы и ценности христианства оказали как аксиологическое, так и содержательное влияние на развиваемые в контексте этой культуры: мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому декалогу); искусство (включая и тематику, и образный строй); философию (от базисной для европейской традиции универсальной идеи трансцендентализма и до предельно конкретной специфики артикуляции схоластикой онтологической и гносеологической проблематики, оказавшей влияние на все последующее историко-философское развитие Европы); доминирующие системы ценностей (переосмысление таких фундаментальных для человеческого бытия универсалий, как добро, справедливость, свобода, любовь и счастье) и культурные идеалы, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее, что остро артикулирует в ее контексте феномена Надежды.

Особое значение для развития культуры западного образца имеет то обстоятельство, что религиозная традиция, на которой эта культура основана, является традицией теистической, предполагающей остро личностно артикулированную персонификацию Бога, что задает интенцию понимания Откровения как личного и личностного контакта, что порождает в христианстве богатейшую традицию мистики.

Христианский Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в европейской культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, обращенного к Абсолюту, 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).

В образе Иисуса Христа характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает подлинно экзистенциальные 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. Христос-центризм акцентирует в христианстве феномен искупительной жертвы Христа как вектор выходящего за пределы оценочной этики милосердия и спасения (обожения) человечества, несмотря на его греховность. В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется в христианстве 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 христианства 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 (ср. с соответствующими нравственными программами стоицизма, основанными на постулате бесстрастной атараксии).

Подобное аксиологическое основание задает христианской 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 моральной рефлексии, – задается традиция программная культивации рафинированного интеллектуального самоанализа, который, собственно, во многом делает Европу Европой.

Особое значение и особый статус обретает в этом контексте европейской культуры фигура Иисуса Христа, который являет собою в контексте европейской традиции культурный символ высшего порядка, центрирующий западную культуру как в смысложизненно-аксиологическом, так и в программно-парадигмальном планах: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему

ценностей, с другой – задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные западному активизму (препоручение себя в руки Божьи), индивидуализму (нормативная максима любви к ближнему), рационализму (концепция Откровения) и волюнтаризму (парадигма смирения).

Кроме того, в контексте доминирования в европейской культуре универсально-логического типа культурных программ христианство задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка. В образе Иисуса Христа, акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание – парадигма силы духа, фундирующая собою в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру.

Именно посредством образа Иисуса Христа христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни. Например, нетипичная для Европы, но все же присутствующая в ее тезаурусе максима, сформулированная Людвигом ван Бетховеном: «Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем – преклоняю колени». Аксиологически акцентированный культурный статус Иисуса Христа как воплощенного Слова (Иоанн, 1, 14) актуализирует и наполняет сакральным смыслом исконно присущие западной традиции логико-вербальную ориентацию, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм. Вместе с тем, переосмысление основополагающего для европейской культуры феномена Логоса в качестве Бога-Сына – наиболее персонифицированно индивидуального и экзистенциально значимого лика Троицы – конституирует западную традицию как парадоксальный синтез трансцендентальных и экзистенциальных ориентаций, задавая в ее контексте специфический вектор фундаментального аксиологического дуализма.

Более того, идея испускительной жертвы Иисуса Христа обуславливает в христианстве интерпретацию сотериологии как централизованной фигурой Иисуса Христа в качестве Спасителя (ср. с идеей Машиаха, 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»). Подобное перенесение аксиологических акцентов при осмыслении феномена социальной темпоральности с настоящего (античные философия истории, гедонистическая этика и др.) 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). Автономия личности становится одной из базовых ценностей европейской культуры. Если на Востоке автономия понимается, 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: безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравнивается идеей автономии в плане отношения к налич-

ному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему, что и задает в христианстве особые основания для формирования парадигмы автономии: согласно позиции Тертуллиана, христиане есть единичные частные лица, признающие над собой лишь божественную Божью власть, – именно в раннем христианстве закладываются эксплицитно конституированные идейные основы автономии индивидуального субъекта по отношению к светской власти (равно как и космополитизма и индивидуализма): для всех только одно государство – мир. В этом контексте существенно трансформируется семантика религиозных таинств: если в традиционной дохристианской культуре культ выступал именно в функции регулятора сферы повседневности, то христианские таинства, напротив, мыслятся как акты реального приоткрывания сакральной сферы в сфере повседневности. В целом, христианство формирует культурную ориентацию на автономии, понятую в конкретном аксиологическом контексте как нормативную ориентацию на нездешнее: быть в мире, но не от мира сего. Ядром христианства как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира.

В целом, имманентный дуализм глубинных мировоззренческих оснований, равно восходящих к античному рационализму и ближневосточному иррационализму может считаться одной из важнейших характеристик европейской культуры. Духовное пространство христианской культуры, таким образом, локализуется, по оценке Тертуллиана, между Афинами и Иерусалимом. И эта двоякая генетическая отнесенность христианской культуры конституирует западноевропейскую традицию как аксиологически амбивалентную: Иерусалим задает требования сокровенности, потаенности, глубины иносказания (проявляющиеся в установках апофатической теологии), Афины же – системности знания, рациональности оснований, логической прозрачности (что находит свою реализацию в теологии катафатической).

В этом плане, наследуя традицию античного рационализма, христианская культура Запада порождает в своем контексте теологию как рационально организованную теоретическую дисциплину. В теоретическом плане эта тенденция наиболее полно проявилась в развитии схоластики, в организационном – в создании теологических факультетов в средневековых европейских университетах (начиная с открытия теологического факультета в Парижском университете в I-й половине XIII в.) со всеми вытекающими отсюда последствиями. Так, например, Фома Аквинский, рассуждая о предмете теологии, полагает, что в качестве такового выступает Бог в аспекте своей божественности (сущности, но не проявлений): *deus sub ratione deitatis*; Иоанн Дунс Скот делает заключение о том, что теология есть самая сложная из образовательных дисциплин, на основании такого критерия, как сложность ее объекта. Однако, в контексте теизма рассмотрение персонифицированного личного Бога в качестве предмета по меньшей мере кощунственно. Более того, в рамках теистической парадигмы богопознание в принципе не может артикулироваться как субъект-объектный процесс: созерцание как когнитивная процедура оказывается взглядом в очи Господни,

а потому, по Библии, познание Бога есть трепетное и вдохновенное «искание лика Божьего» (Пс, 23, 6). Принципиальная непредметность Бога эксплицитно зафиксирована уже Ансельмом Кентерберийским («...Он есть высочайший предел всех вещей, совершеннее которого ничего нельзя помыслить» [1, с. 237]); пафос протестантской диалектической теологии также питается радикальной критикой предметного знания о Боге (К.Барт, Р.Нибур и др.), etc. Сколь ни называй теологию *doctrina sacra* (Фома Аквинский), дисциплинарно организованное спекулятивное учение о вере, в сущности, не имеет соприкосновения с живой верой. Подход к сакральной тайне как к интеллектуальной головоломке, превращение сокровенного акта Откровения в предмет публичного диспута есть, с точки зрения теизма, профанация великой мистерии богопознания. Неслучайно большинство гонимых еретиков в средневековой Европе составляют мнящие себя добрыми христианами теологи-рационалисты.

Кроме того, отношение к теологии как к системе рационального знания имплицитно предполагает возможность знания ложного. Цена же – грех – непомерно велика, ибо впадение в ошибку чревато впадением в ересь, а неверность знания – неверием. Всемерное развитие христианской учености приводит в Западной Европе XI-XII вв. к ситуации, которая даст Франциску Ассизскому повод заметить, что недопустимо, когда для спасения души необходимо знание латыни. Данная ситуация приводит к формированию в культуре альтернативного вектора, выражающего себя в отторжении книжной учености, раннефранцисканскому культивированию отказа от грамоты и т.п. Таким образом, аксиологическая дуальность христианской теологии как дисциплинарно организованного концептуального учения о неконцептуализируемом акте Откровения в предельно концентрированном виде выражает генетическую амбивалентность, специфичную для христианской Европы и генетически восходящую как к рационализму античной, так и сакральной мудрости ближневосточной традиций (по формулировке Тертуллиана: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?» («Итак, что же общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» [2])). Это обстоятельство есть, быть может, наиболее интимно значимое, а потому самое экспрессивное выражение амбивалентности социокультурных корней христианской культуры в целом.

Духовное пространство европейской культуры, таким образом, дихотомично артикулируется в бинарных оппозициях эллинистического Запада и византийского Востока, рационального знания и иррациональной веры, античной философии и библейской мифологии, наконец – Ветхого и Нового Заветов. Последнее обстоятельство фундирует собою принципиальную нелинейность исторического разворачивания содержания западной культуры, имманентную интенцию на вариативность мышления и парадигмальный плюрализм, достигающий своего максимального проявления в интерпретационной стратегии постмодернизма.

Литература:

1. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Памятники средневековой латинской литературы X – XI вв. М.: Наука, 2011. – С. 237.
2. Тертуллиан. О прескрипции против еретиков (*De praescriptione haereticorum*). – Лист 7. // Режим доступа: http://www.tertullian.org/russian/de_praescriptione_haereticorum_rus.htm – Дата доступа: 30.04.2016.

ЛЕГЧИЛИН А. А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ,
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
БГУ

ГРИНЕВИЧ Е. А.

КАНДИДАТ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АГРАРНОГО
ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

Христианское миросозерцание, базируясь на определенных библейских идеях и, не будучи по природе философией в греческом смысле этого термина, включает в себе ряд фундаментальных идей философского плана. Мы обратим внимание только на некоторые из этих идей, которые в перспективе изменили духовный облик западного мира, а их понятия и решение проблем перевернуло философские проблемы, поставленные в греческой философии. Проблемы, которые мы обозначим, достаточно известны в христианской мысли. В данном случае преследуется единственная цель: поразмышлять вместе с читателем над смыслом и глубиной библейских посланий, столь необходимых в нашем современном обществе и к которым все больше и больше приобщается размышляющая публика.

Следует, прежде всего, заметить, что богатство греческой мысли оказалось в конце концов превзойденным в своих существенных моментах христианским миросозерцанием. Причем, не только исторически, но и теоретически, многие философские проблемы, которые стояли перед христианскими мыслителями, не могли быть решены посредством «греческого эталона». Греческая мерка оказалась недостаточной и подлежала пересмотру. Однако, было бы ошибкой видеть в этих двух созерцаниях одни антитезы. Тем не менее новые единицы измерения человеческой жизни рождали и новую духовную культуру.

В самом начале наших рассуждений обратимся к проблеме трансцендентного, как одной из центральных идей библейского познания. В греческой мысли под трансцендентным понималось нечто находящееся за пределами данности. В частности, Платон и Аристотель называли «божественными» (трансцендентными) звезды, космос. В связи с иной трактовкой «божественного», уникальности Бога, бесконечного в потенции, радикально отличного от всего прочего, родилось и новое понимание трансцендентного. Трансцендентность Бога абсолютна, тотально отлична от всего прочего. Трансцендентность тождественна божественности и наоборот. Такое понимание трансцендентного немислимо в рамках греческой философии.

Обратимся к следующей проблеме для греческой философии и пути ее решения в библейском послании. В греческой мудрости были разные решения проблемы «источников сущего»: от милетцев до Платона и Аристотеля. «Перебирая» различные виды и типы «архэ» греческая философия так и не решила суть сущего. Библия же, напротив, говорит о «творении», что называется, с порога. Этим понятием «творения из ничего» решительно разрубается гордиев узел апорий, которые терзали греческую онтологию. Креационизм особым об-

разом решает проблемы античной философии: например, как из Единого рождается многое, из бесконечного конечное.

Следующая проблема, которая разводит греческую мысль и христианское мирозерцание – это проблема человека. Антропологизм был доступен грекам лишь в определенных рамках. В целом же греческая мысль космоцентрична. Человек и космос никогда не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом.

В Библии человек – существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя. Стало быть человек – господин и повелитель всего, что создано для него. В книге Бытия по данной проблеме сказано достаточно определенно: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле».

«Библейский человек» по сравнению с античным выше всего видимого и тварного мира, он не вещь среди вещей; это существо исключительное, божественное в прямом и переносном смысле.

Важной теоретической проблемой антитетичной по духу и сути ее решения для обеих культурных парадигм является вопрос о соотношении веры и знания. Греческая философия своим идеалом сделала знание. Познание – это исключительная добродетель, через нее реализуется сущность мира и человека.

Библейское мирозерцание призывает человека подняться над наукой, разумом, интеллектом и перешагнуть через этот горизонт. Оно стремится прежде всего обосновать познавательную ценность веры («*pistis*»). Как таковая вера – это вызов, «провокация» интеллекту, разуму, познанию.

Следующая проблема резко контрактирующая греческую и христианскую мысль – это теория любви. Греческая мысль среди своих достижений может похвастаться теорией эроса Платона. Однако греческий эрос не однонаправлен, т.е. это любовь не только к ..., но и от Она конечна, предельна: можно даже сказать односторонна. Совсем другой природы библейское понятие любви («*агапэ*»). Данная любовь не требует возврата. Она бесконечна, беспредельна: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих и гонящих вас». Гимн любви – *агапэ* слышим мы через все библейское послание. Его строки прописаны и в латинской фразе «*pondus meum, amor meus*» – «мой вес – моя любовь» и в знаменитых словах Августина: «*Ama, et fas quod vis*» – «Люби, и тогда делай что хочешь».

Образ человека и его роль в социуме является причиной ещё одного расхождения в греческой философии и христианского мирозерцания – проблема обучения и воспитания детей. Греческое воспитание эволюционировало в динамично развивавшемся, социально неоднородном обществе, ориентировалось на интересы различных слоёв населения, отражало идеал рабовладельческой верхушки – идеи «калокагатии» (человек, прекрасный душой и сильный телом) и «арете» (образцовое поведение гражданина, политического деятеля). Древнегреческие философы в своих представлениях о воспитании в «несовершенном мире» как бы предвосхищали современные трактовки вопроса об отношении государства к воспитанию. По Платону, воспитание должно организовываться государством как средство совершенствования всей государственной жизни,

формирования каждого человека в интересах государства (правда, у Платона это идеальное государство, выстроенное на идее Блага, ориентированное на развитие и жизненный путь человека в соответствии с природными способностями, в чём люди не равны между собой). Аристотель настаивал на том, что государство обязано взять на себя воспитание юношества, однако не во имя государственных интересов, а во имя развития прекрасного и духовно нравственного в человеке. Только таким путём возможно и должно «делать людей полезными» и для государства.

Философско-педагогическая мысль раннего средневековья основной своей целью ставила спасение души. Главным источником воспитания считалось, прежде всего, Божественное начало. Главная задача христианских воспитателей, посвящённых вопросам воспитания, заключалась в том, чтобы заменить дух языческой гражданственности духом христианского благочестия. Августин озабочен тем, чтобы образование стало научением правильной жизни, т.е. жизни по евангельским заветам. Это задача именно духовного воспитания, поставленная с ранних времён христианства, будет руководящим принципом образования в средневековых школах.

Обратим внимание на еще одну разноречивую проблему с точки зрения греческого мышления и библейского мирозерцания. Это проблема смысла истории и жизни человека в исторической перспективе. Греков в целом мало беспокоил точный смысл истории. Аристотель, ведя речь об эволюционном развитии писал о периодичности, катастрофичности общественного развития в прошлом и будущем. В общем потоке общечеловеческой жизни идея прогресса не составляла суть исторической мысли греков. В Библии понимание истории выражено не циклической траекторией, а прямолинейной. История – это путь от сотворения к падению, от явления Христа к последнему судному дню. Человек, погруженный в так понимаемую историю, может лучше понять себя самого: откуда он пришел, где находится и куда его зовет история.

Древние греки жили в пространстве определенного полиса и для полиса, лишь в нем представляли себя. Христиане не принадлежат конкретному обществу. Их место («topos») – вся вселенная, мир данности и сверхданности, посюсторонности и потусторонности. Человек не только от мира сего, но и от мира иного.

Следует обозначить еще одну тему столь разнотрактуемую двумя культурами; чаще всего она представляется как проблема соотношения толпы и мудрецов. Для греческого, в целом аристократического, духа мудрец возвышается над массой. Чувствуется даже неприязнь философа к толпе. Христианская культура в лице их теологов выработала совершенно другие критерии и правила общения с Другими: «Будь скромнен с каждым человеком»; «Каждого человека принимай с выражением приветливости на лице».

Только наброшенные выше тезисы размышлений о соотношении греческой мысли с христианским посланием говорят о том, что христианская мысль исторически и теоретически пересмотрела решение многих идей своих предшественников. Преемники вынуждены были это сделать в силу того, что новая христианская культура нуждалась в расширении горизонта понимания бытия и жизни, в которую она вступала.

БАРАНКОВА Г. С.

КАНДИДАТ ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ВЕДУЩИЙ
НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК Института русского языка
им. В. В. Виноградова РАН

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ И ОРАТОРСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ

Творения непревзойденного по силе воздействия и художественному мастерству писателя XII в. свт. Кирилла Туровского входят в золотой фонд древнерусского книжно-письменного наследия. Его перу приписывается до 70 произведений, однако в настоящее время в науке достоверно признано, что Кирилл является автором трех повествовательных произведений – Притчи о душе и теле (далее Притча), Повести о беспечном царе и его мудром советнике (далее Повесть), Сказания о черноризском чине (далее Сказание) из восьми Слов: Слова в неделю цветоносную (СНЦ), Слова на Пасху (СП), Слова в Фомину неделю (СФН), Слова о снятии тела Христова с креста и о женах-мироносицах (ССТХК), Слова о расслабленном (СР), Слова о слепце (СС), Слова на Вознесение (СВ), Слова на собор св. отцов Никейского собора (ССОНС). Исследованию творчества Кирилла Туровского посвящено множество работ, трудами И.П. Еремина были выявлены списки его произведений, проведена их предварительная текстологическая группировка и осуществлено издание его сочинений. Однако с тех пор список рукописей, содержащих его творения, значительно пополнился (см. работы Т.А. Алексеевой, И.И. Макеевой и Г.С. Баранковой). Стало очевидно, что для определения принадлежности многочисленных Слов, приписываемых этому автору, необходимо лингвистическое издание всех 11 атрибутируемых ему произведений с указателями слов и форм, на основе которого можно будет судить об особенностях его авторского стиля и словоупотребления. Слова свт. Кирилла изучены значительно лучше, чем его повествовательные произведения. Однако очень мало работ по сопоставительному изучению его нарративных и риторических произведений (например [7]). Это особенно важно для выяснения тех стилистических приемов и образов, который использовал писатель в своих разных по жанру произведениях. Характеризуя особенности риторического типа повествования свт. Кирилла, И.П. Еремин отмечал резкое ослабление в нем нарративного начала [6, с. 139]. Но само это начало по-разному представлено в трех повествовательных произведениях свт. Кирилла: более выраженной является сюжетная основа в Притче, менее всего – в Сказании.

Взяв за основу краткую проложную редакцию Притчи о слепце и хромце, основанную на талмудической или греческой версии, Кирилл Туровский существенно расширил толкования, искусно сочетая рассказ о преступлении слепца и хромца и последовавшего суда хозяина виноградника над ними с разнообразными аллегориями и назиданиями. Сравнение проложной притчи и произведения на ту же тему Туровского епископа показывает глубину его религиозной и философско-богословской мысли. Ученые не раз отмечали не только публицистическую, но даже политическую направленность Притчи против епископа Федора, выведенного в образе слепца, и, возможно, против самого Андрея Боголюбского. Отсюда и обличения «ищущихъ не о божѣ свѣта сего сановѣ и о телеси токмо пе-

кущихся. ни чающимъ отвѣта о дѣлехъ въздати но акы суетну пару свою душу въ вѣтръ полагающимъ» Чуд, л. 289г.¹²⁶, и сентенция «никии же бо санъ мира сего от муки избавит престающихъ заповеди божия» там же, л. 291б. Однако содержание Притчи Кирилла Туровского не исчерпывается этой темой. За миром видимых вещей («внешним»), за сюжетной основой Притчи скрывается мир невидимый, внутренний. Его постижение возможно лишь через аллегорические образы и символы. В толкованиях Притчи заложены почти все богословские идеи и мотивы, которые находят отражение и в других сочинениях Кирилла: соотношение телесного и духовного, критика еретиков, в том числе сторонников антропоморфизма. Важное место занимает в ней образ «древа разумения добра и зла», от которого вкусили Адам и Каин, сыновья Корревы, а также слепец и хромец. Ему противопоставлен образ «древа животного», которому придается большое значение: «Что есть древо животное – целомудрие... а его ветви – образы покаяния: слезы, пост, молитва, милостыни, смирение, воздыхания. Тех ветвей плод добродетели: любви, послушание, покорение, нищелюбие». Чуд, л. 291в. Именно от этого древа следует вкушать плоды тем, кто хочет обрести вечную жизнь. Однако основное внимание Кирилла сосредоточено на главных героях Притчи: слепец – душа, хромец – тело, им дана власть «на всех внешних», виноградник – рай, человек домовит – Бог всевидец и Вседержитель. В то же время аллегорические образы Притчи многогранны: слепец – это и душа, и священнослужитель; хромец – и тело, и миряне. Как хромец и слепец приставлены у врат «стрещи внутренних», так и приставлены патриархи, архиепископы, архимандриты между церковью и алтарем «стеречь святых тайн от врагов Христовых», т.е. от еретиков.

Интересно, что образы слепца и хромца не раз были использованы Кириллом Туровским в его произведениях. В Сказании слепой и хромой – это люди, подверженные телесным порокам: «хром же прилежанием житейских вещей, слѣпъ же неплодством живя о чревѣ токмо пекиися». В Словах встречаются те же образы, но уже в иных текстах на евангельские сюжеты. В СР (ср. Ин 5: 1–15) купель крещения, освященная Святым Духом, исцеляет всех: «аще кто слѣпъ есть разумом, ли хром невѣриемъ, ли сух многѣх беззаконий отчаяниемъ, ли расслабен еретичьскимъ учениемъ – всѣх вода крещения сдравы творить» [5, с. 332]. В этом же Слове аллегорическое изображение слепоты и хромоты использовано по отношению к фарисеям, не принявшим Христа, обращаясь к которым расслабленный восклицает: «Нынѣ же, въставшю ми божиемъ словомъ, ослѣпосте умомъ и о своей храмлюще претыкается неправдѣ» [5, с. 334]. Образ расслабленного двояк: он мертвый в живых и живой в мертвых. Этот образ становится ясным, если обратиться к Притче: «Кто суть м(ь)ртвии – вси языци, не бывшии под б(о)жиимъ закономъ ни приимши кр(е)щения», «живыя же кр(е)стьяны нарицаеть» Чуд, л. 293г. Пища, которую расслабленный желает, но не может принимать из-за своей немощи, не просто еда, эта та пища, о которой говорится и в Притче: «пища не брашно едино реч(е)тъся но слово Б(о)жие, имже питається тварь Чуд, л. 288в.

В СС (ср. Лк 18: 35–43) слепорожденный олицетворяет духовную слепоту человека до крещения и времени действия Нового Завета. Появление Христа, породившего людей крещением, который «расслаблена востави, хромыя убыстри, прокаженных очисти, сухорукия укрѣпи, бѣсы от человекъ прогнав и слѣпыхъ просвѣти» [5, с. 336], сделало человека «сыном света». СС содержит по-

¹²⁶ Здесь и далее Притча цитируется по списку ГИМ, собр. Чудовское, № 20, XIV в., текст Слов по изданию И.П. Еремина, текст Повести по списку ГИМ, собр. Синодальное, № 935, XVI в.

хвалу человеку, который после крещения «не тѣмко тельсыма прозрѣ очима, нѣ и душевныма просвѣтися зракома» [5, с. 340].

Два других нарративных произведения свт. Кирилла в значительной степени сосредоточены на символично-аллегорическом толковании монашеской жизни. Сюжет Повести основан на проложной Притче из Повести о Варлааме и Иоасафе с существенными добавлениями и толкованиями. Если в проложной Притче царь выступает простым язычником, то в Повести царь – это ум, владеющий всем телом и повелевающий своими подданными – чувствами. Обладая рядом достоинств, он имел и существенный недостаток – не любил ратного оружия. Туровский вводит в Повести антропологические аллегории. Так, град, в котором случился мятеж, – это человеческое тело, созданное Богом; подданные царя, люди, – чувства (слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и «нижняя теплоты свирепство»). Монахи, находящиеся под властью игумена, сравниваются с телесными удами, находящимися под одной головой. Можно провести некоторые параллели между Повестью и Посланием митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств. В Повести, как и в Послании Никифора, чувства связаны с соответствующими органами чувств. Однако если в Послании Никифор испытывает пять чувств князя и находит их, за исключением слуха, совершенными, направленными на то, чтобы творить добро, то Кирилл Туровский подчеркивает плотский, телесный характер чувств, приводящих к духовной гибели: «очима ж похать створить, обонянию желание исполнить. устомъ ж объядение дает. а рукама несытъство брание богатству творить. с тѣми и нижняго сверепѣства свръшае похоть» (Син. л. 73–73 об.). Неразумие царя заключается в том, что он «не тако печашеся о души, якоже о теле», т. е. здесь, как и в Притче, главным является мотив соотношения духовного и телесного. Как по своей образно-аллегорической системе, так и по художественным особенностям, Повесть стоит особняком среди всех остальных произведений свт. Кирилла. Только в ней находятся образы, которые не повторяются ни в Притче, ни в Сказании, ни в Словах; только в ней таинственным светом, исходящим из пещеры, озарены главные герои Повести: человек в рубище (монах), некто прекрасный, стоящий на камне и подносящий человеку в рубище чашу с вином (Христос), женщина, поющая сладкую песнь («неотлучающаяся смертная память»). Ключевым для Повести является аллегорическое изображение горы с ратным оружием (постом, молитвой, телесной чистотой), которая олицетворяет собой монастырь, устремленный к Богу, с ней связана глубокая пещера, из оконца которой сияет свет – монастырская церковь. С этим образом перекликается образ «горы боголюбных добродетелей» из Сказания, к которому должен стремиться каждый монах. Наконец, в СНВ широко использован образ горы Елеонской, сравниваемой с Синайской: си гора святѣиши есть Синайския горы... На Синайскую бо съшѣд вся устрашаше... а на Елеонскую с тѣмами святыхъ вышѣд Христосъ вся освящаеъ и вся утѣшаеъ [5, с. 341]. Предпочтение, отдаваемое Елеонской горе, связано с приходом Нового завета на смену Ветхого – теме, широко представленной в Сказании и ряде Слов Кирилла (СП, СФН, СР, СС).

Сказание посвящено монашеству, в нем разъясняются монастырские правила, которые должен принимать при пострижении и в дальнейшем соблюдать монах, толкуется символика монашеской одежды («облечение в ризу по двум естествам: Адамову преступлению и Христову вочеловечению»), а также порицаются монахи, ведущие неподобающий образ жизни, устраивающие пируш-

ки, «бестудно на иконома и келаря нападающа». Подобно Притче, в Сказании осуждаются священнослужители «земных чести и власти о себѣ восхитающе». В связи со спецификой содержания Сказания нарративный элемент в нем практически отсутствует, зато значительно ярче, чем в двух других нарративных произведениях ощущим назидательный тон. О высоком назначении этого произведения свидетельствует его включение в Кормчие ранней русской редакции

Слова Кирилла Туровского, за исключением ССОНС, также имеют сюжетную основу, источниками которой являются евангельские тексты. Однако, как и в повествовательных сочинениях Кирилла Туровского эта сюжетная основа проявляется по-разному. По характеру пересказа и толкования евангельских текстов к нарративным произведениям (Притче и Повести) наиболее близки ССТХК, СР и СС. Их отличает драматизм сюжета, а диалоги, монологи, плачи героев придают удивительную живость и выразительность повествованию. В известной степени можно говорить о драматургических приемах, сближающих Притчу с перечисленными выше Словами и особенно с ССТХК и СР.

СНЦ, СП, СФН и СВ объединяет тема похвалы церковным праздникам. Сюжетная линия в них выражена слабо, на передний план в них выходит разъяснение смысла того или иного евангельского события, которому посвящен праздник. Основным лейтмотивом этих Слов является радостное сопереживание описываемому событию, а ключевыми словами – радость и веселие. Сам же церковный праздник символически уподобляется блеску драгоценных камней (ССТХК). Определенную роль в украшении Слов играют пейзажные зарисовки, исполненные внутреннего скрытого смысла: «Ныня древа лѣторасли испущають и цвѣты благоухания процвітають... и дѣлатели с надежею тружашеся плододавца Христа призывають» [4, с. 416] – этот образ из СФН перекликается с образом «древа животного» из Притчи. Пейзажи построены на антитезе: в СНФ, СНЦ изображение весеннего пробуждения природы и сама весна красная олицетворяют веру Христову, а в плаче Марии из ССТХК «померкнувшее солнце, трепещущая земля и ужаснувшееся небо» подчеркивают драматизм происходящего. Красота и изящество Слов достигается за счет применения разнообразных стилистических приемов: амплификации, антитезы, развитой синонимии и антонимии. Те же стилистические приемы используются Кириллом в его повествовательных произведениях, однако художественные особенности ряда Слов Кирилла уже в силу самой специфики риторического жанра выражены гораздо ярче, чем в его повествовательных произведениях. В этом отношении Повесть близка Словам.

Слова Кирилла Туровского были более распространены в списках, чем его повествовательные произведения. В разной степени они подвергались редактированию. Наибольшим изменениям подвергались СР (шесть редакций по Еремину [3, с. 352–358], семь по Алексеевой [1, с. 47–48]) и Повесть (три редакции [2, с. 315–316]). В целом же текст Слов, Притчи и Сказания весьма устойчив. Большой интерес к творчеству Кирилла Туровского проявляли монахи Иосифо-Волоколамского монастыря, ими впервые в конце XV – нач. XVI века были составлены сборники, включающие все одиннадцать повествовательных и риторических произведений этого автора.

Литература:

1. Алексеева, Т.А. Лексика «Слов» Кирилла Туровского. Дис. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. – М., 1975.

2. Баранкова, Г.С. Текстология и язык «Повести о беспечном царе и его мудром советнике» Кирилла Туровского // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*. 2006–2009. – М., 2010. – С. 313–354.
3. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // *ТОДРЛ*. Т. 11. – Л., 1955. – С.343–367.
4. Еремин, И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // *ТОДРЛ*. Т. 13. – Л., 1957. – С.409–426.
5. Еремин, И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // *ТОДРЛ*. Т. 15. – Л., 1958. – С. 331–348.
6. Еремин, И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // *ТОДРЛ* М.; – Л., 1962. Т. 18. – С. 5–58.
7. Левишун, Л.В. Позиция Кирилла Туровского в деле Феодорца Ростовского и ее отражение в «Слове на сбор святых отец» // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сборник 1. XI–XVI века. – М., 1989. – С. 106–122.

МАКЕЕВА И. И.

КАНДИДАТ ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, ВЕДУЩИЙ
НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ИНСТИТУТА РУССКОГО ЯЗЫКА
ИМ. В. В. ВИНОГРАДОВА РАН

СЛОВА КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО В РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ¹²⁷

Анализ русских рукописных памятников, в составе которых находятся Слова Кирилла Туровского, позволяет восстановить их литературную историю, вхождение в круг чтения в разные хронологические периоды, функционирование как блока текстов или как отдельных произведений. С другой стороны, эти тексты важны для типологии самих рукописных книг.

По сравнению с Притчами Слова Кирилла Туровского оказываются более популярными и встречаются в русских рукописных памятниках XIII–XVII вв. разных типов. При этом они явно уступают эпидейктическим и дидактическим произведениям Иоанна Златоуста¹²⁸.

Помимо многочисленных сборников Слова Кирилла Туровского в разном количестве (от одного до восьми бесспорно принадлежащих этому автору) находятся в следующих рукописных памятниках:

- Синаксарь (Тр-404 конца XV- начала XVI в., Тит-2074 XVI в., Унд-1296¹²⁹ третьей четверти XV в.);
- Пролог с дополнительными статьями (Писк-92 XV в.);
- Торжественник (Писк-124 XVI в., Писк-127 XVII в., Увар-329 XV–XVI вв., Ег-192 20–23 годов XVII в., Ег-72 конца XVI в., Тит-519 XVI в., Сол-1160 XVI в., Сол-1161 1600 г., Сол-1162 1600 г., Пог-956 XVII в., Пог-949 XVI в., Пог-952 XVI в. и др.);
- Златоуст (Ег-270 XVII в., Ег-95 1600 г., Увар-589 XIV в., Увар-313 XVI в., Сол-1054 XVII в., Сол-1055 XVII в., Тит-755 XVII в., Тит-759 XVII в., Тит-1763 XVII в., Пог-994 XVI в. и др.);
- Апокалипсис Толковый (Тр-120 конца XIV- начала XV в.);
- Златая цепь (Тр-11 XIV в.);

¹²⁷ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 16-04-00127 «Творческое наследие древнерусского писателя XII в. Кирилла Туровского: повествовательные произведения и ораторская проза».

¹²⁸ К настоящему времени известно около 130 списков Слов Кирилла Туровского.

¹²⁹ Синаксарь составляет вторую часть рукописи (с л. 292) и написан другим почерком.

- Измарагд (Сол-271 XVI в.);
- Евангелие Учительное (Ег-152 третьей четверти XVI в., Пог-185 XVI в., Пог-187 XVI в.);
- Минейя (Соф-1323 XVI в., Сол-535 XVII в.)¹³⁰.

Самым ожидаемым и предсказуемым типом памятников, содержащих Слова Кирилла Туровского, является Торжественник.

В триодный Торжественник входили произведения торжественного и дидактического красноречия. «Статьи триодного Т. расположены по порядку недель лунного календаря, или так называемого триодного цикла: с недели мытаря и фарисея и до недели всех святых, т. е. приурочивались к дням подготовительным к посту, Великого поста, Пасхи, праздничным дням пятидесятницы» [2, с. 433]. Слова Кирилла Туровского соответствуют этой тематике: два из них (Слово в неделю цветоносную и Слово на Вознесение) написаны на двенадцатые праздники, одно – Пасху, остальные пять – на воскресные дни первого круга недель церковного года от Антипасхи до Пятидесятницы. Это Слово в Новую неделю о Фомине испытании ребр господень, Слово о снятии тела Христова с креста и о мироносицах, Слово о расслабленном, Слово о слепце, Слово памяти отцов Никейского собора.

Слова древнерусского автора находились в триодных Торжественниках второй редакции, которая отличается от первой существенным увеличением дидактических статей. Среди перечисленных выше рукописей имеются так называемые общие Торжественники – объединенный вместе минейный и триодный Торжественники (Писк-124 XVI в., Ег-192 20-30 годов XVII в.).

Выбор произведений оказывается произвольным. Например, в Писк-124 из восьми Слов свт. Кирилла есть только три текста: Слово в неделю цветоносную (л. 523; оно имеет сокращенное самоназвание **В тоиъ дѣи слово сказанїи еѡѡльскомъ кїрилла мнїѡѡ**, так как помещено после творения Иоанна Златоуста на ту же тему), Слово на Пасху (л. 553) и Слово о снятии тела Христова, которое оказывается анонимным (л. 543). Вместо еще трех слов еп. Кирилла в рукописи вошли Поучения (Слова) Иоанна Златоуста на те же темы: в неделю 3-ью по Пасхе поучение о Иосифе и о мироносицах, в неделю 4-ую по Пасхе поучение о расслабленном, в неделю 6-ую по Пасхе Поучение о слепом.

В отдельных случаях рукопись, в которой находятся Слова Кирилла Туровского, может представлять собой нечто переходное между сборником и Торжественником. Такова Богд-691 (РНБ, собр. Богданова, F.I. 691) конца XV-начала XVI в. Ее первая часть начинается, как и обычно триодные Торжественники, чтениями в неделю о мытаре и фарисее и о блудном сыне, а заканчивается Словом Иоанна Златоуста в среду 4-ой недели по Пасхе на Преполовление. В ней находятся семь Слов Кирилла Туровского; отсутствует Слово памяти отцов Никейского собора. Вторая часть рукописи, как и минейные Торжественники, содержит жития, мучения и чудеса святых.

Слова Кирилла Туровского включены в Синаксарь, построенный по такому же хронологическому принципу, как и триодный Торжественник (начина с чтений в неделю о мытаре и фарисее и заканчивая чтениями в неделю Пятидесятницы)¹³¹. Это, пожалуй, единственный тип рукописного памятника, в

¹³⁰ Сокращение Тр обозначает собрание Троице-Сергиевой лавры РГБ, Писк – собрание Пискарева РГБ, Ег – собрание Егорова РГБ, Унд – собрание Ундольского РГБ, Увар – собрание Уварова ГИМ, Тит – собрание Титова РНБ, Пог – собр. Погодина РНБ, Сол – собрание Соловецкое РНБ, Соф – собрание Новгородско-Софийское РНБ.

¹³¹ Ввиду многозначности термина Синаксарь необходимо уточнить, что в данном случае

котором Слова и Поучения Иоанна Златоуста не преобладают над сочинениями Кирилла Туровского. Помимо их произведений в Синаксарь входят Поучение о блудном сыне притча от Евангелия Григория Богослова и Слово о страсти Христове св. Ефрема.

В Синаксарях Унд-1296 третьей четверти XV в., Тр-404 конца XV- начала XVI в., Тит-2074 XVI в. находятся все восемь Слов Кирилла Туровского. Рукописи генетически связаны друг с другом. Об этом свидетельствует написание имени Кирилла как кира с пропуском букв в середине в самоназвании Слова о расслабленном (Тр-404 л. 89, Унд-1296 л. 433 об.). При этом в местонахождении двух текстов есть расхождение. Поучение Иоанна Златоуста в неделю о мытаре и фарисее и Поучение Григория Богослова о блудном сыне в Унд-1296 находятся в начале Синаксаря (лл. 295, 299), а в Тр-404 – в конце (л. 129, 130).

Особо следует сказать о Слове о снятии тела Христова с креста и о мироносицах Кирилла Туровского. Во всех трех Синаксарях находятся вторая и шестая (по определению И. П. Еремина) редакции текста. Ученый полагал, что вторая редакция представляет собой переработку первой (основной) редакции и приурочена к пятнице Страстной недели. Поэтому в ней отсутствует прежняя заключительная часть – рассказ о мироносицах и похвала Иосифу Аримафейскому [1, 353]¹³². Шестая редакция, приуроченная ко 2-ой неделе св. жен мироносиц, является этой самой заключительной частью.

Однако какой-либо переработки первой редакции Слова не было принято. Текст просто разделен на две части. В первой осталось небольшое вступление, плач Марии и разговор Иосифа с Пилатом. Во вторую часть перешел рассказ о мироносицах под самоназванием **в недѣлю въ ю стрѣхъ мироносиць слово ѿ еѿгѣли** и «Похвала благообразному Иосифу» (нач. **Похвалимъ ннѣѣ ииѿсифа прнснопаматнаго блѣггобразнаго же и досточюднаго...**), которая выделена киноварью (Унд-1296 л. 427, 429-429 об.; Тр-404 л. 84 об., 86). В таком разделенном виде произведение уже не имеет имени Кирилла Туровского: обе части анонимны.

Не исключено, что разделение прежде единого текста на два было принято именно для Синаксаря не позднее середины - третьей четверти XV в. Хотя в синаксарном тексте имеются пропуски, испорченные чтения, грамматические и лексические замены, он обнаруживает близость с древнейшим списком Слова XIII в. Синаксари со Словами Кирилла Туровского и Иоанна Златоуста были этапом в истории этого памятника на Руси. В Унд-1249 XVI в. Синаксарь, также являющийся второй частью рукописи (с л. 329), имеет только синаксарий в том же наборе, что и в других списках; Слов и Поучений в нем нет¹³³.

Еще одним памятником, связанным с Синаксарем и Торжественником, является Пролог. Слова Кирилла Туровского встретились в единственном списке этого памятника – Писк-92¹³⁴ XV в. Он определен как Пролог с дополнитель-

речь идет о имеющем такое самоназвание сборнике статей (чтений), объясняющих или описывающих празднуемое событие: СИНАКСАРІА СИРѣѣ СЪБРАНИІА В / нарочитыа праздникы, тригиди. / еднѣнъ кождѣво [так!] повѣдающа. какъ / и когда нже в начаткы былѣ. и кое/а ради вины, нже ѿ стрѣхъ ѿцѣр нашихъ / ннѣѣ оучинишасѣ с нѣкими свидете/льствы... Унд-1296 л. 292

¹³² Текст первой (основной) редакции произведения обычно приурочен к 3-ей неделе по Пасхе.

¹³³ Слова Кирилла Туровского находятся в первой части рукописи, представляющей собой сборник разных произведений.

¹³⁴ В Прологи входило Житие Кирилла Туровского (28 мая). О Прологе Писк-92 с уверенностью можно сказать только то, что это не его краткая редакция. В рукописи есть статьи, входящие в пространную редакцию Пролога. Это, в частности, **словѣ ѿ стрѣмъ андрѣи какъ видѣ бгѣтѣ**

ными статьями. Основная часть рукописи, в которой находятся статьи на весь год, написана одним почерком; с л. 322 начинается вторая часть, написанная другим почерком. Судя по расположению «лесенкой» текста на л. 321 об., здесь должен был быть конец. Однако киноварью в конце листа добавлено самоназвание чтения на 15 августа (Успение Богородицы). Тем самым не в первый раз нарушен хронологический порядок расположения произведений, поскольку последнее чтение на 31 августа (О согрешающих и не хотящих каяться) находится на л. 295.

В первую часть рукописи вошли семь Слов Кирилла Туровского; отсутствует Слово о снятии тела Христова с креста и о мироносицах. Три текста следуют почти подряд друг за другом с соблюдением хронологии их расположения. Это Слово в неделю цветную л. 179 (оно помещено после Слова Иоанна Златоуста на воскресение Лазаря в субботу 6-ую поста), Слово на пасху л. 184 об. (от предыдущего творения Кирилла Туровского оно отделено Поучением на Пасху Иоанна Златоуста), Слово в новую неделю л. 189 об. Четвертый текст – Слово на Вознесение – с нарушением порядка следования помещен на л. 207 об. после статей на Благовещение (25 марта). Еще три Слова находятся после 31 августа, причем первое из них имеет в самоназвании отсылочные слова «того же...»: **ТОГО ЖЕ КЮРИЛА МНИХА ЕПІПА ТУРІВЬСКА҃҃ / СЛОВЪ РАСЛАБЛЕН҃ЕМЪ ѿ БЫТ҃ЬА И ѿ СКАЗАНЫА ЕВАНГЕЛ҃СКА҃҃ГО В НЕДЕЛЮ .ДР҃Ю ПО ПАСХЕ** л. 296. Следом за ним уже с соблюдением только внутренней хронологии помещены Слово о слепце (в неделю 6-ую по Пасхе) и Слово памяти отцов Никейского собора (**В НЕДЕЛЮ ПРЕЖЕ ПЛНИТКОСТ҃ЬА**). Отсылочные слова «того же» предполагают, что Слова извлечены из некоего источника, где следовали друг за другом. Такое расположение текстов встречается, причем обычно в Сборниках; см. Толст-39 XIII в., Чуд-20 XIV в., Тр-9 XV в. и др. В Толст-39 отсылку «того же» имеет это же Слово о расслабленном, что указывает на вероятную связь текстов сборника и Пролога. В сборнике Тр-648 1551 г. подряд следуют три текста (Слово в новую неделю, пятая редакция Слова о снятии тела с креста и Слово о расслабленном), а после Слова Иоанна Златоуста на Преполовление – еще два: Слово о слепце и Слово на Вознесение. В самоназвании пятой редакции есть аналогичные отсылочные слова «того же», но с неверной атрибуцией: **ТОГО ЖЕ БАРЖИНА҃҃ . КИРИЛА ЕПІПАМКА҃҃ / СЛОВЪ ВЪ .ДР҃Ю НЕДЕЛЮ ПО ПАСХЕ . ПОХВАЛ҃А ІОСИФ҃У І О МИРОНОСИЦАХ** (л. 403 об.).

Ошибочная атрибуция произведений Кирилла Туровского в их самоназваниях – явление редкое. Обычно автор Слов назван Кириллом (мнихом), иногда с эпитетом недостойный, грешный, блаженный или святой: **В НОВ҃УЮ НЕДЕЛЮ ПО ПАСХЕ . СЛОВЪ КЮРИЛА НЕДОСТОЙНАГО МНИХА ѿ ПОНОВЛЕНИИ ВОСКРЕСНІА И ѿ АРТ҃УС҃Ь И ѿ ФОМИН҃Ь ІСПЫТАНІИ РЕБР҃Ъ ГН҃РЬ** Писк-92 л. 189 об. Только одно произведение – Слово о расслабленном – атрибутировано Кириллу епископу Туровскому (см. выше)¹³⁵. Такой вариант самоназвания является вторичным, поскольку в Толст-93 XIII в., старшем списке текста, автор поименован как святой Кюрил мних. Видимо, вариант вошел в употребление с XIV в.; см. Увар-589, где автор назван блаженным Кюрилом, епископом Туровским.

По спискам варьируется еще одна часть самоназваний Слов – приуроченность к определенному времени. Первая редакция Слова о снятии тела Христова **оумира [так!] л. 26 об., Житие св. Николая Чудотворца л. 180 (нач. ВЪ СТ҃РХ҃Ъ ѿЦ҃РЬ НАШЬ НИКОЛА Б҃҃Ъ ѿ МОУР҃СКА҃҃ ГРАДА...).**

¹³⁵ Кирилл епископ Туровский указан как автор «Сказания о черноризском чине» в Новгородской кормчей XIII в.: **КЮРИЛ҃ЕПІПА / ТОУРОВ҃СКА҃҃ . СКАЗ҃АНИИ . ѿ ЧЕРНОРИЗ҃Ъ ЧЬСТ҃ЬМЪ ЧИНОУ... л. 604а.**

ва с креста уже в ранних списках приурочена к 3-ей неделе по Пасхе (Толст-39 XIII в.) или ко 2-ой (Увар-589 XIV в., Тр-9 XV в.). Позднее встречается отнесение к другим дням: **в сѣбѣ великѣю словѣмъ снятѣи тѣла хѣва съ крѣста** Писк-124 л. 543 об. Слово о слепце обычно приурочено к 6-ой неделе по Пасхе (Толст-39 XIII в., Писк-92 XV в.), иногда – к 3-ей (Тр-9 XV в.). Слово о расслабленном, традиционно связанное с 4-ой неделей по Пасхе (Толст-39 XIII в. и др.), может быть приурочено к 3-ей неделе (Унд-1296, Тр-404). Встретилось отнесение Слова на Пасху к понедельнику: **В пнедѣ стрѣи недѣли слово бл҃жнѣаго кѣрила** Син-366 XVI в. л. 222.

У Слова в Новую неделю расхождение затрагивает наличие или отсутствие слов **въ новоую недѣлю по пасцѣ**. Полный вариант самоназвания их содержит, в кратком их нет: **В новоую недѣлю по пасѣ. словѣ кѣрила недостоиннаго мнѣа въ поновлении воскрѣнѣи и въ артѣсѣ и въ фоминѣ испытани ребрь гнѣрь** Писк-92 л. 189 об.; **словѣ кѣрила мнѣа недостоиннаѣ / въ поновлении воскрѣнѣи и въ артѣсѣ / и въ фоминѣ испытани ребрь гнѣнь** Унд-1296 л. 417 об.

В XV-XVII вв. Слова Кирилла Туровского из круга календарных памятников чаще включались в триодные Торжественники. В Синаксарях они встречаются в определенной разновидности этого источника, а для Пролога совсем не характерны. Интересно, что они отсутствуют в Великих минеях четиих мт. Макария.

Литература:

1. Еремин, И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XI. – Л.: Наука, 1955. – С. 342-367.
2. Черторицкая, Т. В. Торжественник // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Часть 2 Л – Я.* – С. 432-435.

ГЛАЗКО Е. О.

СТАРШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ Полоцкого
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

На фоне нынешних событий в мире и в частности резко обострившейся ситуации с миграцией особенно актуальным становится вопрос о необходимости сохранения аутентичных культур, как в материальном, так и в духовном аспекте. В условиях интенсификации контактов с представителями других народов, носителями других культур всё большую и большую значимость приобретает задача сберечь свои традиции, свои моральные установки, свою веру – свою культуру в самом широком смысле слова. А поскольку всякая культура выражает себя через язык, это означает, что особая роль в сохранении своеобразия отдельного этноса отводится именно языку и речевой культуре в целом.

Любой народ существует в условиях своей неповторимой картины мира. Этот термин возник в конце 19–начале 20 в., а с 60-х годов прошлого века проблема картины мира стала рассматриваться в рамках семиотики при изучении первичных моделирующих систем (языка) и вторичных систем (мифа, религии, фольклора, поэзии, кино, живописи, архитектуры) [1, с. 48]. Окружающая человека действительность предстаёт в его сознании в виде образов, созданных самими же людьми. Поэтому картины мира могут быть разными, в зависимости от того, к

какой этнической, возрастной, социальной, профессиональной группе принадлежит её носитель. Естественно, проявляется и фиксируется любая картина мира в языке. Таким образом, именно на язык со всем его многообразием средств ложится ответственность за сохранение и – что более важно – передачу картины мира как представителям других культур, так и новым поколениям внутри собственного этноса. Современные учёные убеждены, что «именно в языке закрепляется общественно-исторический опыт – как общечеловеческий, так и национальный. С одной стороны, условия жизни людей, окружающий их материальный мир определяют их сознание и поведение, что находит отражение в языке. С другой – человек воспринимает мир преимущественно через формы родного языка, который детерминирует человеческие структуры мышления и поведения» [1, с. 52].

В рамках современной лингвистики проблема картины мира выливается в рассмотрение вопроса о взаимосвязи между языковой личностью и национальным характером, национальным менталитетом. Было установлено, что существует «некоторая доминанта, определяемая национально-культурными традициями и господствующей в обществе идеологией, и она-то обуславливает возможность выделения в языковой картине мира её ядерной, общезначимой части» [2, с. 37]. Однако, при общем согласии с тем, что такая доминанта есть в принципе, в науке о языке сегодня отсутствует чёткое определение, что именно входит в состав вышеупомянутого ядра. Логично было бы предположить, что это будут наиболее весомые, наиболее важные универсалии окружающей действительности народа. Тем не менее в хрестоматийном труде одного из ведущих русских лингвистов Ю.Н. Караулова «Русский язык и языковая личность» в главе, посвящённой данному вопросу, вовсе не упоминается возможная религиозная составляющая ядра национальной картины мира. Более того, само слово «православие» или хотя бы более общее «христианство» не встречается там ни разу [2, с. 35-48]. Так же доктор филологических наук, профессор В.В. Наумов, рассматривая возможности лингвистической идентификации личности и признавая, что язык является средством объединения нации, анализирует социальные и антропологические характеристики, возрастной и гендерный аспекты, а также национальную принадлежность языковой личности, но оставляет в стороне всё, что связано с религией и тоже ни разу не употребляет слово «православие» в своей работе [3, с. 16-122]. Нетрудно предположить, что этот факт является результатом многолетнего насаждения атеистической идеологии на всех уровнях; тем не менее, такое положение вещей в современной лингвистике однозначно требует корректировки.

К счастью, в последние годы интерес языковедов к влиянию религии на язык – и таким образом на формирование и трансляцию национальной картины мира – растёт в славянском научном сообществе. В трудах белорусских специалистов, в частности доктора филологических наук, профессора Белорусского государственного университета Н.Б. Мечковской большое внимание уделяется влиянию религиозного сознания на русский язык, его истории, механизмам и формам. Нина Борисовна указывает на важность языка при христианизации Европы и на этот же аспект деятельности свв. Кирилла и Мефодия в 863 г., выразившийся в распространении литургии и книг на старославянском языке для остальных славян – на языке близком, не требующем перевода [4. с. 339]. Из вышеупомянутого факта явствует, что как религиозная составляющая важна для языка, так и язык не менее важен для дел веры, и одно без другого существовать

не может. Именно поэтому огромную озабоченность на данном этапе развития истории и геополитики вызывает чётко прослеживающийся обратный процесс – процесс дехристианизации Европы, за счёт смешения с новыми культурами, посредством новых языков, не имеющих отношения к христианству. Именно поэтому кажется жизненно необходимым ясно осознавать христианские основы русского языка, для сохранения нашей аутентичной культуры.

Вызывает особую радость, что тема христианства, и даже точнее – православия, в русском языке и, наоборот, неотделимости русского языка от православия, не остаётся за рамками внимания сегодня – как на уровне представителей церкви, так и просто неравнодушных членов общества. В СМИ и интернете ведутся дискуссии по данному вопросу, неизменно вызывающие резонанс. Однако, к сожалению, наблюдается определённая нехватка лингвистической информации, тех данных, которые вывели бы проблему взаимосвязи языковой культуры и православия на научный языковедческий уровень. Ведь даже в тех попытках, которые предпринимаются на уровне любителей языка, часто смешиваются понятия «язык» и «речь». И если с речью как с практическим применением языка в устном или письменном виде для достижения определённых коммуникативных целей ситуация более или менее активно и успешно обсуждается, то роль христианства в языке как в особым образом организованной системе знаков практически не отражена в работах специалистов по лингвистике. В свете этого видится целесообразным привлечь внимание научного сообщества к более серьёзному и детальному изучению и анализу данного вопроса.

Представляется, что работа в указанном направлении может вестись на нескольких уровнях: влияние христианства на русскую художественную культуру (как в её вербальном, так и в невербальном выражении); на фразеологический фонд русского языка и на самостоятельные лексические единицы. Отдельного изучения потребует христианский элемент в концептосфере русскоязычной культуры.

Необходимо оговориться, что при рассмотрении данной темы понятие «христианство» будет равнозначно понятию «православие», т.к. именно православие всегда являлось ведущей религиозной практикой на русских землях, число католиков среди тех, кто веками формировал русский язык, было значительно меньшим. Естественно, лингвистический статус христианства в польской или, скажем, английской языковых культурах будет другим.

С точки зрения влияния православия на общую, повседневную русскую культуру можно говорить о литературных произведениях, где действующими лицами так или иначе являются служители церкви или просто люди, движимые верой; о кинематографе и тех работах, в которых отражены реалии православной жизни. Русское изобразительное искусство взаимодействовало с православием по двум направлениям: иконопись и светская живопись библейской тематики. И если шедевры светской живописи, как, например, картина В.с. Иванова «Явление Христа народу» становились событиями только для части общества, то искусство иконописи оказывало непосредственное влияние на православных абсолютно в каждом доме, неся в себе особое философское восприятие окружающего мира.

Своеобразие архитектуры православных церквей – ещё один значимый вклад христианства в развитие русской материальной культуры. Также частью невербальной христианской культуры в русскоязычном пространстве могут быть отдельные жизненные реалии. Например, весь сценарий рождественских и новогодних праздников сегодня имеет в своей основе православную базу: и

украшенная ёлка со звездой на макушке, символизирующая Вифлеемскую путеводную звезду, и праздничные подарки как напоминание о тех дарах, которые принесли волхвы младенцу Христу. В эту же категорию может быть занесена и российская денежная единица – копейка, самим названием своим обязанная изображённому на ней св. Георгию с копьём. К духовной культуре народа относятся и всевозможные суеверия, возникшие из православных канонов поведения. Так, гром представлялся звуком колесницы Ильи-пророка; существовал запрет убивать пауков, т.к. они якобы помогли Богородице с сыном укрыться от преследователей; запрещалось работать в церковные праздники и т.д.

Что же касается непосредственно языка, то он буквально пронизан аллюзиями на православие, что нашло отражение и во фразеологическом фонде, и в концептосфере, и просто в основах множества повседневных слов, которыми носители русского языка пользуются во всех сферах жизни, часто даже не ощущая элемента православной культуры, в них заложенного.

Во фразеологическом фонде русского языка представлено большое число библейских оборотов, что неудивительно, ведь они базируются на общечеловеческих философских представлениях о добре и зле и на общих нравственно-этических нормах всего христианского мира. По структуре библейские фразеологизмы делятся на две группы: обороты, соотносимые со словосочетаниями, т.е. собственно фразеологизмы (блудный сын, манна небесная, вавилонское столпотворение) и обороты-предложения, которые в пословично-афористической форме выражают всевозможные наставления, советы, нравоучения, предостережения, запреты и т.п. (Не сотвори себе кумира; Не хлебом единым жив человек; Не судите, да не судимы будете). Более широко все эти единицы, вместе с некоторыми другими, в лингвистике принято называть библеизмами [1, с. 11-12].

Особый интерес представляют нейтральные по семантике и стилистически немаркированные слова, где православная составляющая может быть видна не сразу. Тем не менее, такие лексемы отличаются высокой частотностью употребления в речи и являются своеобразными «маячками», сигнализирующими о том, что в основе русского языка лежал и лежит православный элемент. Пожалуй, один из наиболее ярких примеров этого – слово «спасибо». Сегодня употребляющие его вряд ли задумываются, что это сокращённая форма благодарного пожелания «Спаси тебя Бог». Подобным образом, анализ так часто употребляемого сегодня понятия «бесить/ся» показывает, что носители русского языка ясно осознавали причину подобного поведения. Христианство наложило свой отпечаток и на названия дней недели – ветхозаветная суббота и пришедшее из Нового Завета воскресенье.

Отдельно необходимо упомянуть про ряд концептов русской лингвокультуры, несущих в себе целые пласты сверхсловарных значений и смыслов. Под концептом современная когнитивная лингвистика понимает единицу языка, содержащую в себе, кроме непосредственного семантического значения, ещё и культурную коннотацию, понятную для всех носителей данного языка. В такую группу, где лингвокультурный смысл слова расширяет его словарное значение, можно включить крест, святой, покаяние, грех, исповедь, церковь, пост, ангел, молитва, бес, искушение, причастие и др. Подробный анализ помог бы выявить особенности использования подобных концептов в речи представителей русской лингвокультуры.

Итак, при внимательном рассмотрении единиц русского языка можно выделить элементы, обязанные своим существованием православной духовной

культуре, и свидетельствующие о том, что атеистический (или агностический, как сейчас стало модно говорить) способ взаимодействия с окружающей действительностью отнюдь не характерен для носителей русского языка, ибо мы существуем в особом лингвокультурном пространстве, насквозь пронизанном православными понятиями, традициями, образами – нашей православной верой, отражённой в языке.

Литература:

1. Дубровина, К.Н. *Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре* / К.Н. Дубровина. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2012. – 264 с.
2. Караулов, Ю.Н. *Русский язык и языковая личность. Изд.8-е.* / Ю.Н. Караулов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. – 264 с.
3. Маслова, В.А. *Когнитивная лингвистика. Учебное пособие* / В.А. Маслова. – Мн.: ТетраСистемс, 2004. – 256 с
4. Мечковская, Н.Б. *История языка и история коммуникации: от клинописи до Интернета: курс лекций по общему языкознанию* / Н.Б. Мечковская. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 584 с.
5. Наумов, В.В. *Лингвистическая идентификация личности. Изд. 3-е, испр. и доп.* / В.В. Наумов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 240 с.

ОДИНОЧЕНКО В. А.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
ГОМЕЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМ. Ф. СКОРИНЫ

ПАПА ФРАНЦИСК ОБ ЭКОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

Подчеркнем, что при рассмотрении обозначенной темы мы будем опираться не только на идеи, высказанные в энциклике «*Laudato si'*» («Прославлен будь»), но также рассмотрим их в свете общей социальной доктрины католической церкви. Это соответствует положению энциклики о том, что «любой экологический подход должен объединять социальную перспективу, считающуюся с основными правами самых обделенных» [7, с. 73]. Папа исходит из «интегральной экологии», включающей природную среду, экономику, культуру, социальную сферу, повседневную жизнь.

Также попытаемся проанализировать эти идеи в более широком социально-культурном контексте, поскольку они затрагивает ряд актуальных проблем, таких как место культуры в обществе, соотношение культуры и цивилизации, место религии в культуре, роль традиции в процессе модернизации, влияние глобализации на культуру и т.д.

Актуальность нами рассматривается прежде всего относительно того состояния, в котором сейчас находится Беларусь. Его принято обозначать как всеобъемлющую трансформацию, охватившую все сферы жизни. Изменения в области культуры не сводятся только к включению в нее новых элементов, но в переходе к принципиально иному состоянию, которое обусловлено обретением нашей страной политической самостоятельности. Условно говоря, раньше наша культура была частью общесоюзной, «национальной по форме и социалистической по содержанию», сейчас же она рассматривается как самостоятельное системное образование.

Католичество является наиболее многочисленным направлением в христианстве, в настоящее время оно насчитывает более 1,2 млрд. приверженцев,

католики составляют шестую часть населения Земли. В Беларуси на начало 2016 г зарегистрировано 493 римско-католических общин (православных – 1659, общее количество зарегистрированных общин – 3337).

Однако при оценке значимости католической церкви следует учитывать не только количественные показатели. Она оказала существенное воздействие на формирование европейской культуры. Многие схемы поведения европейцев, даже неверующих, имеют христианское происхождение. Долгое время католическая церковь была не просто основным, но и единственным культурным институтом в Западной Европе. В обстановке современного мировоззренческого плюрализма она не обладает культурной монополией (на которую, кстати, и не претендует), тем не менее выказывается по многим актуальным вопросам. Делается это в соответствии с решениями Второго Ватиканского собора, на котором был взят курс на налаживание всеобъемлющего диалога с современным миром: «Церкви надлежит во всякое время различать знамения времён и истолковывать их в свете Евангелия, чтобы она могла дать каждому поколению подобающий ответ на вечные вопросы людей о смысле нынешней и будущей жизни и об их взаимосвязи. Итак, нужно познать и понять мир, в котором мы живем, а также его чаяния и стремления, его зачастую трагический характер» [1, с. 333]. Поскольку мы стремимся войти в европейское культурное пространство, эти вопросы актуальны и для нас.

Следует также учитывать особенности личности Папы Франциска, который, согласно рейтингу журнала Forbes, два последних года занимает четвертое место в списке самых влиятельных людей мира: «Духовный лидер одной шестой мирового населения — 1,2 млрд. католиков, папа Франциск за несколько лет своего правления радикально изменил консервативный имидж церкви» [6]. Это первый Папа из Латинской Америки, основная часть населения которой живет в бедности. Харизматичность Папы обусловлена не только его высказываниями о необходимости усилий по преодолению неравенства, но и поведением по отношению к незащищенным слоям населения, а также личным стремлением к евангельской простоте. Показательно, что он взял имя Франциска Ассизского (1182-1226), одного из великих святых католической церкви, рассматривающего бедность как идеал христианской жизни. В качестве названия энциклики были использованы слова из гимна святого Франциска, в котором он воспевал Господа «за сестру нашу мать Землю». Это отразилось и на трактовке Папой экологии культуры.

Мы выделим две взаимосвязанных аспекта рассуждений Папы: во-первых, характер экологической проблематики в европейской культуре. Последняя имеет системный характер, многие ее установки взяты из христианства. Поэтому высказывания Папы, например о том, что «исчезновение одной культуры окажется таким же серьезным, как и исчезновение какого-то вида животного или растения, а возможно, и еще серьезнее» [7, с. 112] находятся в контексте определенного мировоззрения. Его положения постепенно входят в нашу культуру.

Второй аспект – это характер тех культур, которые нужно сохранять. Речь идёт прежде всего о традициях небольших незападных народов. Проводя аналогию с природой, отметим, что в сохранении нуждаются те виды растений и животных, для которых возникла угроза исчезновения, источником которой является прежде всего человеческая деятельность. Также и локальные культуры в условиях процессов модернизации и глобализации нуждаются в защите: «экология требует также заботы о культурных богатствах человечества в самом широком понимании. Более непосредственным образом она призывает уделять

внимание местным культурам» [7, с. 111].

Мы начнем с рассмотрения второго аспекта. Он касается соотношения традиции и модернизации в культуре. Сама теория модернизации, которая актуальна и для Беларуси, задает определенный ракурс рассмотрения истории. Модернизация в большинстве случаев рассматривается как линейный процесс, который предполагает степени развития. Выделяют первичную и вторичную модернизации. Первую совершили европейские страны на своей собственной культурной основе, ее еще называют «органической», вторая же – та, через которую проходят другие страны, заимствуя европейские культурные ценности. Однако последние не всегда легко согласуются с системой традиционных ценностей. Для нас эта проблема не столь актуальна, поскольку белорусская культура – часть европейской. Поэтому вопрос о сохранении культурной традиции имеет для нас тот же характер, что и для большинства европейских стран. Сейчас разработана концепция множественности модернизаций, осуществляемых на основе собственных культурных ценностей. Однако она полностью может быть применена только к «большим» неевропейским культурам. Культурные же традиции небольших народов нуждаются в интенсивных усилиях, направленных на их сохранение.

До недавнего времени одним из необходимых компонентов модернизации считалась секуляризация. Религия рассматривалась как элемент традиционного общества, от которого оно избавляется по мере перехода в современное состояние. Однако это положение было опровергнуто процессами, происходящими в современной европейской культуре. Наиболее высокоразвитые страны демонстрируют высокую степень религиозности, хотя и приобрели новые черты по сравнению с традиционной. На постсоветском пространстве наблюдается неуклонный рост религиозных организаций. В современной Беларуси религия рассматривается прежде всего как элемент культурной традиции и основа морали. Но более актуальным является осмысление того, что, по крайней мере, в ближайшее время десекуляризация будет одним из компонентов модернизации нашей культуры и ее вхождения в мировую.

Новый аспект актуальности сохранению культурной традиции придает процесс глобализации, в которую вовлечена и наша культура. В этой связи важно то, что католическая церковь представляет собой часть западной цивилизации, которая является субъектом глобализации и несет ответственность за ее последствия. Отмечается, что «глобализация не должна быть новым типом колониализма. Нужно уважать различие культур, которые, в контексте всеобщей гармонии между народами, оказываются ключами к истолкованию жизни. В частности, глобализация не должна лишать бедных того самого дорогого, что у них осталось, в том числе верований и религиозных практик, поскольку аутентичные религиозные убеждения – это самое яркое проявление человеческой свободы» [4, с. 262].

При анализе культурного пространства, необходимо избегать чисто количественного подхода к пониманию соотношения глобального и локального. Они не могут трактоваться как «большое» и «малое». Местные традиции имеют определяющую значимость для жизнедеятельности людей, поэтому «необходимо уделять особое внимание сообществам коренных жителей и их культурным традициям» [7, с. 112].

Следует также учитывать, что как правило, представители небольших народов не имеют возможности участвовать в обсуждении проблем развития культуры, поэтому их голос не слышат. Но они – «не просто меньшинство среди остальных, а должны быть главными собеседниками, особенно при обсужде-

нии масштабных проектов, затрагивающих их места обитания» [7, с. 113]. Это важно еще и потому, что «ухудшение окружающей среды и общества особенно ощутимо бьют по самым слабым на планете» [7, с. 38].

Все более актуальным в настоящее время становится положение о том, что преобразование в той или иной стране должны вестись с учетом своеобразия ее культурной традиции, поскольку «новые готовые процессы не всегда могут быть интегрированы в модели, установленные извне» [7, с. 112].

В современных условиях человек нуждается в защите, даже, если он живет в богатых странах и принадлежит к обеспеченным слоям. Поток информации, распространяемой через СМИ, создает «ментальное загрязнение», а использование средств коммуникации подменяет реальные взаимоотношения между людьми. «Поэтому не должен удивлять тот факт, что наряду с навязчивым предложением подобных продуктов усугубляется глубокая меланхоличная неудовлетворенность межличностными отношениями» [7, с. 37].

Возвратимся к первому аспекту рассуждений Папы и скажем о его трактовке причин экологического кризиса. Они видятся в установках поведения представителей европейской культуры: «Ни к чему нам описывать симптомы, если мы не признаём человеческих корней экологического кризиса. Существует искаженный способ понимания жизни и действий человечества, противоречащий реальности вплоть до ее разрушения» [7, с. 79].

Экологический кризис, считает Папа, имеет прежде всего нравственный характер. Он ссылается на слова своего предшественника Бенедикта XVI, сказанные в проповеди по поводу начала понтификата: «Внешние пустыни множатся в мире, потому что пустыни внутренние стали поистине безбрежными» [5].

Сформированная в Новое время установка европейской культуры на преобразование мира в интересах человека имела в качестве побочного эффекта возникновение потребительского отношения к окружающему миру: «Мы выросли, считая себя собственниками и владельцами, имеющими право на разграбление» [7, с. 5]. Обожествление рыночных механизмов, обеспечивающих стремление к получению максимальной прибыли, заглушило ценность экологического дискурса. Эта же установка на потребительство «стремится сделать культуры гомогенными и ослабить огромное культурное многообразие, которое является сокровищем человечества» [7, с. 111].

Господствующее в XX веке технократическое мышление, исключаящее нравственное измерение, породило утилитарное отношение к миру и к другим людям. Папа Франциск ссылается на слова Иоанна Павла II о том, что «кроме неразумного разрушения естественной среды, мы должны отметить и более серьезное разрушение среды человеческой, на которое ни в коей мере не обращают должного внимания. Люди резонно – хотя и намного меньше, чем надо бы, – обеспокоены тем, чтобы сохранить естественную среду обитания различных животных..., но слишком мало пекутся о том, чтобы охранить условия, нравственно необходимые для истинной «человеческой экологии» [2, с. 50].

В рамках утилитарной рациональности сформировалась культура релятивизма, не признающая наличие объективных ценностей и подчиняющая их интересам эгоистического индивида. Папа характеризует ее как патологию, «которая заставляет одну личность пользоваться другой, относиться к ней как к вещи» [7, с. 95]. В ней невозможно признание значимости бедняка, человеческого эмбриона или человека с ограниченными возможностями.

Фундамент взаимоотношений человека с природным миром католическая церковь видит в идее творения: «Человек призван возделывать земной сад и хранить его (См. Быт 2,15), поэтому он особенно отвечает за среду жизни, то есть за сотворенную действительность, которая по воле Бога служит его личному достоинству и его жизни: он несет эту ответственность не только перед своей эпохой, но и перед будущими поколениями. На этом основана экологическая проблема со всеми ее аспектами – от охраны естественной «среды обитания» различных видов животных и форм жизни вплоть до «экологии человека» в строгом смысле слова... По существу, «владычество», вверенное Творцом человеку, не означает абсолютной власти, не может также быть речи и о свободе «пользоваться» или по произволу распоряжаться вещами... В отношении к видимой природе мы подчинены не только биологическим, но и нравственным законам, которые нельзя безнаказанно преступать» [3, с. 40].

Потребительскому отношению и миру противопоставляется «благодарность и безвозмездность, то есть признание этого мира как дара, полученного от любви Отца» [7, с. 166].

Литература:

1. Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.
2. Иоанн Павел II *Centesimus annus* / Иоанн Павел II //100 лет социального христианского учения. – М. Изд-во МП «Останкино», 1991. – С. 25-64.
3. Иоанн Павел II *Evangelium vitae* / Иоанн Павел II [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae>. – Дата доступа: 29.04.2016.
4. Кампендый сацыяльнага вучэння Касцёла. – Мінск: Про Хрысто, 2011. – 608 с
5. Проповедь Святейшего Отца Бенедикта XVI 2005.04.05 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.katolik.ru/pro-life/item/1958-propoved-svjatejshego-ott.html>. – Дата доступа: 29.04.2016
6. Самые влиятельные люди мира – 2015: рейтинг Forbes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.forbes.ru/rating-photogallery/304835-samyevliyatelnye-lyudi-mira-2015-reiting-forbes/photo/4>. – Дата доступа: 29.04.2016
7. Франциск *Laudato Si'*. О заботе об общем доме / Франциск. – М.: ИО Издательство Францисканцев, 2015. – 190 с.

ЛОЙКО А. И.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР,
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ
БЕЛОРУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ЗАЩИТНЫЕ РЕСУРСЫ ДУХОВНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ В УСЛОВИЯХ УСИЛЕНИЯ СЕТЕВОГО НИГИЛИЗМА

Усиление роли православной антропологии оказалось как нельзя своевременным на фоне растущего радикализма светских трактовок человека, пользующегося механизмами информационного и институционального давления на традиционные христианские культуры, к которым относится, в том числе и Беларусь. Это давление нарушает мультикультурное равновесие повседневных

структур социальной жизни, провоцирует конфликты между поколениями. Сетевой нигилизм стал основным инструментом разрушения сформировавшейся социальной динамики оригинальных культур.

Формируются изощренные технологии раскола духовной идентичности изнутри на основе противопоставления дохристианской славянской культуры языческого периода и православия [1]. Еще одной технологией разрушения автохтонной культурной традиции стала деятельность религиозных сект. Они активно пользуются информационным пространством, социальными сетями. Их деятельность активизировала защитные механизмы общественного сознания в сфере духовности. Динамика этих процессов стала предметом изучения. Разрушение культурной традиции идет посредством активного использования визуальных технологий киноиндустрии.

В ситуации информационного давления духовная традиция и нравственность должны находиться в постоянном контакте с верующими через пространство храма и Интернета [2].

В первую очередь речь идет об усилении роли православной церкви в сохранении ценностей нравственной жизни славян. Именно эта церковь впервые интегрировала пространство Беларуси и России в единый мир евразийской культуры. Во многом это стало возможным после исторического решения князя Владимира о принятии христианства по греко-византийскому обряду. Вместе с православием на Русь пришел единый язык, а через него богатое духовно-нравственное наследие византийской культуры и Балкан. Возникло пространство совместной деятельности славян по сохранению и умножению общих ценностей. В Беларуси просветительской деятельностью занимались Е. Полоцкая, К. Туровский, К. Смолятич. В России эту благородную миссию выполнил Сергей Радонежский. Своими духовными делами он обеспечил единство народа в самый тяжелый период борьбы с монгольским игом. Великие люди создали единую символику православной идентичности, которая сохраняет свое значение в настоящее время.

В связи с активными процессами глобализации социальной жизни для православной церкви актуальными стали вопросы активного присутствия в социальных сетях. Оно выражается в создании сайтов, диалоге с верующими, создании электронных библиотек духовной, нравственной литературы.

Все основные элементы общества, модернизирующиеся на основе ценностей идентичности, вынуждены учитывать развернувшуюся в пространстве социальных сетей войну в форме пропаганды половой вседозволенности, наркомании, работорговли, манипулирования общественным и индивидуальным сознанием. Удар наносится по нравственным ценностям. Разрушение этих ценностей откроет путь к уничтожению идентичности через деградацию основных элементов общества культуруобразующего характера. В первую очередь речь идет о семье.

Базовую основу семьи формируют отношения мужчины и женщины. Они позволяют обществу культивировать солидарность поколений. Этот феномен создает сбалансированную демографическую среду, в рамках которой одни поколения имеют детство, юность, полноценную семейную жизнь. Другие поколения имеют, обеспеченную вниманием младших поколений, социальными гарантиями, старость. В условиях традиционной семьи социальные роли мужчины и женщины оговорены теологически. Они регулируются религиозными предписаниями. В современной семье размышления играют большую роль, чем предписания. Вследствие этого все чаще во внимание принимаются аргументы,

действующие не в пользу семьи. Среди них встречаются варианты, связанные с приоритетом карьеры, желанием погулять и сполна использовать холостяцкую жизнь. В результате граница между активным физиологическим периодом активности и созданием семьи отодвигается в область демографической диспропорции. Брак часто так и становится прелюдией семьи, поскольку критические наблюдения и претензии друг к другу берут верх над чувствами. Отношения разрушаются из-за эгоизма сторон.

В динамике семьи возникла парадоксальная ситуация, когда разговоры о правах мужчин и женщин доминируют над ценностями самой семьи. Одна из базовых структур гражданского общества претерпевает фундаментальные изменения, обусловленные эмансипацией, феминизмом, массовым потреблением товаров и услуг, сексизмом, социальным инфантилизмом. В совокупности все эти тенденции нарушили связи и солидарность поколений. В урбанизированном пространстве белорусских городов стала жить молодежь, не имеющая укорененности в этой культуре, поскольку городское население страны и традиции городской жизни культивировали люди, ставшие жертвой массовых расправ в годы Великой Отечественной войны. Постоянно прибывавшая в быстро растущие послевоенные города молодежь лишалась традиций большой семьи. Молодые люди стали жить в городах, а их родители – носители традиционных православных ценностей – оставались в сельской местности, в отдаленных деревнях.

Исторически сложившаяся региональная динамика в эволюции современной семьи делает эту тему ключевой для политиков, экономистов, теологов, поскольку любой механизм рационального управления институтом семьи указывает на вмешательство в ситуацию, обусловленную конкретными причинами. Они связаны с тем, что глобализация создала проблемное поле техногенной культуры.

Техногенная культура проявила себя как культура открытого типа. Ее формирование сопровождалось массовым переселением европейцев на другие континенты. Заселяемые территории приобретали собственную основу социальной динамики в виде исторически формировавшихся партикулярных структур. Культурные сообщества, вошедшие в контакт с европейцами и сохранившие свою региональную идентичность, отреагировали на техногенную динамику с позиции собственных партикулярных структур. Подобные механизмы развития выработали Россия, Япония, Китай, Индия. Разнообразие партикулярных структур определяется культурным детерминизмом, способностью противостоять потребительскому меркантилизму, основным орудием которого стали социальные сети.

Сформировалась секуляризованная глобальная потребительская и производственная культура, которая стала определять содержание мировой экономики и активно формировать сырьевую, сборочную периферию. Международное разделение труда стало наглядным по энергетическому, индустриальному, постиндустриальному, информационному критериям.

Эмансипация населения начала сказываться на содержании личного потребления. За относительно короткое время миллиарды человек стали частью городского образа жизни. Это сразу же сказалось на динамике мировых цен на энергоресурсы, продовольствие. Потребительская ниша золотого миллиарда трансформировалась в плюралистическое пространство культурной деятельности. В результате объективные экономические факторы исторически сложившегося международного разделения труда детерминировали философию взаимоотношения. Суть ее заключается в поддержке потребительского рынка. В

результате Китай начал инвестировать в американскую и западноевропейскую экономику. Но в этой секуляризированной философии взаимодействия нет места духовным ценностям, сохраняющим базовые социальные институты. Господствует экономический детерминизм.

События на Ближнем Востоке, связанные с социальными сетевыми революциями, показывают, что внутри исламского общества сформировалась молодежная информационная культура, акцентированная на ключевых правах, связанных с правом на труд, социальную справедливость, демократию. Коррупционные режимы в Тунисе, Ливии, Египте, Сирии не занимались проблемой молодежи, созданием рабочих мест, продовольственной безопасностью. Все эти факторы и обусловили протестные движения, которые координируются через механизмы социальных сетей. Миграционные потоки исламского населения создают в Европе качественно новую мультикультурную ситуацию. Она требует новых подходов к духовной ситуации времени [4, с. 35].

Секуляризированная Европа не смогла выработать механизмы социального оптимизма, достаточные для минимизации радикальных программ расизма и национализма. Это показала вторая мировая война и последующая трансформация радикальных идеологий в новые модификации.

Миграция продолжает оставаться важнейшим тестом для партикулярных структур. Рост их идентичности прямо пропорционален росту количественных показателей потоков мигрантов.

В условиях сохраняющейся нестабильности европейского сознания важно наполнить идею европейской семьи христианскими традиционными ценностями. Реализация этой задачи требует использования всех ресурсов стабилизации социума [3, с. 24-26].

В более широком смысле речь должна вестись о евразийском христианском пространстве. Границы Евразии определились к XIX столетию, когда великорусский суперэтнос вышел к границам других природно-ландшафтных комплексов, и прекратил движение в их направлении из-за нараставшего сопротивления этнических групп, находившихся под влиянием других культурно-исторических типов.

Оптимистическую перспективу христианской антропологии придает история. Как пишет У. Эко: «Наша история имеет перед многими другими то преимущество, что может начинаться с Начала» [6, с. 18]. Еще одно преимущество христианской антропологии заключено в тенденции усиления духовной интенции на уровне индивидуального сознания европейцев [5, с. 178]. На этом фоне сложный эволюционный путь к духовной парадигме современной культуры прошли Ф. Достоевский, Н. Бердяев, С. Булгаков. Исканиями был наполнен жизненный путь Л.Н. Толстого. На фоне постмодернизма духовную миссию исполнил А. Мень.

Традиционной христианской культуре необходимо пространство консервативных представлений. Европейская культура слишком многое потеряла после того, как она ограничилась лишь радикальными проектами, ломающими социальную жизнь, преемственность поколений. Она сфокусировалась на задачах, которые не придают ей большей современности.

Традиции выполняют функции социальной стабилизации и преемственности в процессах жизнедеятельности общества; создания необходимых условий и предпосылок для эффективного осуществления инноваций. Как стереотипы поведения и деятельности, характерные для конкретных сообществ, традиции не только осваиваются и транслируются, но и выступают в качестве социокуль-

турных формирований структур сознания, обозначаемых как ментальные.

Православная антропология в русле ценностной проблематики актуализировала герменевтическую традицию, позволяющую видеть настоящее в присутствии прошлого и будущего. В этом умении заключена связь человека с Богом, с исторической традицией эсхатологии. В белорусской культуре герменевтику актуализировал В. Короткевич. Еще более насыщенной ее сделал В. Быков. Белорусские писатели раскрывали внутренний мир людей таким образом, что в нем постоянно присутствует духовность, которая придает им силы в решении важнейших вопросов морального выбора. Люди, казалось бы, живут без Бога, но при этом он с теми, что стоят на принципах гуманизма. Они не предаются, не обманывают, не прячутся, но следуя христианским ценностям своего народа, остаются в пространстве христианских духовных ценностей.

В. Короткевич показал христианскую антропологию на уровне повседневного ее существования в средневековой Беларуси. Люди жили на ее основе и искали объяснения на возникавшие вопросы. Благодаря таким поискам формировался внутренний мир человека. Он требовал большей глубины размышлений и усиливал значимость христианской антропологии. Эту значимость со всей наглядностью демонстрируют персонажи романа И. Мележа «Люди на болоте». Для них Бог является основой их бытия в повседневном ритме жизни. Им также приходится не просто, поскольку испытания создают не только войны, но и болезни, из-за которых расстаются люди. Бог дает им надежду. Он помогает по-другому посмотреть на жизнь и не потерять ее конструктивного основания.

Итог представленного исследования заключается в том, что в современном обществе имеет место противоречие между растущим влиянием сетевого нигилизма и желанием приверженцев сторонников духовных культурных традиций сохранить преемственность и солидарность поколений. Одни силы через посредство социальных сетей пытаются создать атмосферу нравственной деградации, другие – настроенные патриотически, стараются придать социальному сетевому пространству атмосферу конструктивного диалога на основе духовной традиции. В этой духовной работе христиане православной и католической конфессий все активнее объединяют свои усилия.

Литература:

1. Агеенкова, Е.К. Некоторые аспекты славянского неоязычества / Е.К. Агеенкова // *Сектоведение*, 2012. Т. 2. – С. 4-24.
2. Вахромеева, И.Н. Православие и Интернет / И.Н. Вахромеева // *Актуальные проблемы регионоведения*. – Славянск-на-Кубани, 2011. Ч. 2. – С. 12-16.
3. Данилов, А. Христианские ценности без церковности. Необходимость усиления православно-католического диалога / А. Данилов // *Кафоликия*. – Минск, 2013. Выпуск 3. – С. 24-26.
4. Маркетто, А. Ответ католической церкви на макрофеномен миграции / А. Маркетто // *Кафоликия*. – Минск, 2013. Выпуск 3. – С. 30-40.
5. Пронина, Т.С. Религия и культура в современном обществе: характер взаимодействия / Т.С. Пронина // *Духовно-нравственная культура как фактор модернизации российского общества XXI века (Третьи Хайкинские чтения)*. – Тамбов, 2013. – С. 174-179.
6. Эко, У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. – СПб., 2007. – 432 с.

ЛУК'ЯНЮК Ю. М.

КАНДИДАТ ФІЛАЛАГІЧНЫХ НАВУК, ДАЦЭНТ ІНСТЫТУТА
ЖУРНАЛІСТЫКТ БДУ

ШАСЦЯРНЁВА Л. Г.

КАНДИДАТ ФІЛАЛАГІЧНЫХ НАВУК, ДАЦЭНТ ІНСТЫТУТА
ЖУРНАЛІСТЫКТ БДУ

ПРАВАСЛАЎНЫЯ МАТЫВАТАРЫ Ў ІНТЭРНЭТ-ПРАСТОРЫ

Праваслаўная царква актыўна ўзаемадзейнічае з моладдзю не толькі ў рэальным жыцці (дзейнічаюць розныя сацыяльныя праекты, нядзельныя школы, арганізуюцца падарожжы па святых мясцінах і г.д.), але і ў віртуальнай прасторы. Так, сёння вялікую папулярнасць сярод моладзі набываюць такія сацыяльныя сеткі, як «Аднакласнікі», «Facebook», «УКантакце», у межах якіх існуюць групы «Православная жанчына», «Krynica.info – Хрысціянскі інфармацыйны партал», «Василий Великий, Библейские обетования», «Доброе слово Православие», «Поколение» (праваслаўны часопіс), Православная моладёж», «Вера и дело», «Православная моладёж Мира сего», блогі святароў, праваслаўныя форумy. Напрыклад, праект «Батюшка онлайн» (у групе 1.750 чалавек) мае вельмі цікавы кантэнт: ёсць і фотаздымкі, і артыкулы на праваслаўныя тэмы, і апытанкі і нават арыгінальныя відэаінтэрв'ю з веруючымі. Сваёй мэтай інтэрнэт-праект абвясціў усімі даступнымі шляхамі дастукацца да маладых сэрцаў такім незвычайным, але ўсё ж сучасным спосабам. У апісанні групы гаворыцца: «Цяперашняя моладзь жыве анлайн, часцяком аддаючы перавагу віртуальнаму жыццю, а не рэальнаму. Святары праваслаўнай царквы вырашылі пайсці ім насустрач, і самі выйшлі на абшары сусветнага сеціва [1]. Зыходзячы з вышэйсказанага, ёсць усе падставы сцвярджаць аб існаванні праваслаўнага кантэнту ў інтэрнэце.

Дзейнасць царквы ў сучасным грамадстве накіравана перш за ўсё на папулярызаванне хрысціянскіх ідэй і каштоўнасцей, захаванне хрысціянскіх заповедзей. Інфармацыйная місія – гэта праваслаўнае асветніцтва самых шырокіх пластоў насельніцтва праз усе даступныя сродкі масавай інфармацыі, а таксама праз арганізацыю прыхадскіх бібліятэк і выданне спецыяльнай місіянерскай літаратуры. Для плённай работы неабходна актыўна асвойваць інфармацыйную прастору, выкарыстоўваючы ўсю разнастайнасць найноўшых інфармацыйных тэхналогій. Менавіта таму сёння інтэрнэт стаў неад'емнай часткай нашага грамадства, таму ўсё часцей выкарыстоўваецца як магутны інструмент масавага ўплыву.

На Беларусі большасць храмаў і манастыроў маюць афіцыйныя сайты (<http://spas-monastery.by/>, <http://zhirovichi-monastery.by/>, <http://www.charity.by/> і інш.), рэгулярна абнаўляецца сайт Беларускай Праваслаўнай царквы <http://www.church.by/>. Вядучыя СМІ Беларускай праваслаўнай царквы маюць свае старонкі і парталы: часопіс «Минские епархиальные ведомости», часопіс мінскіх духоўных школ «Ступени» <http://www.stupeny.com/>, добра вядомыя праваслаўнаму чытачу газеты «Церковное слово» <http://sppsobor.by/word/all-issues>, «Преображение» <http://apostol.by> і «Воскресение» <http://orok.by/gazeta-voskresenie/>, часопісы «Врата Небесные», «Фома», «Поколение», а таксама дзіцячы часопіс «Колыбель», які выдае Наваградская епархія <http://www.eparhia.by/nashi-smi/>

detskii-zhurnal-kolybel.html.

Яксна працуе таксама праваслаўны інфармацыйны партал <http://www.sobor.by/>, сайт Сінадальнага паломніцкага аддзела <http://pilgrim.by/>, «Хрысціянскі адукацыйны цэнтр імя святых Мяфодзія і Кірыла» <http://www.christeducenter.by/>, афіцыйны блог аб'яднання моладзі Беларускай Праваслаўнай царквы <http://ombpc.blogspot.com.by/>, сацыяльны, адзел Мінскай епархіі Беларускай Праваслаўнай царквы, сайт праваслаўнай архітэктуры Беларусі <http://hram.by/>, сайт праваслаўнай бібліятэкі <http://biblioteka-hram.by/>.

З 2015 года ў мінскім духоўным вучылішчы з'явілася новая спецыялізацыя – «Журналістыка праваслаўных СМІ». Сэнс – навучыць веруючых журналістаў гаварыць аб праваслаўі на зразумелай мове, выкарыстоўваць вопыт Царквы ў ацэнцы падзей.

Як ужо адзначалася, віртуальная камунікацыя закранае практычна ўсе сферы чалавечага жыцця, і сёння разнастайна прадстаўлены ў інтэрнэце жанры ўсіх функцыянальных стыляў: электронныя версіі часопісаў, тэле- і радыёперадач, чаты, блогі, e-mail, Skype і інш.

Спецыфічнымі інтэрнэт-жанрамі можна назваць крэалізаваныя жанры: матыватар і дэматыватар, вэб-комікс, камічныя відэавербальныя тэксты і інш. Найбольш распаўсюджанымі і арыгінальнымі ў сацыяльных сетках з'яўляюцца матыватары. Гэта гібрыдны жанр, які надзвычай распаўсюджаны ў сучаснай моладзёжнай субкультуры побач з дэматыватарамі. Цікавасць да апошняга жанра таксама вялікая: дэматыватары ствараюць, абмяркоўваюць, імі абменьваюцца. Дэматыватары – гэта выявы, што складаюцца з малюнка ці фотаздымка і надпісу-слогана. Жанр матыватара і дэматыватара патрабуе спалучэнне вербальнага і невербальнага, захаванне фармата: размяшчэнне выявы ў чорнай (дэматыватар) ці белай (матыватар) рамцы, лозунг (надрукаваны буйным шрыфтам), тлумачэнне ці цытата (надрукаваны дробным шрыфтам). У матыватарах, у адрозненне ад дэматыватараў, на першым плане вербальны складнік, візуальны выступае як другасны.

Матыватар – гэта карцінка, якая на нешта натхняе, стымулюе на дзеянне або на нейкія змены. Праваслаўны матыватар можа ўдахаўляць на пазітыўныя змены ў дачыненні да свету, да самога сябе, дапамагае задумацца над тым ці іншым важным пытаннем.

Можна ўмоўна падзяліць праваслаўныя матыватары на групы:

1. Матыватары, якія змяшчаюць у сабе цытаты са Святога Пісання, словы святых і г.д.
2. Матыватары, якія канстатуюць факт веры
3. Матыватары ў вершах.
4. Матыватары, прысвечаныя праваслаўнай жанчыне.

Роля жанчын у Царкве ёсць тая ж, як і роля кожнага хрысціяніна, незалежна ад полу, нацыянальнага, сацыяльнага становішча, стану здароўя і г.д. – садзейнічанне Хрысту ў справе нашага збаўлення. У выніку сваіх індывідуальных талентаў жанчына можа выбраць адміністрацыйнае служэнне ў Царкве, быць багасловам, ікананістам або кіраваць царкоўным хорам, выбраць сабе жыццё ў манаскім званні ці святасце ў высокім званні маці – але ўсё гэта толькі вонкавыя выявы некаторых аспектаў жыцця хрысціяніна. Галоўнае ж-гэта «шчырасць сэрца ў нятленным харакце лагоднага і маўклівага духу, што каштоўна перад Богам» (1 Пятра 3: 4). Таму што цела Хрыста складаецца не з адміністратараў, багасловаў або ікананістаў, нават не са святых, але з хрысціян. І роля кожнага

хрысціянiна-мужчыны або жанчыны – па словах прэп. Серафiма Сароўскага, «сцяжанне Духа Святога Божага» [2].

5. Матыватары, у якіх змешчаны выказванні выбiтных пiсьменнікаў i фiлосафаў.

Вiдавочна, што прааналізаваныя намя матыватары, хоць i iграюць пэўную ролю ў распаўсюджванні праваслаўнай сiмвалiкi, але створаны не толькi iндывiдуумами Праваслаўнай Царквы, але i простымi веруючымі. У матыватарых акцэнт робiцца на праваслаўную аснову краiны, пачуццё гонару i патрыятызму (у Беларусi пачынаюць ствараць сайты i групы ў сацыяльных сетках на беларускай мове).

Праваслаўная царква паказвае сябе як суб'ект, які развiваецца i ўмела прыстасоўваецца да сучасных умоў, што за кароткi час здолеў арганiзаваць на сваю карысць iнтэрнэт-прастор, тым самым атрымаўшы магчымасць уплываць на вялікую колькасць моладзi.

Літаратура.

1. https://vk.com/batyushka_online
2. <http://www.pravmir.ru/o-rol-i-zhenshhiny-v-cerkvi/>
3. Миссионерство на «Одноклассниках.ру» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tserkov.info/tio/?id=4410> (обращение к ресурсу 30.04.2016).

ЛОЙКО Л. Е.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ АКАДЕМИИ
МВД РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

ПЕРСОНАЛИЗМ ДУХОВНОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ

Для человека современного общества важны компоненты, подчеркивающие его индивидуальность. Как только эти компоненты осознаются и приобретают ценностный статус, появляется потребность в гарантиях их признания. После эпохи Возрождения эти надежды связывались с силой естественного права. Но жестокость, продемонстрированная первой мировой войной, вернула многих носителей яркой индивидуальности в пространство христианских ценностей, в частности, православия. На основе духовного мировосприятия антропология трансформировалась в персонализм. Величайшая заслуга одного из таких интеллектуалов в лице Н. Бердяева заключалась в разъяснении основных идей православной антропологии.

Основу православной антропологии формирует вера, которая включает в себя ряд ценностей. Во-первых, верующий принимает догматы веры. Во-вторых, он осознает и переживает их как ценность и следует им в практической жизни вопреки всем обстоятельствам. В-третьих, источником веры является Бог, атрибутами которого являются: единство сущности и существования, обладание высшим разумом, сверхъестественное могущество и абсолютное совершенство. В содержании религиозного сознания особое место занимает идея спасения. Надежда на спасение требует личных усилий человека, соблюдения нравственных норм. Важную роль в некоторых религиях играет и посредник – спаситель, как, например, в христианстве, исламе, иудаизме. Пространство христианской антропологии, частью которого является православие, сформировали культуры Средиземноморья и Ближнего Востока [1, с. 80].

Христианская антропология выступила мощным синтезирующим фактором интеллектуальной жизни, религия определяла как содержание, так и форму философии [4, с. 55-66]. Принцип теоцентризма утверждает Бога в качестве центра и цели мироздания. Происхождение и развитие мира объясняется концепциями креационизма и провиденциализма.

Доминирование антропологической проблематики в христианстве очевидно: «Не выходи в мир, а возвращайся к самому себе, ибо в душе человека пребывает правда» [7]. Бытие мира центрировано на человека, познание мира по сравнению с познанием духовного мира – суета мирская.

Христианская антропология имеет богатую историю [6, с. 22-190]. В рамках апологетики сложилось несколько философских школ в Византии, Риме, Александрии, представителями которых были Юстин Мученик, Татиан, Афиногор, Тертуллиан, Климент (Тит Флавий), Ориген. Они видели свою задачу в защите и обосновании христианской догматики в борьбе с ее теоретическими и политическими противниками. Апологеты пытались отвести обвинение против христиан в расшатывании устоев Римской империи, выступили с резкой критикой греческой философии. Острота борьбы с таким мощным противником диктовала крайности в аргументации. Так, Тертуллиан утверждал, что после Христа не нужна никакая любознательность и обинял греков в плагиате из Библии. Вместе с тем категорично-понятийный аппарат и многие идеи греческой философии активно использовались в становлении христианской догматики. Климент, Ориген убеждали язычников в преимуществах новой религии, откровенно объединяя христианство с платонизмом, рассматривая философию как лучшее введение в христианское учение. Объективно апологеты решали трудную задачу: готовили почву для выработки новозаветного канона, занимались самой противоречивой частью учения – о Троице и о Духе Святом. Поэтому они должны были идти на компромисс, синтезировать, резко выступать.

Наиболее видные представители патристики – Василий Кессарийский, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, Леонтий, Максим Исповедник, Августин, Боэций – приступили к систематической разработке основополагающих проблем христианского вероучения. Они нормировали христианский символ веры, ввели важнейшие понятийные структуры теологии, обосновали статус христианства как государственной религии. С точки зрения развития собственно философских проблем значение этих мыслителей состоит в сохранении культуры рациональной рефлексии и акцентировании индивидуальной духовности человека.

Обсуждение проблемы сочетания в личности Иисуса божественной и человеческой природы открывает антропологическую проблематику в философии. Ярко звучит идея о том, что каждый человек уникален, неповторим, причастен Богу. Бог – высшая ценность, способная придать содержание и смысл каждой личности. Своей жизнью человек должен выявить этот смысл и доказать, что он действительно причастен Богу.

Драматизм переживания индивидуального бытия усиливается новой концепцией времени. Цикличное время античности сменилось линейным временем. Оно соотносится с вечностью, в нем особая тайна, которую невозможно рационально выразить. Короткий промежуток жизни человека вмещает в себя три темпоральных модуса: память, созерцание и надежду.

Фома Аквинский и его ученики стали провозвестниками новых идей [2, с. 99-104]. Сложилась теория двойственной истины, которая стала новой интер-

претацией традиционной проблемы. В ней знание и вера не противопоставляются, а разделяются по специфике и целям познания: истинное в философии может быть ложным в теологии и наоборот. Знанием в этот период уже нельзя было игнорировать, оно становилось реальностью, на пороге расцвета находились науки, начинались великие географические открытия, открывались университеты – все свидетельствовало о повышении статуса научной рациональности в жизни социума, о формировании нового типа духовности, основанного на ценностях научной рациональности.

На территорию Беларуси христианская антропология в виде греко-византийской культурной традиции пришла с принятием христианства. Оно сыграло роль мощного интегративного начала, духовно-идеологической основы включения местной культуры в общеевропейские цивилизационные процессы. Для этой традиции были характерны следующие черты:

- развитая практика рационально-теологического средневекового философствования, представленная патристикой и схоластикой;
- специфическая тональность православного богословия, предопределенная культурным подъемом Византии в X–XII вв.: эмоциональность, моральность, эстетизм.

Интегрирующей основой отечественной философии стала проблема человека. Евфросинья Полоцкая, Кирилл Туровский, Климент Смолятич реализовали конструктивный подход к греко-византийскому и западноевропейскому влиянию. Православие становится основным фактором историко-культурного и социального процесса. Это обстоятельство непосредственно влияет на государственно-конфессиональную политику в Республике Беларусь [3. с. 221–232].

Задачу создания христианской православной философии как полной системы свободной и научной теософии ставили перед собой: Ф.М. Достоевский, Л. Толстой, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Л. Шестов, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А. Белый, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев. Каждый из философов этого направления отличается своим, неповторимым, индивидуальным стилем и языком. Вместе с тем у них есть и общие идеи, которые выразились в ряде значимых для русской философии понятий:

Каждый из философов отличается своим, неповторимым, индивидуальным стилем и языком. Вместе с тем у них есть и общие идеи, которые выразились в ряде значимых для русской философии понятий.

Идея соборности, которую впервые высказал славянофил А.С. Хомяков, а затем она была воспринята большинством русских философов. Соборность – это особое состояние жизни первых христианских Соборов, когда были сформулированы догматы веры. Тогда еще не было разделения церквей, не было сомнений, анализ, рефлексии (самоанализа). Впоследствии западно-католическая церковь своим рационализмом разрушила соборность, а православная церковь сохранила чистоту и целостность соборной духовности. Она не допустила разлагающего влияния разума в сферу духа, оставив место мистическому, интуитивному, чувственно-эмоциональному переживанию жизни. Отсюда в русской философии возникает идея облагородить Запад, включить его в орбиту русской культуры, интегрировать его в русскую жизнь и тем самым спасти от развала западную культуру и ее ценности. Носителями соборной жизни являются русские крестьяне, поэтому славянофилы и защищали общину, народность, православие. Вместе с тем идея миссионерства и общинного социализма в некоторой степени была близка и западникам.

Идея софийности сформулирована В.С. Соловьевым. Она конкретизирует идею соборности, хотя сам В.С. Соловьев резко критиковал А.С. Хомякова и его принцип соборности, так как считал православие византийской религией. Сторонники софийности мистифицировали русскую бессознательную материальную жизнь, оценивали ее как гарантию цельности не только России, но и подорванного рационализмом Запада. Божественная София – это преображенная мать, которая символизирует Россию и является высшей ориентацией для разума. Россия должна родить новое Слово, нового Христа. На этой основе можно будет преодолеть разделение церквей и народов. Церковь станет вселенской, а государство – всемирной монархией. Идею софийности развивали также С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский.

Идея всеединства продолжает идею софийности. В ней воплотилось стремление к преодолению разорванности души и тела, Запада и Востока, земного и небесного, планетарного и космического. Под всеединством понимается бытие в Боге, которое является высшей целью человека и человечества. Путь к такому бытию лежит через интуитивное понимание Софии, переживание, экзистенциальное потрясение, мистику. Следовательно, к бытию в Боге нет внешнего пути, есть только внутренний. А это и есть вера, которая представляет собой непосредственное, сердечное проникновение в бытие. Разум же включен в веру, но не лидирует в ней. Все многообразие мира скреплено божественным единством блага, истины и красоты. Оригинальную систему христианского мировоззрения на основе идеи всеединства создал Л.П. Карсавин.

Идею богочеловечества развивали Н. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев. Все многообразие мира скреплено божественным единством через благо, истину и красоту. Греко-православная религиозная традиция транслировала в русскую культуру понятие Логоса, которое получило здесь своеобразное преломление: восточный Логос противопоставляется западному разуму. Если разум – человеческое свойство, отделяющее человека от мира, то Логос метафизичен, онтологичен, он причастен Богу и объединяет мир. Носителем Логоса и всеединства является человек, он соединен с Богом посредством Логоса, поэтому он богочеловечен. Постижение Логоса не ограничивается разумом. Богочеловеческий Логос постоянно поднимается на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным живым разумом.

Философия человека в российской интеллектуальной культуре реализовалась в разработке вопросов экзистенциального, психологического, этического, художественного характера. Строилась в целом на религиозной основе. Экзистенциальные проблемы духовности, добра и зла, добра и блага, жизни и смерти, правды и справедливости, духовного и телесного, преходящего и вечного, культурного и природного, конечного и бесконечного, свободы и воли затрагивались большинством русских философов, но особое место они занимали у Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.А. Бердяева.

Глубинный анализ человеческой души способствовал развитию психологии. Дарования, темперамент, характер человека входили в круг интересов российских психологов. В этой связи характерны работы Д.М. Велланского, архимандрита Феофана Авсенева, А.И. Введенского, С.Л. Франка. В философии морали главный интерес был сосредоточен не на обосновании этических понятий, а на решении практических проблем социального и политического характера, установлении связи морали и религии, индивидуального поступка и коллективного блага.

Об актуальности этой проблемы пишет К.Г. Юнг: «Личность, не укоренен-

ная в Боге, не может на основе только своего собственного суждения противостоять материальной и моральной мощи внешнего мира» [8, с. 14].

Личность согласно персонализму, характеризуется такими чертами, как экстериоризация (самоосуществление человека вовне), интериоризация (внутренняя сосредоточенность индивида, его внутренний мир), трансценденция (нацеленность и внешнего, и внутреннего мира человека на высшие, божественные ценности – истину, красоту, благо). Э. Мунье писал: «Личностное существование – это одновременно и экстериоризация и интериоризация, и оба эти движения важны для него. Ради укрепления внутреннего мира надо уметь выходить за его пределы. Личность – это внутренний мир, требующий реализации вовне» [5, с. 181].

Таким образом, христианская антропология приобрела благодаря усилиям Н. Бердяева современный вид в форме персонализма. В этом виде она востребована не только в российском, но и в европейском обществе. Причина заключена в том, что индивидуальность оказалась беззащитной перед процессами социальной жизни, в которых доминируют статистические показатели и все меньше остается места личностным факторам безопасности жизни в свете растущих угроз терроризма.

Литература:

1. Васильев, Л.С. *История религий Востока* / Л.С. Васильев. – М. 1983. – 368 с.
2. Гайденок, В.П. *Схоластическая философия* / В.П. Гайденок, Г.А. Смирнов // *История западноевропейской философии*. – М., 1998. – 204 с.
3. Земляков, Л.Е. Государственно-конфессиональная политика в Республике Беларусь / Л.Е. Земляков, Н.С. Щекин // *Социологический альманах*. – Минск, 2013. Выпуск 4. – С. 221-232.
4. Курбатов, Г.Л. *Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь* / Г.Л. Курбатов, Э.Д. Фролов, И.Я. Фроянов. – Л., 1988. – 335 с.
5. Мунье, Э. *Персонализм* / Э. Мунье // *Практикум по философии человека*. – Минск, 1996. – 96 с.
6. Соколов, В.В. *Средневековая философия* / В.В. Соколов. – М., 1979. – 448 с.
7. *Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского*. 2-е изд. – Киев, 1901-1915. Ч. 1-8. – 367 с.
8. Юнг, К.Г. *Современность и будущее* / К.Г. Юнг. – Минск, 1992. – 62 с.

РУСЕЦКАЯ А. М.

КАНДИДАТ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
МИНСКОГО ИННОВАЦИОННОГО УНИВЕРСИТЕТА

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В АСПЕКТЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Социокультурная деятельность – уникальный феномен в системе жизни человека. Деятельность является неотъемлемым свойством человеческой личности, так как в деятельности проявляется мировоззрение человека в системе таких его характеристик, которые отражают отношение человека к Богу, миру, обществу и самому себе. Вне деятельности, внешней и внутренней, – личность существовать не может. Процесс и результат совокупной деятельности людей, объединенных общностью характеристик деятельности, именуется культурой.

Культура – это то, что одновременно присваивается и производится лич-

ностью посредством преобразования действительности, т.е. создается посредством творческой деятельности. Способность к творчеству является врожденной характеристикой человеческой личности, признаком образа Бога Творца в человеке. Человек не может не творить. В этом смысле любую деятельность человека можно рассматривать, как творческую. Направленность, содержание и характер его творческой деятельности как проекции внутреннего мира определяются уровнем развития личности и мировоззренческой системой личностных отношений.

Искусство – особый вид творческой деятельности, связанный как с интеллектуальным переосмыслением действительности, так и с ее эмоционально-нравственным переживанием. Только та система отношений, которая усвоена и выработана посредством нравственных чувств, становится личным достоянием человека. Основой жизни христианина является вера в Бога, Давшего людям заповедь любви к Богу и ближнему. Сфера существования личности христианина – любовь, которая имеет характер духовно-нравственного чувства и переживания и именно в этом смысле определяет всю последующую активность и деятельность человека.

В христианской миссионерско-педагогической просветительской деятельности это положение особенно важно. Творческая преобразующая деятельность в области музыки, живописи, поэзии оказывает непосредственное влияние на эмоционально-нравственную и ценностно-мотивационную сферу личности. Именно так, в созвучии и в соответствии с внутренним миром человека происходит Православное богослужение, составными частями которого, соответственно с Православной Литургией, являются действия священника, богослужебный образ, т.е. иконы, и богослужебное пение. Религиозное просвещение будет эффективным и действенным, если оно строится по такому же принципу и основано на синтезе слова, художественного и музыкального образа. Религиозное просвещение, в отличие от светского образовательного процесса, не может осуществляться исключительно на рациональной основе познавательной деятельности, потому что вера иррациональна. О действии Божиим в мире говорят и рассуждают то на основе сущностных проявлений, потому что в человеческом сознании не могут быть сформированы понятия и определения того, что шире человеческого сознания. Божие присутствие в человеке, который принимает Его и делает основой своего существования, раскрывает огромный творческий потенциал. Например, мы видим объективный факт: в творчестве композиторов-классиков, произведения которых живут в веках, обязательно присутствует духовная музыка.

Объективные социально-исторические условия, в которых осуществляется современная миссионерская и просветительская деятельность Православной Церкви, имеет определенную специфику, обусловленную обостренной восприимчивостью людей к любой информации, которую люди относят к «духовной» области. Это связано с длительным периодом социалистического образа жизни с его отрицанием идеи теизма и полным выпадением просветительской миссии Церкви из системы социальных отношений. Следствием данных процессов стало своеобразное «духовное варварство» в народе, с его духовной неразборчивостью в системе представлений и понятий о церковной жизни, которое не раз констатировалось в различных православных информационных источниках. Негативные последствия данных процессов в настоящее время преодолены в среде воцерковленных православных прихожан. Тем не менее, они сохранились

и получают развитие среди людей, позиционирующих себя как православных христиан, но не посещающих Церковь, не участвующих в ее Таинствах, но имеющих мнение о церковном вероучении, основанное на семейных рассказах предыдущих поколений, воспитанных на атеистической пропаганде.

Миссионерская деятельность в данной среде будет эффективной, если она будет осуществляться на оптимальном сочетании рационального познания и иррационального эмоционально-чувственного восприятия с опорой на ведущие интересы и привычные формы жизнедеятельности людей в наиболее позитивных и значимых для их личностного развития сферах. Во второй половине прошлого века главным способом проведения досуга населения стало посещение концертных залов, театров, художественных и книжных выставок, что, несомненно, явилось социальным достижением и важным опытом предшествующего поколения в социокультурной и образовательной области. Использование сложившихся тенденций данного социокультурного опыта может служить системообразующим компонентом методики организации религиозного просвещения, направленного на катехизацию тех, кто по факту крещения причисляет себя к православным христианам.

В последние годы разработано и осуществляется значительное количество православных социокультурных проектов на основе деятельности епархий, благочиний, монастырей, приходов, братств и сестричеств, образовательных учреждений, общественных организаций и частных инициатив. Наиболее значимыми из них стали духовно-просветительские акции 6-го Никольского благочиния, Свято-Духова кафедрального собора и Свято-Елисаветинского монастыря, приходов иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», св. апостола Андрея Первозванного, св. прав. Иоанна Рыльского, свщмч. Владимира Хираско в г. Минске, сестричества в честь св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова в г. Новогрудке, МОО «МХОЦ в честь свв. Кирилла и Мефодия», Галереи «Мир православного творчества» и др. Обобщение опыта реализации данных проектов позволило выявить и определить условия успешности такого рода акций в деле религиозного и духовного-нравственного просвещения. Таковыми явились:

- направленность социокультурных проектов на достижение целей и решение задач миссионерской работы;
- полное соответствие содержания проводимых акций православному вероучению;
- сосредоточенность проектов на ознакомлении прихожан с сущностью и вероучительным смыслом значимых событий Православной Церкви, благочестивыми традициями их подготовки и проведения;
- приобщение слушателей, зрителей и читателей к православной культуре, воспитание у людей духовно-нравственных чувств;
- обеспечение высокого уровня профессионального мастерства участников проводимых акций;
- создание условий для стимулирования развития исполнительского мастерства клиросных хоров;
- привлечение светских мастеров искусств к концертной и выставочной деятельности на основе православных духовных ценностей;
- привлечение образовательных учреждений и общественных организаций, а также приходских братств и сестричеств к осуществлению проектов;
- создание широких возможностей и условий для православной волон-

терской деятельности детей и молодежи;

- свободный бесплатный доступ населения к социокультурным акциям.

Относительно небольшой временной период осуществления социокультурной деятельности с момента начала ее активного развития не позволил в полной мере решить некоторые вопросы ее организации. К ним следует отнести недостаточное информирование населения о проводимых акциях. Основными методами и формами распространения информации остается размещение ее на официальных сайтах, которые посещают, главным образом, воцерковленные прихожане, и информационных стендах приходов. При этом вне информационного пространства остаются те, которые редко посещают храмы и мало интересуются церковной жизнью, а также лица старшего возраста, слабо владеющие компьютерными технологиями. Проведение акций слабо освещается в православных периодических изданиях, а связь со светскими СМИ нередко полностью отсутствует. В то же время следует отметить информационную активность в рамках 6-го Никольского благочиния, где, помимо официального информирования приходов посредством электронной рассылки, размещения в приходах афиш и сообщений, которые делаются настоятелями в храмах после воскресной проповеди, проводится широкое системное оповещение потенциальных посетителей в социальных сетях. Недостаточным остается уровень сотрудничества между субъектами проводимых акций. В этом аспекте положительным примером может служить объединение миссионерских и волонтерских трудов в совместной деятельности Свято-Духова кафедрального собора, 6-го Никольского благочиния, Минской духовной академии, прихода прав. Софии Слуцкой и Галереи «Мир православного творчества». Данный опыт свидетельствует о положительном значении систематизации, координации и мониторинга проводимой работы.

Широкое, быстрое и массовое распространение социокультурных проектов как форм и методов просветительской деятельности обусловило серьезные проблемы складывающегося опыта. Это, прежде всего, недостаточный контроль над содержанием программ. Известны случаи включения в программы номеров, не имеющих отношения к православной и академической культуре, нарушения смыслового содержания и логического построения программ. В связи с этим возникает задача пастырского окормления и руководства социокультурными проектами, их методического обеспечения и мониторинга реализации.

ПЕТРУННИКОВА Р. В.

СТАРШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ЮРИДИЧЕСКОЙ
ПСИХОЛОГИИ МИНСКОГО ИННОВАЦИОННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ПЕДАГОГИКА СООБРАЗНОСТИ: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ

Обращение к духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения весьма актуально, ведь достаточно продолжительный период так называемого идеологического вакуума сформировал у отдельных юношей и девушек представление о том, что быть верующим или даже просто воспитанным считается зазорным. Именно это можно назвать причиной, по которой многими подростками тяжело воспринимаются рассказы о подвижничестве христианских

святых, благостной и чистой жизни которых необходимо подражать нам всем. Отсюда вытекает важнейшая задача воспитания – пробудить внимание к духовной жизни. Надо научить молодого человека любить красоту нравственных поступков, воспринимать их [1].

По словам апостола Павла, все мы призваны к святости. Поэтому-то в христианстве жизнь человека обретает особый смысл, поэтому-то в деле духовно-нравственного воспитания современного молодого человека без помощи Церкви не обойтись [1].

Говоря о воспитании и образовании, согласно христианским ценностям, стоит дать определения этим категориям.

Христианские ценности – это милосердие, доброта и любовь. Любовь к человеку. Если есть любовь, то образование, воспитание будет во благо и не причинит зла. Воспитание – питание добродетелью и бескорыстной любовью, восполнение утраченной ценности. Обучение – путь приобретения личного, духовно-нравственного знания и мировоззрения. Преподаватель – дающий, «зажигаящий факел» духовно-нравственного созидания. Образование – формирование стремления к образу нравственности и чистоты; восстановление человеческой природы по образу и подобию Христа.

Не человека, не его природу и не культуру надо ставить в центр, а Образ, данный человеку Богом. Образование есть не выстраивание процесса в соответствии с природой человека или в соответствии с культурой, а воссоздание человека в соответствии с Образом Божиим. И тогда из составных двукоренных слов «природосообразность», «культуросообразность», «человекосообразность» необходимо убрать первую часть и оставить лишь вторую, переставив ударение — «сообразность». И исчезнут теоретические споры, ибо наступит простота сути.

Человек – творение Божие. Критерии нравственности в Боге, понятия о добре и зле в Законе Божиим. Человек свободен в выборе добра или зла, но он прежде должен иметь представление об этих понятиях, а не самостоятельно придумывать и осуществлять нравственную оценку, ибо нравственная оценка истинна и неизменна и она от Бога.

Когда человек начинает брать на себя «миссию Бога», то неизбежен хаос, и он своими руками выстраивает себе дорогу в ад.

Если провести небольшой экскурс в прошлое столетие, то можно обозначить к чему приводит подмена образа Божия.

Советская педагогика, например, ставила цель формирования всесторонней личности строителя коммунизма, т.е. построение Рая на земле. Лозунг советского периода: «Кто был никем, тот станет всем!» Произошла утрата сверхзадачи, средство становится на место цели: дать знания, умения, навыки. Наивысшим показателем становится интеллект, но мы же понимаем, что интеллектуальные знания могут быть употреблены и не во благо человеку, и могут быть безнравственными.

Советская педагогика воспринимала ребёнка «как чистый лист». Путём воздействия из него можно сформировать таких как Стаханов, Корчагин, Матросов, Космодемьянская и др. Сильные и почётные личности советского времени, труженики и защитники Родины. Ориентация на труд и товарищество – это хорошо, но не достаточно для понимания смысла человеческой жизни на земле. На самом деле «Моральный кодекс строителя коммунизма» имел под собой христианскую основу, которая была заимствована его создателями и идейными вдохновителя-

ми из Евангелия, однако без упоминания самых главных духовных артефактов о Боге. Наши современники теперь уже не хотят быть похожими на идеалы того времени, потому что наступил другой период и появился совсем иной идеал.

Был создан другой идеал, который пришел к нам с запада вместе с либерально-гуманистической психологией и педагогикой. Идеал успешного, конкурентно-способного и эффективного лидера. Цель – самореализация и самоактуализация. Для этого должны быть соответствующие условия. Именно создание условий приобрело наивысшую ценность. На первое место были поставлены права ребенка, которые усердно контролируют органы ювенальной юстиции. Родитель, воспитатель и педагог был поставлен на второе место после ребенка, как обслуживающий персонал, удовлетворяющий потребности малых чад. Нарушилась иерархия в семье, родственные доверительные отношения. На смену пришли партнерские и экономические отношения во всем, брачный договор, детско-родительские отношения тоже прописываются в договоре, чтобы никто не посмел вторгнуться на личную территорию. Люди отчуждаются, теряются родственные связи. Акцент на потреблении. Доллар правит всем. Вот что мы приобрели после открытия «железного занавеса». Если советский период был ориентирован больше на товарищество и коллективизм, то здесь индивидуализм и жесткий прагматизм. Труд как работа потерял привлекательность, ориентация на успех, потребление и приобретение материальных благ вышла на первое место. Идеалы современности соответствующие – это олигархи, «звезды шоу». Создаётся впечатление, что жизнь – это «сплошное шоу». Терпимость ко всему скверному получило название «толерантность». Это все приводит к обездушиванию и обезразличиванию.

И третий взгляд на человека. Человек – «дикий зверь», он изначально сотворен скверным, которого надо обуздывать, держать в «ежовых рукавицах». Происходит деление на высших и низших. Доминанта на себе, самообожение. Супер эгоизм суперчеловека вводит в состояние люцифериянства. Жестокость, убивающая все доброе, приводит к нацизму и фашизму. Стремление к славе, наживе, власти, зверствам приводит самого человека к гибели. Об этом говорят многие исторические факты.

«Совлекая с себя образ Божий, человек неминуемо совлечёт – уже совлекает с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином...» (И.С. Аксаков)

Четвертый взгляд на человека – христианский (православный). Христианская педагогика считает, что человек имеет в себе и добродетели и пороки.

Нет абсолютно здорового человека и на физическом уровне, и на душевном. Гневливость, завистливость, лень, жадность и т. д. присуща всем в разной выраженности. И больше шансов на исцеление у того, кто признает свои болезни. Поэтому первая задача – это осознать, что не совсем здоров; вторая – разобраться, чем болен; третья – понять какие средства нужны для исцеления и Кто главный врачеватель душ и телес наших. Христианская антропология видит человека в триединстве (тело, душа, дух). В этом полнота Богочеловеческой природы человека.

Человек сотворен по образу Божьему, а стремление к подобию Божьему – это задача его жизни. Образ Божий поврежден в человеке первородным грехом. Передающаяся поврежденность из рода в род укрепляется каждым личным грехом. Поэтому очень важно понять свою личную поврежденность. У каждого личная поврежденность своя: взрощенный гнев, лень, ревность, зависть, гордыня и т.д., поэтому и исцеление будет разное. Против лени одно средство, а против гнева другое. Но цель исцеления одна – это восстановление челове-

ской природы по образу и подобию Христа. Стремление к образу святости – это трудничество или синергия Бога и человека. Человеку одному не справиться, только с Богом он может преодолевать Ступени Лестницы ведущей в Небо. Проанализировав четыре подхода и четыре взгляда, можно сделать вывод: какое направление к какому финалу приведет.

Что все-таки важнее и ближе: «серб и молот» – советский символ; доллар – либерально-гуманистический символ; фашистский знак; Крест с распятием Христа. Что ближе и спасительнее нашей душе и где есть Любовь.

Если говорить о духовно-нравственном аспекте, то эта категория присутствует только в христианской педагогике в своём сущностном (иконическом) смысле, как стремление к образу и подобию Христа. В настоящее время в системе общественного и индивидуального сознания по отношению к категории нравственности имеет место глубокий понятийный вакуум. В современных источниках информации наряду с понятием нравственности можно очень часто встретить и понятие морали, которое в ряде источников ошибочно представляется в качестве синонима нравственности. Вместе с тем, мораль и нравственность – это далеко не одно и то же.

Мораль (от лат. *moralis* – касающийся нравов) – это общепринятый (в данном социуме) к исполнению свод норм и социальных правил регулирования поведения, который всегда подразумевает наличие внешнего оценивающего субъекта и соответствующего института морали (других людей, общество, церковь и т.д.). Нормы морали при этом могут человеком и не разделяться (при внешней видимости их соблюдения).

Нравственность – это добровольное исполнение человеком тех или иных обязательств и норм нравственного закона (Закона Божьего) без внешнего оценивающего. Таким образом, нравственность институционально гораздо глубже морали, поскольку исходит не из формального закона, а из самой совести и благой воли человека.

Нравственность связана с духовностью. Однако, духовность – категория более тонкая и высокая. Хорошо сказал о нравственности священник В. Борщановский: «Нравственность вообще есть неискоренимое стремление человеческого духа оценивать сознательно-свободные действия и состояния человека, на основании врожденной духу человеческому идеи добра, выразительницей которой является совесть»

В настоящее время маятник истории вновь начинает движение в сторону актуализации категории христианской нравственности, подтверждением чему служит возрождение православия и целый ряд интеграционных процессов на всем постсоветском пространстве.

Важность категории нравственности в настоящее время определяется тем, что она по существу является едва ли не единственным гарантом сохранения устоев человеческой личности от окончательного разрушения эгоизмом, который в настоящее время безальтернативно доминирует в отношениях между людьми.

Нравственное воспитание должно рассматриваться как особо актуальная и перспективная общепедагогическая задача, имеющая мировоззренческое значение.

Активизация нравственного воспитания на практике предполагает: усиление нравственного аспекта в учебном материале; создание специальных факультативных курсов по христианской (православной) этике для разных возрастных групп; подготовку пробного учебника (учебного пособия) для учащихся, методических рекомендаций для учителей, отражающих этическую проблематику;

отражение существа наиболее важных положений по духовно-нравственному воспитанию в программах педвузов и институтов повышения квалификации педагогических кадров, учебниках и учебных пособиях по педагогике [2]

Современная постановка проблемы нравственного воспитания невозможна без обращения к его духовным основам. При этом учет положительной роли православной Церкви в отечественной истории вообще и истории педагогики в частности, а также возможностей ее существенного влияния на человека в процессе формирования нового общества принесет безусловную пользу педагогической науке.

Сейчас пришло время развития системы православной культуры в Беларуси, изучения в наших учебных заведениях основ этой культуры, в рамках которой должна со временем быть построена целостная система православной педагогики и православного образования [1].

Литература:

1. Суша, Н.В. «Вначале было слово...»; сб. материалов в 2 т. Т. 2: монография, статьи, написанные в соавторстве, интервью и корреспонденции / Н.В. Суша (и др.). – Минск: Изд-во МИУ, 2008. – 304 с.
2. Петракова, Т.И. Духовные основы нравственного воспитания – Москва: ИМПЭТО, 1997. – 83 с.

МОЖЕЙКО В.А.

СТАРШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ УО «БЕЛОРУССКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ФИЗИЧЕСКОЙ
КУЛЬТУРЫ

ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: КОНСТИТУТИВНЫЕ И РЕГУЛЯТИВНЫЕ

Глобализация сегодня ставит новые вызовы перед государствами и народами, заставляя искать актуальные способы отвечать на глобализационные угрозы и использовать новые возможности. Современные глобализационные процессы, задавая тенденцию вестернизации, создают риск формирования гомогенного культурного пространства, что чревато утратой культурой креативного потенциала. В этом контексте актуальным становится сохранения культурной идентичности и, соответственно, возможности кросс-культурных взаимодействий, выступающих одним из механизмов обеспечения инновационных процессов в культуре [2].

В таких условиях государственная политика в сфере культуры (культурная политика) должна формироваться на основе двух типов принципов: конститутивных (лежащих в основе определения ценностей, приоритетов и целей) и регулятивных (лежащих в основе стратегии и тактики государства в отношении культуры).

При формировании культурной политики необходимо учитывать те риски и вызовы, которые в настоящее время продуцируются в отношении культуры глобализационными процессами. В первую очередь к таким рискам относятся риск гомогенизации культурного пространства, риск деформации кросс-культурной коммуникации, редукция культурного диалога, обострение конкуренции в условиях глобализации, различные риски техногенной цивилизации. Соответственно, эти риски и вызовы требуют и соответствующих отве-

тов (концептуальных основоположений), на базе которых может быть определена модель формирования культурной политики в условиях глобализации [3].

Исходя из сказанного выше, формирование культурной политики в условиях глобализации должно базироваться на следующих трех конститутивных принципах: системность, обоснованность и транспарентность.

1. Принцип системности как фундаментальное основание формирования культурной политики призван обеспечивать ее универсальность в рамках того или иного социального организма, охватывать все аспекты развития культуры и предлагать комплексные решения возникающих проблем.

Согласно идеям основоположника системного подхода Т. Парсонса, системный подход к объекту предполагает рассмотрение его как целого, все части и подсистемы которого функционируют как единый комплекс [5, с. 25-67]. Исследуя в рамках системного подхода феномен социального действия [6], Т. Парсонс показал, что такой подход является эффективным и при исследовании культурных процессов. Т. Парсонс отмечал, что «человеческое действие является «культурным» в том плане, что смыслы и намерения поступков выражаются в терминах символических систем (включая коды, посредством которых они реализуются в соответствующих образцах); универсальной для всех человеческих обществ символической системой является язык» [7, с. 54]. И хотя в рамках различных культурных традиций и различных социопсихологических контекстов социальное действие может нести на себе их отпечаток, тем не менее, структура процесса является во многом универсальной и может быть изучена независимо от частных особенностей: «хотя процесс социальных интеракций ... внутренне связан и с личностными характеристиками взаимодействующих индивидов, и с культурными образцами, он, тем не менее, образует самостоятельную ... систему, которая в аналитическом плане независима от систем личности, культуры и организма», – с точки зрения Т. Парсонса, «эта независимость становится наиболее очевидной, когда на первый план выступают требования интеграции, столь необходимой системам социальных отношений» [7, с. 98].

В контексте государственной культурной политики применение системного подхода означает, что вся деятельность государства в отношении культуры должна быть согласованной и последовательной. Воспринимая сферу культуры как целостный комплекс взаимосвязанных элементов, государство должно аналогичным образом выстраивать и свою культурную политику. Все содержание регулятивных принципов (лежащих в основе стратегии и тактики государства в отношении культуры) должно находиться в соответствии с конститутивными принципами (лежащими в основе определения ценностей, приоритетов и целей).

В практическом плане это означает, что государственная культурная политика должна характеризоваться единством подхода: вся деятельность государственных органов сферы культуры должна находиться в русле сформулированных ценностей, приоритетов и целей культурной политики, и при этом деятельность различных – по своему уровню или территориальному расположению – государственных органов должна быть непротиворечивой и последовательной.

2. Принцип обоснованности означает, что все составляющие культурной политики должны опираться на объективную доказательную базу. Это фундаментальное основание восходит к более общему подходу к разработке государственной политики – *evidence-based policy* (англ. – «политика, основанная на доказательствах», «доказательная государственная политика») [10, р. 291-322].

Как следует из этой концепции, какие-либо государственные решения должны формулироваться не в соответствии с интуицией, традициями или отдельными мнениями, но на основе научных данных.

Исторически концепция государственной политики, основанной на доказательствах, формировалась как расширение практики evidence-based medicine (доказательной медицины) [1], то есть доказательного медицинского обслуживания и лечения. Такой подход в теории и практике государственного управления формируется в конце XX века. Хотя определенные государственные решения могли и раньше приниматься на основе научных подходов и объективных данных, И. Ромашевская и Т. Чулицкая отмечают, что «формулировку этой практики в виде системного подхода связывают с приходом к власти в Великобритании Лейбористской партии в середине 90-х годов. Новый подход к разработке государственной политики был сформулирован в виде лозунга «То, что работает» (What works) и обозначал переход от государственной политики, основанной на традиции, идеологических установках и т.п. к политике, основанной на научных данных» [8].

В контексте культурной политики обоснованность, реализация концепции доказательной государственной политики, предполагает, что решения, связанные как с конститутивными, так и с регулятивными принципами культурной политики (их выработка, коррекция, реализация), следует принимать исключительно на основе объективных научных данных.

При этом уровень научной проработанности проблемы и объем проанализированных данных должен соотноситься с тем, насколько масштабна конкретная задача государственной культурной политики. Так, максимальной доказательной базы могут требовать системообразующие документы в сфере культурной политики, например такие, как Кодекс о культуре или пятилетняя государственная программа «Культура Беларуси». В то же время решение тактических и/или локальных задач в сфере культурной политики – к примеру, таких, с которыми сталкиваются государственные региональные учреждения культуры в своей текущей деятельности, – не требует аналогичной доказательной базы, выработка которой была бы избыточной.

Использование доказательной государственной политики само по себе не является исчерпывающим для эффективности формирования и реализации государственной политики. Тем ни менее, доказательность является важным элементом, который позволяет снизить риски принятия необоснованных, непродуманных решений. Как отмечают и И. Ромашевская и Т. Чулицкая, «хотя наличие объективной доказательной базы не является панацеей от ошибок при разработке государственной политики, все же доказательная государственная политика реже приводит к дорогостоящим ошибкам. Более того, доказательная база помогает прекратить реализацию неэффективной или вредной политики» [8].

3. Принцип транспарентности выступает таким фундаментальным основанием формирования культурной политики, которое обеспечивает доступность политики для общества на всех этапах, включенность стейкхолдеров в процесс формирования, реализации и последующей оценки политики.

Идея транспарентности играет все большую роль в построении социальных и социокультурных теорий (транспарентность бизнеса, транспарентность политики, транспарентность информации, транспарентность финансовых потоков и т.п.) [11; 12].

Применительно к феноменам государственного управления транспарентность можно определить как «качественную характеристику государственного управления, обеспечивающую становление истинной демократии, развитие гражданского общества путем открытости политической системы, процедуры принятия политических решений и общественного контроля над деятельностью органов власти и управления» [9].

Поскольку устройство белорусского государства без сомнения является истинно демократическим, то транспарентность должна являться неотъемлемой частью его политики.

Профессор Высшей школы экономики (Российская Федерация) Ю.А. Нисневич, характеризует транспарентность с точки зрения необходимости включения в процесс формирования политики стейкхолдеров, коалиции влияния: «Действенный механизм взаимодействия государственной власти с гражданским обществом, обеспечивающим повышение доверия общества к решениям и действиям власти, также представляет собой механизм консультативного взаимодействия. Суть этого механизма, предназначенного для осуществления проблемно-ориентированных взаимодействий, состоит в привлечении органами власти для взаимных консультаций и обсуждений представителей профессиональных сообществ и авторитетных специалистов негосударственного сектора» [4, с. 181].

Применительно к государственной культурной политике можно обозначить, что применение транспарентности должно обеспечивать максимальную открытость процесса ее формирования, практического воплощения и последующего контроля и оценивания, лежащего в основу дальнейших корректировок культурной политики. Как формирование, так и функционирование коалиции влияния (пула стейкхолдеров) также должно быть прозрачным, транспарентным: осуществляться по заранее известным и ясным правилам, в доступной для заинтересованных сторон форме, с открытой публикацией результатов дискуссий стейкхолдеров.

Литература:

1. Ключин, Д.А., Петунин, Ю.И. Доказательная медицина. Применение статистических методов. – М.: Издательский дом «Вильямс», 2008. – 320 с.
2. Можейко, В.А. Практика использования мягкой силы как инструмент сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // *Веснік Брэсцкага ўніверсітэта*. — Серыя 1. – Брест, 2016. – № 2. – С. 62-70.
3. Можейко, В.А. Разработка стратегии единой государственной политики в сфере культуры как основа ее успешного социально-экономического развития // *Экономика глазами молодых: материалы VII Международного экономического форума молодых ученых (Минск, 20-22 июня 2014 г.)*. – Минск: БГАТУ, 2014. – С. 367-369.
4. Нисневич, Ю.А. Государство XXI века: тенденции и проблемы развития. – М.: КноРус, 2012. – 286 с.
5. Парсонс, Т. Общетеоретические проблемы социологии // *Социология сегодня: Проблемы и перспективы* / Под ред. Р.К. Мертон, Л. Брум, Л.С. Коттрелл. – М.: Прогресс, 1965. – С. 25-67.
6. Парсонс, Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
7. Парсонс, Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // *Thesis*. – 1993. – Вып. 2. – С. 94-122.
8. Ромашевская, И, Чулицкая, Т. Оценка эффективности социальной политики: поиск путей в современном государственном управлении. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://sympa-by.eu/sites/default/files/library/policy_paper_

- bipart_social_policy.pdf – Дата доступа: 01.07.2016.
9. Швеи, Л.Г., Тованчова, Е.Н. Транспарентность органов государственной власти как необходимое условие для внедрения инновационных технологий управления человеческими ресурсами. – *Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. Научный журнал.* – 2015 (май). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.journal-nio.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4423 – Дата доступа: 14.05.2016.
 10. Cartwright, N., Stegenga, J. A theory of evidence for evidence-based policy. – London: British Academy, 2011. – P. 291-322.
 11. Fung, A., Graham, M., Weil, D. Full Disclosure: the Perils and Promise of Transparency. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 304 p.
 12. Lord, K. M. The Perils and Promise of Global Transparency. – N.Y.: State University of N.Y. Press, 2006. – 446 c.

КОЛЯДКО И. Н.

МАГИСТР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, АСПИРАНТ
ФАКУЛЬТЕТА ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК БГУ

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНЦЕПТОВ «ДУХ» И «ДУХОВНОСТЬ» В ДИНАМИКЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Понятие «дух» и производное от него понятие «духовность» являются одними из ведущих в истории мысли. На рубеже XX-XXI вв. в связи с дискуссиями о перманентной нестабильности и кризисе общества современного типа понятие «духовность» приобрело самые противоречивые коннотации, что, в свою очередь, свидетельствует о явленной в языке известной «всеобъемлющей истолкованности мира» (Г.Г. Гадамер), вследствие которой «мир становится для нас членораздельным» [1, с. 29]. В тенденции к постсовременности, которая представляет собой попытку разоблачения мифологии культуры Просвещения, идеологического проекта «модерна», интерес к теоретической экспликации и реинтерпретации многих категорий философского дискурса только возрастает. И это закономерно, поскольку языковая форма выражения нашего мышления «есть то, что несет в себе и обеспечивает общность мироориентации» в контексте конкретной культурной парадигмы [2, с. 48].

Концепт «духовность» является производным от понятия «дух», которое «получает свое концептуальное и понятийное оформление в античной философии» [3, с. 122]. Философы-физиологи приходят к пониманию того, что мир упорядочивается и управляется некоторой объективной силой, которая отождествляется с одной из стихий, сохраняя, при этом, свою автономию и самостоятельность. А.Л. Доброхотов отмечает, что в античной культуре «чаще всего человек мыслится как носитель силы, которую он мог в себе культивировать, становясь ее сознательным сотрудником» [4, с. 706]. Понятие «нус», которое можно перевести с греческого как «ум», «образ мыслей», «умственное созерцание» приобрело благодаря Анаксагору значение «мирового разума», «цель космической динамики и организующе-различающей силы». Платон рассматривает «дух» («нус») в качестве «мироуправляющей силы», которая «объединяет собой идеальные формы-эйдосы, внедряется через них в стихию мировой души-психи и образует через нее мировую материю и космический организм» [4, с. 706]. «Дух» в философии Античности мыслится, во-первых, в качестве сози-

дающего, самостоятельного и бесконечного начала, отличного от вещественной сферы, но оформляющей ее; и, во-вторых, выступает в качестве индивидуального разумного начала человеческой природы.

Христианство в своей «благой вести» (греч. «ευαγγέλιον») принесло и совершенно новое понимание Бога, сущности человека и мироздания. В «лежащий во зле мир» (1 Ин. 5:19) приходит Сам Творец, Который в своем Воплощении, служении и Воскресении спасает человечество от гибели. Христос призывает человека, природа и дух которого «омрачены» грехопадением к покаению (досл. с греч. «μετανοια» – перемена ума), исцелению, преображению и обретению Царствия Божия, которое является следствием духовно-телесного подвига по стяжанию благодати и «не приходит в сем веке видимым образом», но обретается внутри человека: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:20). В этих кратких словах Спасителя заключено одно из принципиальных положений христианства: Бог есть мера всех вещей, критерий деятельности человека на земле, а его достоинство и свобода, отождествляемая апостолом Павлом с благодатью Духа Божия («Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода», (2 Кор. 3:17), определяются отношением самого человека непосредственно к спасению своей души: «вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10).

Формирование «метафизического проекта» (М. Хайдеггер) Нового времени, рождение «современности» из материнской утробы гуманистической идеологии (культ земного человека) эпохи европейского Возрождения (А.Дж. Тойнби) сопровождалось коренной трансформацией основных положений христианства. Эпоха Возрождения представляла собой «полифонию стремлений», которая возникает вследствие разрыва с традицией (Ф. Ницше), в связи с чем истины христианства начинают рассматриваться в более секулярном ключе, что, однако, не является свидетельством радикального разрыва в предшествующей эпохой. «Тем не менее, – как отмечает А.Ф. Лосев в своем исследовании эстетики Возрождения, – здесь уже с первых шагов везде чувствуется новый дух, заставляющий понимать средневековые термины в гораздо более светском и субъективистическом значении» [5, с. 53]. В целом Возрождение подготовило почву для осуществления интеллектуальной революции, связанной, в первую очередь, с именем Рене Декарта.

Крупнейший представитель эпохи Нового Времени, основоположник рационализма как «гносеологической программы» в философии Р. Декарт рассматривает понятие «духа» через призму проведенной им в метафизике демаркационной линии между духовной (мыслящей) и материальной субстанциями [6, с. 207-208]. «Дух» у Декарта есть автономный дух, способный изменять и преобразовывать мир согласно принципам мышления. «Дух» совершает свой очередной «поворот» от человека к миру, который, вследствие преодоления теологических представлений Средневековья нуждается в индивидууме как своем творце.

Кризис рубежа XIX – XX вв. вскрывает уязвимость «мифологии» Нового времени и позволяет осуществить более скупуплезный анализ произошедших трансформаций: «по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Вслед за осознанием кризиса культуры на переломе эпох на протяжении XX столетия оформляются предпосылки для появления феномена, получившего симптоматичное наименование «постмодерна». Как полагает российский философ А.И. Извеков, именно этот кризис стал «определяющей вехой между размытыми границами двух эпох, которые называли модерном и постмодерном» [7, с. 8]. Человек, ока-

завшийся на переломе, на границе двух культур, поставлен в условия, в которых вынужден самостоятельно, без опоры на институты традиции, осуществлять рефлексию происходящих трансформаций.

Постмодернизм, пребывающий в поисках самоопределения, претендует на статус очередного «метафизического проекта» и связывается со становлением общества постиндустриальной ориентации. Однако широко представлена и альтернативная точка зрения на феномен «постсовременности». Формирующаяся «культура постмодерна», – отмечает Е.Н. Яркова, – будучи семантическим воплощением разрушительно-созидательного хаоса едва ли может служить ценностно-смысловым основанием цивилизационной системной организации того или иного типа» [8, с. 1503]. В связи с этим делается вывод о том, что удел постмодерна – «быть либо преддверием новой культурной системы, составляющей ценностно-смысловой каркас цивилизации постиндустриальной, либо дорогой в никуда» [8, с. 1503]. Однако постмодерн имеет притязания на статус новой социокультурной и мировоззренческой парадигмы, что выражается в т.ч. и в придании традиционным категориям философского и социально-гуманитарного знания новых семантических интерпретаций и включение их в несвойственные им ранее смысловые контексты.

На уровне обыденного сознания «дух», «духовность» противопоставляются «материальному», «вещественному», тому, что отчуждено от сферы духа. Такое понимание «духа» стало доминирующим в философской концепции Декарта, который полагал, что весь сотворенный Богом мир представлен двумя субстанциями – духовной (мыслящей) и материальной (протяженной). С осуществленной Декартом интеллектуальной революции было положено начало совершенно новому пониманию мира, человека и природы, ставшее основанием «нововропейской картины мира».

В этой связи выделяют два подхода к концептуальному определению понятия «дух»: во-первых, под «духом» понимается «высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души» [4, с. 706]. Во-вторых, дух рассматривается в более широком смысле как «идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно и пассивно причастен» [4, с. 706].

Сегодня, в связи с объективным кризисным состоянием цивилизованного человечества, широкое распространение получила тенденция апелляции к «духовности» как пути, вступив на который человечество преодолет деструктивные последствия своей активности. Кроме того, все чаще «духовность» начинает рассматриваться вне определенного религиозного контекста, помимо него, идя путем постепенного «обмирщения» своего содержания. «Духовность», – отмечает российский социолог Е.Д. Руткевич, – в определенном смысле представляет собой форму протеста против традиционных религий», что, в свою очередь, связано с «индивидуализацией, приватизацией и деинституционализацией религии» [9, с. 53]. В связи с формированием в XX столетии на базе теологии «смерти Бога» деконструктивистской теологии или теологии «смерти теологии» (М. Тэйлор, Р. Шарллеманн, Ч. Винсвикст) понятие «духовность» изымается из теологического контекста и проникает в научный, художественный и публицистический дискурсы.

Культура постсовременности, тяготеющая к «ценностной нейтральности» и конструирующая «ризоматический» (Ж. Делёз) образ социальной реальности, ассоциирует понятие «духовность» с такими концепциями как: «вера без церковной принадлежности», «диффузная религия», «неопределенная религиозность», «светское христианство» и т.п. [9, с. 40]. Кроме того, понятия «дух» и «духовность», все более освобождаясь от своего изначального религиозного контекста, становятся «новым стилем постсовременной культуры», соразмеряясь с секулярными установками, принципами и стереотипами, как то: «демократичность, доступность, индивидуалистичность, внецерковность» [9, с. 43]. «Появление «новой», «постсовременной духовности», – отмечает Е.Д. Руткевич, – означает поворот человека от традиции, церковности к человеческой субъективности, к самореализации, внутреннему миру человека, для которого главный авторитет – он сам, это переход от трансцендентности к имманентности, от авторитета вышших сил, Бога, церкви, посредников к самому человеку» [9, с. 43.].

В утверждении самодостаточности человеческой субъективности находит непосредственное воплощение гуманистический идеал, так громко заявивший себя в эпоху европейского Возрождения. Оглядываясь на происходящие события и пытаясь их осмыслить невольно возникает вопрос, который М. Хайдеггер ставил уже в 1946 году в ответном письме французскому философу Жану Бофре, который спрашивал своего немецкого коллегу о перспективах обновления смысла понятия «гуманизм»: «недостаточно ли еще очевидна беда, творимая всеми обозначениями такого рода?» [10, с. 193-194]. Подобным же образом обстоит дело и с понятием «духовность», подлинный смысл которого уже давно стерся, и вся беда здесь в том, что всевозможные интерпретации и дефиниции этого концепта, вкупе с той «естественнонаучной и историографической информацией» о нем только препятствуют осуществить усилие мышления по постижению его сущности. И самой большой опасностью на этом пути является опасность полагания, что самым фактом обращения к «высоким понятиям», к которым, по всей видимости, относится и понятие «духовность», мы тем самым совершаем действительный «акт духовности». С нашей стороны требуется совершение акта по постижению, пониманию высокой категории духовности, акта, который не содержится аналитически в понятии «духовность». «Состояние мысли, – отмечает в этой связи М. Мамардашвили, – всегда есть некоторый дополнительный живой акт, случающийся вместе со значением понятий, в том числе и высоких» [11, с. 142]. Только встречное движение, усилие человеческой мысли способно актуализировать, оживить открытый и запечатленный в языке мир.

Таким образом, понятия «дух», «духовность» в пространстве формирующейся культуры постсовременности претерпевают существенную смысловую девальвацию. Эти тенденции, в частности, нашли свое отражение в дискуссиях по поводу т.н. «духовности киберпространства» и «электронно-цифровой духовности», которые осуществляют уже очевидный «шаг за грань человека» [12, с. 30]. В результате, человек эпохи «позднего модернити» (Э. Гидденс) оказывается очередным «звеном эволюции», поступательное движение которой неизбежно приводит к возникновению «постчеловечества». Полагаем, что только на пути философской рефлексии, критики (в кантовском смысле критики как исследования) оснований доминирующей культуры либерально-просвещенческого типа возможно адекватное постижение кризисных тенденций «modern society». Рассмотренная проблема концептуально-теоретической экспликации понятий «дух»,

«духовность» может стать подспорьем для выявления и дескриптивного анализа оснований кризиса различных сфер, регионов бытия современных обществ.

Литература:

1. Гадамер, Г.-Г. История понятий как философия / Г.-Г. Гадамер // *Актуальность прекрасного* / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 26-43.
2. Гадамер, Г.-Г. Язык и понимание / Г.-Г. Гадамер // *Актуальность прекрасного* / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 43-60.
3. Короткая, Т.П. Духовность: историко-философская экспликация понятия / Т.П. Короткая // *Проблемы управления*. Сер. В, философские науки, юридические науки, политические науки. – 2011. – №4 (41). – С. 122-125.
4. Доброхотов, А.Л. Дух / А.Л. Доброхотов // *Новая философская энциклопедия: [в 4 т.] / Ант философии РАН, Ниц. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс. А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 706-708.*
5. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
6. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Реале, Дж., Антисери, Д. – Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – Т.3: Новое Время (от Леонардо до Канта). – 736 с.
7. Извеков, А.И. Взросление человечества: кризис переходного возраста / А.И. Извеков. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. – 127 с.
8. Яркова, Е.Н. Постмодерн как культура межцивилизационной эпохи / Е.Н. Яркова // *Философия и культура*. – 2014. – №10 (82). – С. 1495-1503.
9. Руткевич, Е.Д. «Социология духовности»: проблемы становления / Е.Д. Руткевич // *Вестник Института социологии*. – 2014. – №2 (9). – С. 37-60.
10. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // *Время и бытие. Статьи и выступления*: Пер. с нем. В.В. Биbihин. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
11. Мамардашвили, М. Мысль в культуре / М. Мамардашвили // *Сознание и цивилизация: Выступления и доклады*. – СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. – С. 140-162.
12. Дугин, А.Г. Человек и постмодерн / А.Г. Дугин // *Человек познающий, человек созидающий, человек верующий: Дни петербургской философии, Санкт-Петербург, 20-22 ноября 2008 / СПб госуд. у-т.: редкол. Ю.Н. Солонин (пред.) [и др.]. – Санкт-Петербург, 2009. – С. 27-30.*

АФАНАСЕНКО Ю.Ю.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ ГУО «Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла» БГУ

ДУХОВНЫЕ ШКОЛЫ АФОНА И КОНСТАНТИНОПОЛЯ В СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТИ ГРИГОРИЯ ЦАМБЛАКА

Афон в середине – второй половине XIV в. являлся центром не только православного монашества, но и духовного просвещения и книжного дела как Византийской империи, так и славянского мира. В данный период на Афоне пребывали такие известные представители православной богословской мысли и письменной культуры как Григорий Синаит, константинопольские патриархи Каллист и Филофей, патриарх Евфимий Тырновский, митрополит Киприан, Константин Костенечский. Не исключено, что «афонскую школу» прошел и Григорий Цамблак, но ясной позиции по данному вопросу в историографии так и не сложилось. В качестве источников можно использовать произведения Григория Цам-

блака: «Надгробное слово митрополиту Киприану» [10, с. 76-109; 26, с. 230-237; 14, с. 267-272], «Похвальное слово Евфимию» [24, с. 112-233], «Похвальное слово великомученику Георгию» [4, с. 884-900], «Слово преподобным отцам в сырную субботу» [13, с. 105-123; 29, л. 89 об.-103; 30, л. 59-78; 3, лл. 559-597; 28, л. 462-494].

С большей или меньшей категоричностью ученые отстаивают мнение о том, что Григорий провел некоторое время на Афоне [9, с. 63; 38, с. 9; 15, с. 6; 39, с. 127; 20, с. 15; 27, с. 6-11; 33, с. XII; 43, с. 46; 11, с. 125; 12, с. 30; 31, с. 592]. Н. Дончева-Панайотова в одной из последних монографий о Григории Цамблаке [8, с. 128] придерживается классических версий о том, что он пребывал в лавре святого Афанасия («Великая Лавра») и в монастыре святого Павла, при этом она не исключает, что Григорий также посещал Зографский монастырь. Д. Петканова полагает, что Григорий Цамблак, следуя примеру своих учителей и установленной традиции, отправился на гору Афон, чтобы усовершенствовать свое образование. Там он мог встретиться с высокообразованными монахами, а также ознакомиться с книжным богатством, которое хранилось в Великой Лавре святого Афанасия и Зографском монастыре [23, с. 7-8].

А.И. Яцимирский утверждал, что фраза из проповеди Григория «Святым отцам»: «азъ вемъ горы Афонския» – это неопровержимое доказательство его жизни на Афоне [36, с. 31]. Она была впервые процитирована С.П. Шевыревым [35, с. 179] и неоднократно транслировалась многими исследователями: архимандритом Леонидом (Кавелиным) [17, с. 14], А. Саббатовским [27, с. 221]; П.П. Соколовым [32, с. 67]; М. Штэфанэску [41, с. 3], П.А. Сырку [33, с. XI.], В. Киселковым [15, с. 234], М. Хеппель [38, с. 9] и многими другими. Однако редко учитывается контекст всей фразы: «Слышахъ на Востоцѣ быти нарицаемыхъ блаженныхъ острова, и приближати сѣ къ еже во Едемѣ раю; Но азъ вѣмъ горы Афѡнскіѣ иже на Западѣ островъ, онѣхъ блаженствомъ превосходити, жителѣ имѣвѣ Афанасіѣ» [13, с. 119]. На наш взгляд, указанное место это просто общее рассуждение автора, которое не может приводиться в качестве безоговорочного доказательства его пребывания на горе Афоне.

Существует точка зрения, что во время своего пребывания на Афоне Григорий был пострижен в монашество. В доказательство приводится отрывок из «Похвального слова патриарху Евфимию»: «Свѣдѣтельствуѣ тоговѣ пѣты и трудѣ въ тѣлѣ и еще обрѣтающе сѣ Студійскыѣ обитѣли инѣци, свѣдѣтеле извѣстни и прѣподобнаго Афанасіѣ лавры жителе и въсѣхъ Афѡнскыѣ горы безмѣлѣвници» [24, с. 146]. Из этого текста можно допустить, что Цамблак пребывал на Афоне в Лавре св. Афанасия, но нельзя сделать вывод о том, что он был там пострижен [12, с. 30; 15, с. 7; 6, с. 156; 36, с. 37]. Спорным остается также утверждение о постриге Григория в монастыре св. Павла на Афоне [17, с. 14-15; 44, с. 61; 37, с. 337; 34, с. 115]. Оно базируется на том факте, что в библиотеке монастыря содержатся две рукописи с его проповедями, а также четвероевангелие XVI в. с пометкой о его смерти в 6928 г. [18, с. 38, 46]. По мнению Ф.Дж. Томсона, в этом нет ничего удивительного, поскольку с 1356/66 по 1725/44 г. это был сербский монастырь [42, с. 25].

Можно встретить мнение о том, что Григорий Цамблак некоторое время находился в болгарском монастыре Зограф [15, с. 7; 20, с. 161]. По-видимому, оно инспирировано тем, что монастырь хотя и считается болгарским, но не все монахи-болгары на Афоне находились именно там, например Евфимий пребывал в Лавре св. Афанасия [42, с. 26].

В 1389 г. рукопись, содержащая славянский перевод проповедей Исаака

Ниневийского, была переписана в лавре св. Афанасия «желанием и трудом и ексодом грешного Гавриила» [36, с. 33-34; 40; 1, с. 270; 42, с. 27]. Согласно теории А.И. Яцимирского, Гавриил был никем иным как Григорием и переписал рукопись на Афоне перед своим пострижением, и отсюда следует, что его имя в крещении было Гавриил [36, с. 26-27; 6, с. 156]. Она базируется на том, что Григорий в 1419/20 гг. удалился в Немецкий монастырь, где принял великую схиму под своим именем в крещении Гавриил. Ученый идентифицирует его с переписчиком Гавриилом Уриком. Здесь очевидно хронологическое несоответствие: самая ранняя рукопись была переписана Гавриилом Уриком в 1413 г. – приблизительно за шесть лет до того, как Григорий Цамблак якобы покинул митрополичий престол [22, с. 409-413; 42, с. 27].

Все исследователи биографии Григория Цамблака согласны с тем, что после 1379 г. Григорий Цамблак пребывал на Афоне [10, с. 127]. Вопрос, каким образом он там оказался, в историографии подробно не рассматривался. Считается, что его мог взять с собой в Константинополь или на Афон митрополит Киприан при посещении Тырнова в 1379 г. На наш взгляд, данная версия является маловероятной, ввиду юного возраста Григория. Скорее всего, его поездка на Афон и в Константинополь вместе с Киприаном произошла в 1386 г. Митрополит Киприан проезжал земли Влашские и затем отправился в Константинополь. В Студийском монастыре 24 апреля 1387 г. он закончил переписывать «Лествицу» Иоанна Лествичника [19; 21, с. 540; 25, с. 366]. В этом же монастыре книжную деятельность мог начать и сам Григорий. Первым произведением, по-видимому, было «Похвальное слово великомученику и Победоносцу Георгию» (1-ое слово). В тексте есть указание на то, что Пасха и память великомученика Георгия Победоносца праздновались в один день, из чего исследователи делают вывод, что Слово было составлено в 1397 г. Пасха совпадала с праздником Георгия также 23 апреля 1386 г., что коррелирует со временем пребывания Киприана в Константинополе. Немаловажным является и то, что в Студийском монастыре находился храм Георгия Победоносца [2]. Скорее всего данные совпадения случайны и не могут служить доказательством в пользу написания Григорием произведения в 1386 г. в этом монастыре. Однако можно допустить, что Григорий находился на Афоне и в Константинополе не с 1379 г., а с 1386 г. В 1389 г. произошло утверждение Киприана митрополитом Киевским и всея Руси, после чего они могли либо вместе вернуться в Тырново, где Григорий остался до завоевания болгарской столицы турками в 1393 г., либо их пути разошлись.

Одна из первых точных дат из биографии Григория Цамблака – это 1401 г., когда константинопольский патриарх Матфей отправил его в качестве своего представителя в Молдавию. До этого момента он, по-видимому, какое-то время должен был находиться в Константинополе, где именно – неизвестно, хотя существует предположение, что это был монастырь Пантократора [7, с. 14; 6, с. 157; 38, с. 10; 36, с. 43]. В «Житии» Стефана Уроша III сообщается в деталях о семилетней ссылке Стефана в этом монастыре [42, с. 32], а в «Похвальном слове Евфимию» Григорий подчеркивает, что еще живы монахи в Студийском монастыре, которые помнят Евфимия. Это дало возможность исследователям предположить, что Григорий сначала пребывал там, а затем переселился в монастырь Пантократора [15, с. 8; 16, с. 518; 5, с. 327].

Таким образом, анализ произведений Григория Цамблака свидетельствует о его пребывании в Константинополе и на Афоне до 1401 г. Точная датировка

этих событий в источниках не фиксируется. При составлении своих похвальных слов Григорий глубоко изучал контекст тех событий, которые были положены им в основу сюжетов. По нашему мнению, началом периода пребывания Цамблака на Афоне и в Константинополе следует считать 1386 г.

Литература:

1. Ангелов, Б. Археографски приноси. Кратки вести за стари български ръкописи и книжовници. «Ода в честна Ю. Ив. Венелин» от Георги Пешиаков / Б. Ангелов // Помощни исторически дисциплини / К. Георгиев (гл. редактор) [и др.]. – София: Наука и изкуство, 1979. – Т.1. – С. 269-283.
2. Афанасенко, Ю.Ю. «Похвальное слово Великомученику и Победоносцу Георгию» Григория Цамблака: историко-критический анализ произведения / Ю.Ю. Афанасенко // Сборник материалов VII Международной научно-теоретической конференции «Европа: актуальные проблемы этнокультуры», приуроченной к десятилетию кафедры истории древних цивилизаций и средневековья (Минск, 21 января 2014 г.) / Бел. Гос. Пед. Ун-т им. М. Танка; редкол. В.В. Тузай (отв. ред.) [и др.]. – Минск: МГПТК полиграфии, 2014. – С. 228-230.
3. Василий Великий. Слово Василия Великого о постничестве: [рукопись]: с прибавлениями / Василий Великий; инок Исаия, писец // Российская государственная библиотека (РГБ или ГБЛ). – [Б. м.]: 1556 г. – ф. 304.1. – ед.хр. № 133.1. – 606 л. [из них 9 чистых], [IV] л.
4. Великия Минеи Четии, собранныя Всероссийским митрополитом Макарием / Императорская археографическая комиссия. – М.: Синод. Тип., 1915. – Апрель. Тетр. III. Дни 22-30. – 1158 с.
5. Велчев, В. Григорий Цамблак / В. Велчев // История на българска литература / под ред. В. Велчев, Е. Георгиев, П. Диневков. – София: Изд-во на Българска академия на науките, 1962. – Т.1. Старобългарска литература. – С. 326-344.
6. Генов, М. Григорий Цамблак (Из историята на културните сношения между българи, руси, сърби и румъни) / М. Генов // Българска историческа библиотека / ред. В.Н. Златарски [и др.]. – София, 1930. – Т. 2. Год. III. – С. 150-195.
7. Данчев, Г. Григорий Цамблак в Сърбия и Житието му за Стефан Дечански / Г. Данчев // Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак / А. Давидов, Г. Данчев, Н.А. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева. – София: Изд-во на Българска Академия на Науките, 1983. – С. 7-25.
8. Дончева-Панайотова, Н. Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV-XVII в. / Н. Дончева-Панайотова. – Велико Търново: Изд-во «Веста», 2004. – 575 с.
9. Дончева-Панайотова, Н. Киприан: старобългарски и строруски книжовник / Н. Дончева-Панайотова. – София: Изд-во наука и изкуство, 1981. – 225 с.
10. Дончева-Панайотова, Н. Словото на Григорий Цамблак за митрополит Киприан / Н. Дончева-Панайотова. – Велико Търново: ПИК, 1995. – 123 с.
11. Дуйчев, И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества / И. Дуйчев // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДР) / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); ред.: Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т. XIX: Русская литература XI-XVII веков среди славянских литератур. – С. 107-129.
12. Ильинский, Г.А. Значение Афона в истории славянской письменности / Г.А. Ильинский // Журнал Министерства Народного Просвещения. – СПб.: Сенатская тип., 1908. – Ч. XVIII. Ноябрь. – С. 1-41.
13. Кенанов, Д. Озареният Григорий Цамблак / Д. Кенанов. – Велико Търново: Изд-во ПИК; Пловдив: ИК, ЖАНЕТ, 2000. – 199 с.
14. Кенанов, Д. Страници от книжовното наследство / Д. Кенанов. – Пловдив: Жанет 45, 2014. – 463 с.
15. Киселков, В.Сл. Митрополитъ Григорий Цамблакъ / В.С. Киселков. – С.: Печатница на военно-книгоиздателския фондъ, 1943. – 68 с.

16. Коцева, Е. Григорий Цамблак / Е. Коцева // Бележити българи / съст. Б. Чолпанов, В. Пюзелев; ред. кол. С. Митев [и др.]. – София: Държ. военно изд-во, 1968. – Т.1. – С. 513-530.
17. Леонид (Кавелин), архим. Киприан до восшествия на московскую митрополию / Архим. Леонид (Кавелин) // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете / Под ред. О.М. Бодянского. – М.: Университетская типография, 1867. – Кн. 2. Апрель – июнь. – С. 11-32.
18. Леонид (Кавелин), архим. Славяно-Сербские книгохранилища на святой Афонской горе, в монастырях Хилендаре и св. Павле / Архим. Леонид (Кавелин) // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете / Под ред. О.М. Бодянского. – М.: Университетская типография, 1875. – Кн. 1. Генварь-Март. – С. 1-80.
19. Лествица Иоанна Лествичника [рукопись] / Иоанн Лествичник; митрополит Киприан, писец. // Российская государственная библиотека (РГБ или ГБЛ). – [Б.м.], 1387. – Ф.173.1 ед. хр. №152. – VI+281 л. [279 л. об.]
20. Мечев, К. Григорий Цамблак / К. Мечев. – София: Наука и изкуство, 1969. – 282 с.
21. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов / Д. Оболенский. – М.: Янус-К, 1998. – 655 с.
22. Паскаль, А.Д. Новые данные о книжной деятельности Гавриила Урика Нямецкого / А.Д. Паскаль // Търновска книжовна школа. Пети международен симпозиум (Велико Търново, 6-8 септември, 1989 г.). – Велико Търново, 1994 – Т. 5. Паметници. Поетика. Историография. – С. 409-413.
23. Петканова, Д. Старобългарска литература IX-XVIII век / Д. Петканова. – С.: Университетско из-во «Св. Климент Охридски», 1997. – 684 с.
24. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак / П. Русев, И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. – С.: Изд-во на БАН, 1971. – 447 с.
25. Прохоров, Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе / Г.М. Прохоров. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
26. Русев, П. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа / П. Русев. – София: Българска Академия на науките; Институт за балканистика «Людмила Живкова», 1983. – 261 с.
27. Саббатовский, А. Григорий Цамблак, митрополит Киевский и Литовский / А. Саббатовский // Отписки из Литовских Епархиальных Ведомостей. – Вильна: Тип. Губернского Правления, 1884. – 54 с.
28. Сборник слов [рукопись] // Российская государственная библиотека (РГБ или ГБЛ). – [Б.м.], вторая четверть XV в. – ф. 304.1. – ед.хр. № 753. – 519, [из них 11 пустых], [I] л.
29. Св. Иоанна Златоуста и других слова и поучения [рукопись] / Российская государственная библиотека (РГБ или ГБЛ). – [Б.м.], XVI в. – ф. 173.1. – ед. хр. №47. – 377 л.
30. Св. Иоанна Златоуста и других слова и поучения [рукопись] / Российская государственная библиотека (РГБ или ГБЛ). – [Б.м.], XV в. – ф. 173.1. – ед. хр. № 48. – 494 л.
31. Смирнов, И.М. Значение Афона в истории Сербской Церкви / И.М. Смирнов // Богословский вестник. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911. – Т. 3. №11. – С. 563-604.
32. Соколов, П.П. Киевский митрополит Григорий Цамблак: очерк его жизни и деятельности / П.П. Соколов // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-ая типография А.И. Снегиревой в Сергиевом Посаде Московской губ., 1895. – Т.3 Июль №7. – С. 52-72.
33. Сырку, П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. I, вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Търновского / П.А. Сырку. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1898. – С. X-XVIII, 578-591, 599.
34. Чубатий, М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий // Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. XLIII. – Рим: Український Католицький Університет ім. св. Климента папи, 1976. – Т. 2 Ч. 1 (1353-1458). – 262 с.
35. Шевырев, С.П. История русской словесности: лекции / С.П. Шевырев. – М.: Университетская типография, 1858. – 405 с.
36. Яцимирский, А.И. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и

- книжной деятельности / А.И. Яцимирский. – СПб.: Туп. Вайсберга и Гершуни-на, 1904. – 501 с.
37. Biliarsky, I. *Les manuscrits slaves de la bibliotheque du monastère de Saint-Jean Théologien à Patmos* / I. Biliarsky // Συμμεϊκτα=Symmeikta / ed. X. Αγγελίδη. – Αθήνα: Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1996. – Vol. 10. – S. 327-337.
38. Heppell, M. *The Ecclesiastical career of Gregory Camblak* / M. Heppell. – London, 1979. – 134 s.
39. Lăudat, I. *Gregoire Camblak et la tradition roumaine* / I. Lăudat // Търновска книжовна школа: трети международен симпозиум. Велико Търново, 12-15 ноември 1980 г. – С.: Изд-во на Българската Академия на Науките, 1984. – С. 127-135.
40. Onasch, K. *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte* / K. Onasch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. – 133 s.
41. Ștefănescu, M. (Melchisedec) *Vieța și scrierile lui Grigorie Țamblacu* / M. Ștefănescu // *Analele Academiei Române. Discursuri, Memorii și Notițe*. – București: Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), 1885. – Seria 2. Tomul 06: 1883-1884. Secțiunea II. – P. 1-109.
42. Thomson, F.J. *Gregory Tsamblak the man and the myths* / F.J. Thomson // *Slavica Gandensia* / Ed. Dr. J. Vereecken. – Gent: Department of Slavonic and East European Studies, 1998. – 25/2 – 149 s.
43. Turdeanu, E. *Grégoire Camblak: faux arguments d'une biographie* / E. Turdeanu // *Revue des études slaves*. – Paris: Imprimerie nationale, 1946. – Vol. XXII. – p. 46-81.
44. Turdeanu, E. *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel dela Muntele Athos* / E. Turdeanu // *Cercetări literare* / N. Cartoian. – București: Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului. Imprimeria națională, 1940. – Vol. IV. – S. 60-113.

МИХАЙЛОВ В. Д.

МАГИСТР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, АСПИРАНТ
БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

ТРАКТОВКА ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА В БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ 16-17 ВВ.

Одним из центральных вопросов в христианской теологии является вопрос о природе греха. В различных конфессиональных традициях этот вопрос решался по-разному. В католической западной традиции грех понимался в рамках идеи справедливости и воздаяния – как нарушение воли Бога. В православной восточной традиции грех понимался онтологически, как повреждение естественного состояния человеческой природы. В протестантских конфессиях проблема греха практически не рассматривается, так как центральным понятием выступает индивидуальная вера.

Из этого вытекает и другая важнейшая дискуссионная в теологии тема – тема первородного греха, то есть учение о мистической передаче греха Адама всем поколениям людей. Православная традиция акцентирует внимание на последствиях первородного греха: смертности, страстности и тленности. Католическая традиция рассматривает первородный грех как нарушение гармонии дуалистичной природы человека – гармонии души и тела.

Данная проблематика имеет своеобразную интерпретацию в белорусской интеллектуальной культуре XVI-XVII века, так как в рамках Речи Посполитой сложился интегративный тип культуры. И мыслители, многие из которых за свою жизнь неоднократно меняли свою конфессиональную принадлежность, смогли дать самобытный взгляд на данные вопросы.

Сильвестр Коссов считал, что сущность первородного греха состоит в утрате «прежней невинности», несмотря на искупление Иисусом Христом «он стёрт святым крестом» и обновления человеческой природы, «склонность ко злу осталась у нас и после того» [5, с. 183]. В своём сочинении «Дидакалия» полемист говорил о крещении как единственном условии, которое освобождает человека от первородного греха: «Крещение обмывает з тех толко грехов, которые пред окрещением на души знайдоватися будут. Любо будет первородный грех, яко в малых немовлятках, любо и учинковый, яко в dorosлых неокрещеных. Тыє зась грехи, которые по окрещению пополнены бывають, през тайну алболи сакрамент покаяния вь глажены бывають» [7, с. 344].

Лев Сапега говорит о грехе как о «внутреннем неприятеле». По его мнению, «человек не должен допускать господства над собой и внутреннего неприятеля» [7, с. 216], понимая грех в рамках аскетизма и самоограничений. Франциск Скорина, конфессиональная принадлежность которого так достоверно и неизвестна, говорил про общие для всех христиан положения относительно последствия первородного греха. По его мнению «от начала века, когда Бог создал первого человека», Бог дал каждому человеку в его душе неписанный моральный закон. Однако вместе с тем дал и свободу не повиноваться этому моральному закону. Поэтому прародители Адам и Ева, осознавая свой грех, скрылись от глаз Божьих среди райских деревьев. Таким же образом позже и Каин смог осознать свой грех, что убил брата своего Авеля, потому что сказал: «Беззаконие моё велико, чтобы о милосердии молить» (Быт. 4:13). «Таким же образом и теперь каждый отдельный человек, имеющий ум, познаёт, что непослушание, убийство, прелюбодеяние, ненависть, избиения, несправедливость, озлобленность, неволя, немилосердие, самомнение, злословие, ярость, клеветничество, зависть и тому подобное – есть зло. Ведь никто не хочет получать этаких вещей от других» [8, с. 58]. В предисловии к «Деяниям апостольским» Франциск Скорина писал, что человек не может жить без Бога: «человек живёт не только хлебом и лечится лекарствами, но всегда жаждет мудрого слова, которое происходит из уст Божиих, потому что Бог создал небеса, землю, очертил границы вод, дал начало всем вещам – видимым и невидимым, которые появляются и исчезают. Через все века живет только слово Господа» [8, с. 69]. Говоря про онтологическую природу греха, мыслитель подчёркивает, что «когда мы освобождаемся от грехов, то действуем на пользу свободы и правды. Если же мы освобождаемся от истины, то работаем ради умножения грехов» [8, с. 79]. В предисловии к книге «Судей Израилевых» он отмечал: «Егда грешимо пред лицом Божиим – укрепляются врази наши душевные, яко суть диаволы, и телесные, яко суть – поганы. И внемда каемся грехов своих, то посылаєт нам Господь Бог пастырей и докторов, они же научають нас противитися бесовским покусам. Теже князей и воевод добрых, иже боронят нас от рук поганских» [7, с. 111]. Таким образом, по его мнению, грехи ослабляют человека, дают силы его врагам, а покаяние является наилучшим путём для духовного и физического развития.

Подобным образом строил свои полемические трактаты и Иосафат Кунцевич, говоря о противопоставлении душевной и телесной природы в своём «Катехизме»: «Вопрос. То и мы были невольниками и гды нас откупил? Ответ. Боистинну былимы невольниками грехов наших, смерти, Дявола и Пекла» [7, с. 277].

В «Толковании молитвы» Лаврентий Зизаний приводит пример страстности и зависимости человека от греховной сути, от «искушений»: «Тыи бо вем суть ворогове наше: плоть, мир и Диявол. Яко пишет святыи апостол Павел к галатом в главе пятой: «Иж плоть воюєть на дух». А о Сатане святыи апостол Петр

пишет в «Первом послании» в главе пятой: «Будте трезвыми, бо неприятель ваш Диявол яко лев рикаючи, кружает, кого пожерети». А о мире зась пишет Иоанн Богослов в «Першом листе» своем, в главе пятой: «Иж увесь свет в злости ест». Потреба нам ведати о искушении, иж Бог не искушает некого, яко апостол Иаков пишет в главе первой: «Бог не искушает некого, але кождый искушается от своей похоти влеко и прелщаем. А Диявол ест властный искуситель» [7, с. 224].

Николай Гусовский в своей «Поэме про зубра» говорил о том, что главные последствия греха в том, что люди привязаны к материальному больше, чем к духовному: «...я вижу, что есть немало людей, обладающих и богатством и талантом. Но они замечают, что учёные, художники и поэты так мало ценятся, что стремятся больше обогатиться, чем облагораживать душу. Из-за столь ничтожного дела жертвуют они самым высокородным предназначением своих личностей» [2, с. 29].

Сымон Будный говорит, что в результате совращения первых людей Дьяволом и их грехопадения, люди потеряли все подаренные Богом добродетели, богоподобие и знания про Бога: «Но завистию порушен, – Діавол привел родителей наших, иже заповедь Божію розрушили и от оногo древа заповеданогo укусили, зачим онъ образ Божій утратили: се ест всяких добродетелей Божіих сут лішени и мимо тое и самовластна позбыли. Ведомость теже о Бозе малая вельми в них осталася» [6, с. 122]. С этого момента человек лишился «образа и подобия Божьего» и превратился в «скота неразумного». Но люди не лишились воли, однако их добрая воля, которую им сначала дал Бог, сменилась на злую. В предисловии «к просвещённым князьям и панам ... Радивиллам» он указывал, что после грехопадения прародителей и утраты изначальных черт «цнатлівасці, святасці, справядлівасці і праўды» люди не лишились возможности «цудоўнае выратаванне знайсці» в возможности подражании жизни Иисуса Христа, т.к. «пан Бог усялякага чалавека, які саграшыў, пакідаць не хацеў і зноў ні праз Каго іншага збавіць не хацеў, толькі праз Хрыста-пана» [2, с. 25]. Признавая идею о том, что маленькие дети от рождения являлись грешными, он делал оговорку: «Праўда ижь дети своих грехов не маюць, але природный грех маюць. А о том ест много в Светом Письме... Естли бы родители наши, се ест Адам и Ева пребыли въ оным образе Божіем, на которыхь създаны были, тобы и дети их родилися по томужь образу, але ижь оногo образа за грех свои лишени, того для и дети их не могуць, разве грешными родитися» [5, с. 123]. В «Катехизисе» Сымон Будный показывает значение духовных законов для обретения свободы от греховности: «Вопрос. Для чего Господь Бог дал закон, или заповеди свои? Ответ. Чтобы каждый знал, что есть грех, а что – хорошее дело. Так святой апостол пишет: «Я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим. 7:7). А на другом месте говорит: «Ибо законом познаётся грех» (Рим. 3:20). Вопрос. Для чего Бог так разделил заповеди свои? Ответ. Для того чтобы знали, что должно делать Богу, а что – ближнему. Первая доска нас учит, как надо относиться к Богу. А вторая показывает, как нужно любить ближнего своего, “Ибо кто на кого имеет надежду, тот и есть его Бог. Например, если кто-то полагается на богатства, то значит, их себе на место Бога поставил”» [7, с. 176].

Согласно Фаусту Социну, догмат о первородном грехе несовместим с рациональным смыслом и понятием справедливости. По его мнению, потомки Адама (т.е. весь человеческий род) не могут нести ответственность за него, что означает возможность человека самостоятельно выбирать добро или зло без посредничества Церкви, что человек от рождения является чистым, и что человеческая природа не испорчена первородным грехом [4, с. 159].

Андрей Волян в своём трактате «Про счастливую жизнь или наивысшие человеческие достоинства» писал: «Христос ... создаёт, вместо прежнего, совершенно нового человека, чей ум и воля действуют в соответствии с Божиим законом» [3, с. 135]. Он отмечает, что «высшая Божья справедливость требует, чтобы человек, созданный по образу Бога, всегда сохранял это сходство и в соответствии с Божьими заповедями и волеизъявлением искренне поклонялся Богу. Но Адам, первый человек, ослушался своего Творца и тем самым лишил своё потомство светлого ума, отвратил потомков от Бога [...] природе, побежденной злом, понадобилась свобода» [3, с. 135]. Он говорил, в отличие от церковного учения, что неволя есть наказание Богом людей за их грехи. Причину такого состояния мыслитель видел в испорченности человеческой природы, в отклонении от естественного первоизданного состояния: «Лакомство и жажда господства – плоды испорченной природы – войны между людьми породили, за которыми злая неволя, как тень за телом своим ходила. Хотя и кроме войны, несчастная бедность к этому состоянию некоторых привела... или недостойный и злостный какой-либо поступок» [9, с. 77]. Людей, не властвующих над своими страстями, он называл «невольниками своих низостей» [9, с. 79]. А в труде «Про государственного мужа и его добродетели» Андрей Волян отмечал: «однако человек должен достичь такой степени сознания, чтобы его удерживал от злостных поступков не страх перед Божественным судом, а любовь к Богу и смирение перед Божественной волей. Щедрое милосердие вечного Отца – для человека большой стимул к хорошим поступкам. Именно это милосердие превратило никчёмное животное в величественное существо, наделило последнего духом небесным и назначило к небесной жизни и вечному бессмертию. Но человек потерял такую жизнь, когда начал скатываться в тяжкий грех непослушания» [1, с. 520].

В целом, рассматривая категорию греха, белорусские мыслители XVI-XVII века подчёркивали, что грех возник в результате соращения первых людей и их грехопадения, в результате чего люди потеряли все данные Богом изначально добродетели и утратили истинные знания про Бога. Но эти знания остались в людях в виде морального врождённого закона, который «напечатан в сердце каждого человека». Они говорили о необходимости крещения, как условия освобождения от страстности, понимали грех в рамках аскетизма и самоограничений, акцентировали внимание на противопоставлении душевной и телесной природы. Не все белорусские мыслители этого времени признавали существования общего тотального первородного греха. Некоторые грех понимали как индивидуальный акт выбора человека, как конкретный поступок, противоречащий христианским заповедям. И главной причиной такого положения, по их мнению, является привязанность к материальному миру.

Литература:

1. *Анталогія даўняй беларускай літаратуры, XI – першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ.; падрыхт.: А. І. Богдан [і інш.]; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. – 2-е выд., выпр. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 1015 с.*
2. *Беларуская літаратура: хрэстаматыя / склад.: У. В. Адамчык, М. В. Адамчык. – Мінск: Сучас. літ., 2004. – 1007 с.*
3. *Волян, А. Аб грамадзянскай, або палітычнай свабодзе / А. Волян; пер. з лац. У. Шатона. – Мінск: Выд. Зміцер Колас, 2009. – 142 с.*
4. *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. / НАН Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008–2013. – Т. 3: Рэфарма-*

- цыя. Контррэфармацыя. Барока / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэдкал. тома: В. Б. Евароўскі [і інш.]. – 2013. – 614 с.
5. Саверчанка, І. В. *Aurea mediocritas: кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняя барока* / І. В. Саверчанка. – Мінск: Тэхналогія, 1998. – 319 с.
 6. Саверчанка, І. В. *Паэтыка і семіётыка публіцыстычнай літаратуры Беларусі XVI–XVII стст.* / І. В. Саверчанка. – Мінск: Беларус. навука, 2012. – 463 с.
 7. Саверченко, И. В. *Памятники литературы Беларуси X–XVIII веков* / И. В. Саверченко. – Минск: Беларус. Эцыкл., 2013. – 462 с.
 8. Скарына, Ф. *Выбраныя творы* / Ф. Скарына; уклад., прадм., пер. на беларус. мову І. В. Саверчанкі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 110 с.
 9. Сокол, С. Ф. *Социологическая и политическая мысль в Белоруссии во II половине XVI века* / С. Ф. Сокол. – Минск: Наука и техника, 1974. – 142 с.

МОРОЗИК Н.В.

чтец, магистрант Мінскай духоўнай акадэміі

ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ КАК СВОБОДЫ В РАБОТЕ «ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В РЕЛИГИИ» Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Понимание любви как свободы у Вышеславцева тесно связано с философией «сердца». Сердце, по мнению философа, означает орган всех чувств вообще, но особенно – религиозного чувства. Однако сердцу приписываются не только чувства, но и разнообразная деятельность сознания, прежде всего, мысль. Выражение «говорить в сердце», согласно Библии, означает «думать». Также сердце является органом воли; чаще всего именно сердцем люди принимают решения. И главное – из сердца исходит любовь, сердцем человек любит Бога и ближних. Наконец, считает Б.П. Вышеславцев, в сердце находится такая функция сознания, как совесть. Совесть есть «закон, написанный в сердцах» [1, с. 79]. Сердцу приписываются также самые разнообразные чувства, проносящиеся в душе: оно «смущается», «устрашается», «печалится», «радуется», «веселится», «сокрушается», «мучается», «скорбит» [1, с. 79]. В Библии понятие «сердце» и понятие «душа» иногда заменяют друг друга, как и понятия «сердце» и «дух».

Таким образом, Библия приписывает сердцу все функции сознания: мышление, волю, ощущения, проявления любви, проявления совести; более того, сердце является центром жизни вообще – физической, духовной и душевной. Оно является центром во всех смыслах. Причем, это скрытый центр, скрытая глубина, недоступная для взгляда и часто для понимания. Однако, как пишет Вышеславцев, предельная глубина человека закрыта не только для других, она непостижима в значительной степени и для самого человека. Люди часто не умеют, но хотят понять самих себя, боятся заглянуть в свое сердце. «Они, – как пишет философ, – не знают своей истинной самости, своего истинного Я – того, что индусы называют «атман», что христианство называет – бессмертной душой, сердцем, сердцем души» [1, с. 81].

С сожалением отмечает философ, что часто люди всё больше удаляются от этой своей «самости», погружаясь в ежедневную суету жизни, в заботы о своем теле, в удовольствия, постоянно думая о приобретении вещей. А между тем, предупреждает Б.П. Вышеславцев, «Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет?» [1, с. 81]. По мнению

философа, здесь говорится именно «об этом предельном таинственном центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность» [1, с. 81]. Найти эту свою вечность, заглянуть в глубину своего сердца удается далеко немногим. Для того, чтобы это удалось, человек, непременно должен стать религиозным, он должен испытывать «чувство благоговения, мистического трепета по отношению к самому себе, по отношению к бездонности своего сердца» [1, с. 81].

Вышеславцев, для которого религия является одновременно «признанием Божественности Бога и Божественности самого человека», поисками Бога в себе и себя в Боге, категорически неприемлем атеизм. Для него атеизм – это не просто неверие в Бога, это еще и неверие в человека, неверие в самого себя, в свою абсолютную вечность. По мнению атеистов, тело человека, его страсти, желания, поступки – всё это преходяще, всё в конце концов разрушится, пронесется, как дым. Атеисты так и живут – словно на периферии, скользят по поверхности, верят лишь во внешнее, видимое и отрицают таинственный центр личности. Вот поэтому атеизм для Вышеславцева – это «банальнейшее мирозерцание, мирозерцание бездарности» [1, с. 81].

Таким образом, сердце признается Вышеславцевым основным органом религиозных переживаний. Скептически безрелигиозный человек ничему не удивляется, ни перед чем не благоговее. Это человек «без сердца», без любви и без религии. Безрелигиозность для Вышеславцева становится синонимом бессердечности. Он не признает существования какой-то «безрелигиозной сердечности» в форме гуманности, солидарности, классового сознания, и т.п. «Самые большие преступления были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви к человечеству, риторикой в духе Руссо и Робеспьера» [1, с. 82]. Если у людей «нет сердца», значит они потеряли мистическую связь с близкими и с Богом, и естественно, потеряли и свое настоящее Я.

Вышеславцев проводит параллель между христианским учением и буддизмом и находит существенные различия в понимании сердца, любви и свободы.

В христианстве, считает философ, «мистическое соприкосновение с Богом и с ближним осуществляется через посредство сердца» [1, с. 84]. Именно сердцем человек устанавливает особую интимную связь с Богом и с ближним, которую Вышеславцев называет «христианской любовью». Согласно учению русского философа, эта любовь отличается прежде всего своей мистической глубиной. Всякая любовь до Христа и вне Христа является для него всего лишь «товариществом», «приятельством», либо телесной страстью, либо жалостью, состраданием. В любом случае это всего лишь «поверхностные касания одного человека к другому»: телесные или душевные, но они не затрагивают скрытый, духовный, сердечный центр [1, с. 84]. Такова, например, любовь атеистов.

Совсем другая буддийская любовь-сострадание. Она, естественно, оппозиционна корыстной страсти, «приятельству» и «товариществу». Здесь также осуществляется «касание сердечных центров», как и в христианстве. Но все же буддийская любовь в понимании Вышеславцева глубочайшим образом отличается от христианской. Эту разницу он объясняет следующим образом: «В христианстве любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины с другою, мост над двумя безднами; в буддизме это есть утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих. Их индивидуальная противоположность и противостояние отрицаются. Буддизм говорит: ты есть я, и потому я тебя люблю и жалею; христианство говорит:

ты не есть я, и потому я тебя люблю и жалею. Различие это огромно: в христианстве мой «ближний» есть индивидуальность, лицо, мне противоположное, единственное и неповторимое; в буддизме множество различных индивидуальностей есть иллюзия, майя, на самом деле они все – одно, тождественны в существе своем, в сердце – неразличимы» [1, с. 84–85].

Именно в понимании индивидуальности кроется различие между двумя религиями. В буддизме не признается никакое индивидуальное бессмертие и, следовательно, согласно этому учению, не существует никакой любви к бессмертной, единственной и незаменимой индивидуальности. Мистическое соприкосновение с Богом здесь другое, чем в христианстве, и, поэтому другой является и любовь, т.е. соприкосновение с ближним.

Индийская мистика, как пишет Вышеславцев, утверждает «имманентное тождество предельного центра моей самости с предельным центром божественной самости» [1, с. 85]. В индийской мистике человек не ищет и находит в себе Бога, не соприкасается с Богом в глубине своего сердца – он сам оказывается Богом. Иррациональный центр его Я совпадает с божественным центром. Иными словами, «человеческое Я совпадает до неразличимости с божественным Я» [1, с. 85].

Таким образом, подводит итог Вышеславцев, мистическое соприкосновение с Богом в индийской мистике – совершенно особое. Оно совершенно не похоже на христианскую любовь, соединяющую человеческое сердце с глубиной Божества. «Здесь нет Бога и человека, нет отношения Богочеловечества и Богосыновства, нет любви, как гармонии противоположностей, ибо нет противостоящих друг другу лиц: Отца и Сына. Здесь безразличное тождество» [1, с. 86].

И само это тождество также нельзя назвать любовью, потому что это не тяготение, притяжение, устремленность – это всего лишь «блаженное успокоение в отрешенном безразличии» [1, с. 86]. Поэтому и «сердце» в индийской философии также имеет несколько другое значение: оно означает только внутренний мир человека, скрытую «центральность», но без эмоциональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце.

Таким образом, делает заключение философ, сердце является центром любви, а любовь – это выражение глубинной сути личности. Ведь люди любят не разумом, не познанием, а сердцем. И даже само познание христиане тоже любят сердцем. Духовные ценности также воспринимаются сердцем. Личность, по мнению Вышеславцева, вообще определяется тем, что она любит и что ненавидит: «Глубочайший центр личности есть любовь, Эрос, т.е. стремление, тяготение, порыв, не стояние на месте, не квиетизм, не холодное интеллектуальное созерцание» [1, с. 87].

Здесь Вышеславцев выделяет второй важный момент, который определяет глубокую разницу между европейской и азиатской религией. В индуизме Эрос должен быть приглушен, притушен, потому что он является источником страдания. Любовь – это вовсе не высшая ценность, высшее достижение личности, к которому она должна стремиться, – это холодный взгляд на мир, отречение и отказ от всяких влечений. Любовь – это нечто непостоянное, преходящее, поэтому она должна быть оставлена позади. В христианстве взгляд на любовь совсем иной: здесь любовь не только «сильна, как смерть» – она сильнее смерти. Только любовь является источником и залогом бессмертия, потому что она противоположна смерти и разрушению. Любовь не может прекратиться, потому что, как считает Вышеславцев, она являет собой стремление к совершенному, к абсолютному, к вечному. Любовь

– это само переживание вечного совершенства. Все проходит, умирает, но вечное и совершенное не может умереть, не может исчезнуть бесследно.

Вышеславцев противопоставляет любовь безразличию. Если в душе человека царит безразличие, значит, там нет любви. Конечно, индуизм тоже предполагает искупление, избавление от страданий, спасение от зла, но оно достигается только ценой безразличия. В этом его главное отличие от христианства. Вновь и вновь возвращается Вышеславцев к мысли, что любовь возможна только между различными субъектами, между «другими». Если нет многообразия, если все равны и похожи, тождественны друг другу, как может в таком случае существовать любовь?

Индийская мистика, повторяет Вышеславцев, не эротична, она антиэротична, для нее Эрос – это зло и источник страдания. В христианстве же присутствует сублимированный Эрос, обожествленная христианская богочеловеческая любовь. Любовь – вот настоящая глубочайшая сущность личности, без любви личность не живет, а умирает, – такова основная мысль христианства.

Проблему западной цивилизации Вышеславцев видит в появлении большого количества «людей без сердца», таких полуживых мертвецов. В современном вроде бы свободном обществе утрачена культура сердца, а это означает потерю жизненной силы, существование человека превращается в медленное умирание, засыхание. Жизнь современных атеистов похожа на смерть, их веселье напоминает скуку. Современные произведения литературы и искусства полны чувства безысходной тоски, пустоты, ничтожества. Это происходит потому, что исчезла центральная сила личности, засохла ее сердцевина. И здесь уже не поможет никакой расцвет экономики, науки и техники. Если человек не ощущает любви – он превращается в ничто. По убеждению Вышеславцева, именно эта истина заключена в Евангелии [1, с. 91].

Таким образом, философ утверждает мысль, что потеря современным человечеством «логики сердца», т.е. духовности и любви, полностью в интересах технократии, которая путем «индустриального прогресса» стремится править миром.

Еще одну проблему видит Вышеславцев в «философии сердца», и она тесно связана с темой свободы. Каким образом следует понимать сердце – как греховное или как безгрешное? Философ разрешает это противоречие следующим образом. Всё, что исходит от сердца (т.е. от любви), – безгрешно, свято. Причина греха – наша плоть. Вместе с тем сердце является сосредоточением всех способностей человека и поэтому несет ответственность за неправильный, греховный выбор человека.

Здесь философ выходит на следующий уровень решения проблемы: в чем сущность зла. Вышеславцев утверждает, что существует единственное понятие, которое является основой этого противоречия, – это понятие свободы. Причем в понимании философа свобода всегда самоценна – и когда человек выбирает путь добра, и тогда, когда он начинает грешить. Свобода никогда не теряет своей ценности. Именно в свободе ярче всего проявляется богоподобие человека [2, с. 24].

Свобода, по мнению Вышеславцева, это еще и проявление активности и творчества человека. По этой причине она является одним из важнейших свойств сердца. Сердце и есть центр свободы, приходит к выводу русский философ. Только этим, по его убеждению, объясняется то, что из сердца может исходить и добро, и зло, и ненависть, и любовь. «Единство постижения и свободы, знания и любви всего полнее выражают сущность сердца, которое есть узел человеческих и богочеловеческих тайн» [1, с. 85].

Литература:

1. Вышеславцев, Б. Значение сердца в религии / Б.П. Вышеславцев // Путь. – 1925. – № 1. – С. 79–98.
2. Ерина, Е.Б. Б.П. Вышеславцев / Е.Б. Ерина. – Москва: МарТ; Ростов-на-Дону: МарТ, 2006. – 112 с.

КОРСАК О. В.

МАГИСТР ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, АСПИРАНТ
ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА БГУ

МУЗЕИ И БИБЛИОТЕКИ СТАТИСТИЧЕСКИХ КОМИТЕТОВ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ

В XIX в. для организации статистических исследований в губерниях были созданы губернские статистические комитеты (ГСК), которые, помимо своих основных обязанностей, занимались изучением края в историческом, этнографическом и археологическом плане. В результате деятельности в ГСК стала накапливаться литература и различные предметы материальной культуры, которые составили основу фондов библиотек и музеев при комитетах.

Статистические комитеты белорусских губерний были созданы в 1835 г., однако активную деятельность стали осуществлять с 60-х гг. XIX в. Секретарями и членами комитетов были известные местные историки и краеведы, которые оказывали помощь в организации музеев и библиотек, затем пополняли их коллекции. Среди них можно назвать К.А. Говорского, Р.Г. Игнатьева, А.К. Киркора, Ф.П. Купчинского, М.Ф. Кусцинского, Е.Р. Романова, А.М. Сементовского, А.П. Сапунов, Г.Х. Татура и др.

Следует отметить, что создание музеев и библиотек не входило в круг прямых обязанностей ГСК, а являлось результатом их научной и историко-краеведческой деятельности. В связи с этим состав фондов и коллекций определялся научными интересами членов и личностью секретаря комитета, который заведовал музеем и библиотекой. Именно секретарь являлся ключевой фигурой в ГСК. От его инициативы, опыта, способностей и заинтересованности зависело положение дел в комитете.

Библиотеки при ГСК формировались постепенно с момента организации их деятельности в результате накопления литературы, поступающей от правительственных учреждений и ученых обществ в результате обмена изданиями. Библиотеки при СК были доступны лишь для пользования членам комитетов. Исключение составляла библиотека при Могилевском СК.

В ведение комитета была отдана в 1869 г. городская публичная библиотека, которая просуществовала при комитете до 1910 г., а затем была передана городской думе [8, с. 17].

Музеи при СК белорусских губерний начинают создаваться в 60-е гг. Первым возник музей при Могилевском СК, решение об открытии которого было принято 15 ноября 1867 г. В этом же году были основаны музеи при Минском и Гродненском СК. В Витебской губернии музей при СК был создан в 1868 г. [3, с. 54–59]

Музеи ГСК включали в себя разнообразный материал, касающийся губернии: горные породы и минералы, предметы фабричной и заводской промышленности, коллекции насекомых и чучел животных, предметы быта и древние рукописи, монеты и т. д. [2, с. 70–71]. Например, в отчете Витебского СК от-

мечается, что музей представлял собой «небольшие коллекции предметов по нумизматике, археологии и случайно попавшие в комитет не особенно удачно исполненные (коллекции) модели сельскохозяйственных предметов и домашней обстановки местных крестьян и несколько образцов народных костюмов и рукоделий» [11, с. 23]. Музей при Гродненском СК в 1888 г. состоял из образцов горных пород, древесины и почв, растений, предметов мануфактурного производства, а также нескольких чучел животных и редких предметов [5, л. 28].

Из-за отсутствия достаточного количества денежных средств в распоряжении ГСК музеи создавались на основе пожертвований предметов членами и местными коллекционерами, а также найденных кладов на территории губернии. Так, музей при Витебском СК был образован на основе переданных в дар предметов действительными членами А.П. Сапуновым, Е.Р. Романовым, М.Ф. Кусцинским, А.П. Сапуновым, помещиком Динабургского уезда А.А. Крузе [9, с. 14-15], а также клада, найденного в Лепельском уезде [4, л. 1]. Пополнялись коллекции музеев также за счет пожертвований. Например, Е.Р. Романов – член Витебского СК – передал более чем 200 экспонатов, найденных им во время археологических раскопок [1, с. 256]. Член этого же комитета Ф. П. Купчинский пополнил коллекцию музея 66 медными и серебряными монетами и медалями [7, л. 14].

Зачастую музеи, как и библиотеки находились в неудовлетворительном состоянии из-за отсутствия средств. Например, музей при Могилевском СК удалось привести в порядок лишь в 1898 г., когда были выделены деньги на систематизацию предметов и размещения их по витринам [12, с. 1-2].

Следует отметить, что музеи, как и библиотеки СК, были закрыты для посещений из-за недостатка выставочных площадей. Исключение составляли музеи при Витебском и Могилевском СК, которые были открыты для публики в 1894 и 1898 г. соответственно [3, с. 59]. Так, в отчете Витебского СК за 1893 г. отмечено, что за год музей посетило 23 человека, при этом один из них – Н.Я. Никифоровский извлекал этнографический материал для своего труда [10, с. 23]. Музей при Могилевском СК можно было посетить в выходные дни с 13:00-15:00, а затем с 13:00-14:00 под присмотром секретаря комитета [12, с. 3].

Коллекции музеев были разнообразны. Однако зачастую наиболее широко был представлен нумизматический отдел. Связано это было с большим количеством находок монет различных эпох жителями губернии. Все монеты направлялись в Императорскую археологическую комиссию (ИАК), которая затем возвращала их в ГСК. Например, в 1901 г. ИАК передала в дар музею при Минском СК коллекцию из девятиста медных польских солидов XVIII в. и десять серебряных копеечек Петра I [6, л. 1-3]. Музей при Витебском СК в 1893 г. насчитывал 3814 предметов, которые были сгруппированы по пяти отделам: исторический (53 экспоната), археологический (305), нумизматический (3262), этнографический (125) и естествознания (69) [10, с. 23].

Таким образом, музеи и библиотеки ГСК стали образовываться в результате научной и историко-краеведческой деятельности комитетов. Состав фондов и коллекций определялся научными интересами членов и личностью секретаря комитета. Из-за отсутствия достаточного количества денежных средств основными путями поступления литературы и предметов были обмен и пожертвования членов, частных лиц и ученых обществ.

1. Багдановіч, А. І. Музейная справа ў Беларусі ў другой палове XIX – пачатку XX ст. / А. І. Багдановіч // *Европа: актуальныя праблемы этнокультуры* / [ред-коллегія: В. В. Тугай (адказны рэдактар) і др.]. – Мінск: БГПУ, 2008. – 385 с. С. 255-256.
2. Багдановіч, А. І. Навуковая і культурна-асветніцкая дзейнасць інтэлігенцыі Беларусі (1861 – 1900 гг.) / А. І. Багдановіч. – Мінск: Беларускае нацыянальнае тэхнічнае ўніверсітэт, 2012. – 151 [1] с.
3. Грабянчук, І. В. Музеі пры губернскіх статыстычных камітэтах у Беларусі (другая палова XIX – пачатак XX ст.) / І. В. Грабянчук // *Вестник Полесского государственного университета. Серия общественных и гуманитарных наук.* – 2009. – № 1. – С. 54–61.
4. Нацыянальны гісторычны архіў Беларусі (НІАБ). Ф. 2502. Оп. 1. Д. 166. Л. 1.
5. Нацыянальны гісторычны архіў Беларусі в г. Гродно. Ф. 14. Оп. 1. Д. 643. Л. 28.
6. НІАБ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 104. Л. 1-3.
7. НІАБ. Ф. 2502. Оп. 1. Д. 167. Л. 14.
8. *Отчет Могилевского губернского статистического комитета за 1910 год.* – Могилев на Дняпро: Губернская типография. – 1911. – 17 с.
9. *Отчет о действиях и занятиях Витебского губернского статистического комитета за 1890 год.* – Витебск: в Типографии губернского правления, 1891. – 17 с.
10. *Отчет о действиях и занятиях Витебского губернского статистического комитета за 1893 год.* – Витебск: в Типографии губернского правления, 1894. – 23 с.
11. *Отчет о действиях и занятиях Витебского губернского статистического комитета за 1894 год.* – Витебск: в Типографии губернского правления, 1895. – 14 с.
12. *Отчет по Могилевскому губернскому статистическому комитету и состоящих при нем Публичной библиотеке и музею за 1898 г.* – Могилев губ.: Типография губернского правления, 1899. – [36] с. с разд. паг.

ЛОПИН Р. А. (ЗАОЧНОЕ УЧАСТИЕ)

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
БЕЛГОРОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

С. А. НИЛУС КАК АПОЛОГЕТ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ — ЕГО НАСЛЕДИЕ СЕ- ГОДНЯ

Сергей Александрович Нилус (1862-1929) наравне с такими его современниками как Е.Н. Погожев, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев отразил в своем литературном творчестве ту духовную сущность православной культуры, которая питала предшествующих писателей, таких русских классиков как Н.В. Гоголь, А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский, Н.С. Лесков. В нем он обратился к недрам русского народного церковного благочестия в то время, когда многие из образованных людей искали в очередной раз «новый» путь развития мысли «старой» России, отдаваясь размышлениям о революционном переустройстве государства, образа жизни, религиозности общества, когда казалось не модным и не достойным образованного человека говорить о каких-то традициях национальных и государственных, о Боге с точки зрения православной Церкви.

В 1906 г. вновь стал печататься А.Н. Радищев – авторитет сил, которые стремились разрушить Православно-самодержавную Россию, устроить ее по республиканско-атеистическому принципу. Новаторские идеи проникали во

все слои общества. Раскол между интеллигенцией и народом в очередной раз в истории России усиливался, грозя катастрофой. Да и сам народ под влиянием «просвещения» все дальше отходил от своего традиционно духовного жизненного уклада, веры в Бога. С.А. Нилус своими трудами и присущей им традиционностью идеалистической мысли отечественной литературы пытался выступить защитником и проповедником религиозности своего народа. Любовь к нему переплеталась с тревогой за его судьбу.

Питая корни свои в Орловской губернии – родине многих русских писателей, И.С. Тургенева, Н.С. Лескова, Б.К. Зайцева, И.А. Бунина, – С.А. Нилус унаследовал, как и его земляки, любовь к красоте природы, жизни русской глубинки, ее народной чистоте и любви к Богу. И поэтому в его работах просматривается тревога, отчасти отчаяние, связанное с разрушением духовно-религиозного, коренного устоя народной жизни в предреволюционной России.

Как гражданин православного государства, С.А. Нилус видит российского императора главою воплотившейся в истории высшей стадии развития человеческого общества – православной монархии, дарованного самим Богом. «Благодарный Государь, Божий помазанник, исполненный и водимый Святым Духом, воплотил в своем Лице всю народную веру одномысленно с Православною Церковью...» [3, с. 115], – пишет он. И еще: «Да пошлет Господь Царю нашему помощь от святаго! Ему более чем кому-либо нужна эта вышняя помощь, чтобы управлять народ свой в мире, тишине и благоденствии» [4, с. 281].

Словно предчувствуя какую-то еще не ведомую беду, будущую трагедию, впоследствии реализовавшуюся, говорит он и о наследнике престола – цесаревиче: «Были у литургии; ходили молиться за Наследника Всероссийского Престола, этого удивительного, по отзывам всех его знающих, Царственного ребенка. Сохрани Его, Господи, и Родителей Его во славу Твою и на благо родины!» [4, с. 277].

В период «худого» ареола вокруг царской семьи мы видим в С.А. Нилусе достойного гражданина России, не утратившего свою честь перед Родиной. Его высокая религиозность, аскетическая жизнь, любовь к Родине, к человеку – тому пример, как высшее проявление христианской веры. «И внутренне он был колоссом духа, так твердо стоящим на камени веры, что ни гонения, ни лишения, ни зловшие не могли поколебать его веру и любовь к Богу» [6, с. 406].

Эта любовь и величие восприятия тайны промысла и спасительной силы его для народа, горячо любимого С.А. Нилусом, легли в основу всего труда писателя. Его общение со старцами, проживание в монастырях питали душу его и выливались в написание строк, и поныне имеющих ценность в понимании мировосприятия, да и самой жизни христианина. Его восторженное, детское по своему чистому восприятию описание монашеской святой духовности и сегодня поражает своею поэтической наполненностью и используется современными авторами для составления путеводителей по православным святыням: «О, глубина старческой святыни! О, простота и глубина бездонная великих чудес твоих, смиренная, кроткая, тайнодействующая простота, не расширяющая воскрилий своих, не ищущая первоседаний и чтобы ей говорили, учителю, учителю! – но в смиренной тайне своей учительная и спасающая бесчисленные души, сумевшая обрести тебя вдали от горделиво-напыщенных и широко шумящих распутий мира, обрести и укрыться под твоей любовью и жалостью от вражды и бессердечия одевающихся в мягкие одежды сынов века сего и служителей богов его, золотых, серебряных, медных, каменных и деревянных, которые не

могут ни видеть, ни слышать, ни ходить» [4, с. 174].

«Монашеское житие в принципе есть житие равноангельское», – говорит С.А. Нилус [5, с. 189]. Многие труды его дают возможность серьезного осмысления монашеского подвига – хранителя чистоты православной веры, исстари питающего духовными силами в преодолении соблазнов лукавого боголюбивый русский народ, обращающийся всю свою историю в монастыри за духовною поддержкой.

Украшением произведений С.А. Нилуса является также не вымысленность, а реальность персонажей и событий. Он повествует лишь о личных впечатлениях, происшедших с ним, либо передает рассказы от лиц, причастных к описываемым событиям, публикует ранние, неизвестные, им найденные в архивах повествования, а так же архивные или текущие документы, связанные с теми или иными событиями.

«Вы любитель отмечать «знамения времени», – называет его «отец архимандрит» в одной из глав его же дневника (С.А. Нилус не передает его имени). Это фиксирование событий, явно, с точки зрения С.А. Нилуса, могущих послужить для разложения исконных традиций в государстве Российском, а может быть и во всем мире, послужило разрыву писателя с современным ему обществом – обществом, уже давно отошедшим от мессианского понимания своей истории, внедрявшим в свою культуру не только в последствии сыгравшие отрицательную роль учения, но и чуждую для него культивацию религиозных исканий, таких как спиритизм, а порой и атеизм, сатанизм.

Сопоставление С.А. Нилусом всех этих фактов с эсхатологией Православной Церкви все ближе и ближе рождало в нем чувство последних времен перед воцарением антихриста. Его предчувствие координатных революционных перемен в обществе, опасности, грозящей его религии и народу, явились чуть ли не пророческими. Он постоянно обращается к этой теме и пытается донести свои чувства до читателя: «И решил я в сердце своем: да будет воля Божия, но то, что я считаю своим знанием, тем обязан делиться со всяким, кто пожелает от этого знания попользоваться», – рассуждает С.А. Нилус [4, с. 266] с чувством совершенной искренности в правоте своих предположений.

Что касается обоснованности его теории «политической реальности прихода антихриста», подкрепленной полученными им документами – «протоколами сионских мудрецов», из-за публикаций которых его имя стало для многих одиозным в русской литературе, – то это задача исследователей другого направления – историков, политологов и др., с точки зрения же духовно-литературного наследия С.А. Нилуса хотелось бы отметить, что эта тема была им досконально рассмотрена в свете эсхатологических учений христианства, философских взглядов, в том числе и взглядов известного русского мыслителя В.С. Соловьева.

Сам С.А. Нилус был уверен в правильности своих изысканий. Как могло быть иначе, если ему пришлось увидеть после 1917 г. рвущие душу христианина события: разрушение и осквернение святынь, убийство русского православного Царя, главы российского государства, предстоятеля за русский народ пред Богом, гонения и убийства христиан за их веру. Разве не могла видеть в этих событиях душа христианина проявления самого дьявола, управляющего сознанием столь многих из людей, «неведующих» о своих богоборческих творениях. И даже тогда, когда за его книгу грозил лицу, хранящему ее, расстрел [2, с. 224], он продолжал, находясь в скитаниях, работать, записывая «знамения времени»,

которые вошли во вторую часть его дневника «На берегу Божьей реки».

Нет ничего удивительного, что в период, о котором хорошо говорит письмо русских писателей из России (1927 г.), полученное «Союзом русских писателей и журналистов» в Белграде, – «Идеализм, огромное течение русской художественной литературы считается государственным преступлением. Наши классики этого направления изъемяются из всех общественных библиотек. Их участь разделяют работы историков и философов, отвергавших материалистические взгляды. Набегами особых инструкторов из общих библиотек и книжных магазинов конфискуется вся дореволюционная детская литература и все произведения народного эпоса. Современные писатели, заподозренные в идеализме, лишены не только возможности, но и всякой надежды на возможность издать свои произведения. Сами они, как враги и разрушители современного строя, изгоняются со всех служб и лишаются всякого заработка» [1, с. 184]. Работы С.А. Нилуса уничтожались, сам он скитался, не имея крова над головой и средств к существованию, находя приют и утешение у почитателей своих трудов.

Сегодня современные почитатели трудов С.А. Нилуса, видя в них то ценное богатство истории Русской Православной Церкви, тот дух, который несет сердце писателя, для которого вера была самой жизнью, питают к ним особый интерес – интерес возвращения души своей из состояния беспамятства. И в возвращении этом наследие писателя Сергея Александровича Нилуса, ведущего душу его читателей «по пути Православия от временной в жизнь вечную» [4], по праву занимает почетное место в наследии русской религиозной мысли, дающей понимание всей сущности православной культуры.

Литература:

1. Жевахов, Н.Д. Воспоминания. В 2-х т. Т.2. – М.: «Родник», 1993. – 336 с.
2. Жевахов, Н.Д. Сергей Александрович Нилус // Неизвестный Нилус / сост. Р. Багдасаров, С. Фомин Т.2. – М.: Православный паломник, 1995. – С. 211-234.
3. Нилус, С.А. Великое в малом. – Новосибирск: «БЛАГОВЕСТ», 1994. – 544 с.
4. Нилус, С.А. На берегу Божьей реки. Ч.І. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. – 322 с.
5. Нилус, С.А. На берегу Божьей реки. Ч.ІІ. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 204 с.
6. Смирнова-Орлова М.В. Памяти Сергея Александровича и Елены Александровны Нилус // Неизвестный Нилус / сост. Р. Багдасаров, С. Фомин Т.2. – М.: Православный паломник, 1995. – С. 402-417.

ДАНИЛОВ А. В.

КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ДОКТОР ФИЛОСОФИИ,
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БГУ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ: ЗАБЛУЖДЕНИЕ ПРОТИВ ПОЗНАНИЯ, СМЕРТЬ ПРОТИВ БЕССМЕРТИЯ

У истоков раннехристианской литературы стоят так называемые мужи апостольские. Их богословие характеризуется сравнительно инструктивными высказываниями о человеке. Антропологические суждения довольно простые и азбучные, как собственно и все богословие мужей апостольских. Если сравнить их с новозаветными высказываниями и более поздними текстами, то на их фоне они выглядят еще непритязательнее. Да это и неудивительно, ведь перед нами литература, предназначенная для церковных общин. Тексты мужей апостольских написаны для рядовых членов христианских общин, для людей среднего уровня знаний и понимания. Они предназначались только для внутрицерковного применения. Значит, мы должны иметь в виду, что эти тексты предполагают знания соответствующего слоя людей. Поэтому писания мужей апостольских скорее внушающие, а не объясняющие. Община знает все, о чем говорится в этих текстах. Она знает, что следует говорить о человеке. И все это ей вновь и вновь повторяется, внушается, чтобы она придерживалась такой точки зрения.

Итак, напоминание и повторение. В результате в сознании членов общин укореняются твердо установившиеся клише. О человеке снова и снова говорят в традиционной форме, точно так же как на другие темы говорят в сложившихся, устойчивых формах. Для этих богословов типично, что исходный пункт, от которого они отстраивают свою антропологическую мысль, представляется им нечто само собой разумеющимся. Речь идет о состоянии, в котором находится человек. Это – начальный пункт его истории в плане Евангелия, в плане духовного обращения. Утверждается, что человек грешен, что он несведущ. Незнание очень часто описывается как форма злосчастия, несчастливого состояния язычников и членов христианской общины. Человек грешен, незнающ и он заблуждается. Заблуждение есть зло. «Возненавидим заблуждение настоящего времени, чтобы обрести любовь в будущем»¹³⁶¹ Из-за заблуждения человек неправильно живет. Он ведет неистинную жизнь. Человек – дефицитарное существо, дефектное существо. Он допускает ошибки, опасные ошибки. Это утверждение считается бесспорным и по этому поводу вообще не дискутируется. Уж таков человек. Почти никогда это злополучное состояние человечества никак не объясняется и не обосновывается, не аргументируется ранними богословами Церкви.

¹³⁶ Barnabas apostolus. Epistola catholica, IV / Barnabas // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 731-732.

Так «Послание Варнавы» лишь вскользь упоминает, что согрешение Евы вызвано действиями змея: «Так как некогда грех посредством змея случился в Еве»¹³⁷. Итак, приводится только краткий намек на историю грехопадения и от человека требуется призадуматься над последствием данного события: изгнанием из рая. Мы найдем буквально пару слов о сотворении человека: «Ведь человек есть страдающая земля, так как Адам образован из земли... Когда ныне Бог в отпущении наших грехов обновил нас, то Он сделал нас [людьми] иного рода, так что мы имеем детскую душу, словно Он сотворил бы нас вторично. Именно Писание говорит о нас, что Он [Бог Отец] говорит своему Сыну: «Сотворим людей по Нашему образу и подобию, и они должны владычествовать над верями земными и птицами небесными и рыбами морскими. И сказал Господь, увидев, что сформировал нас прекрасно: Возрастайте и приумножайтесь и наполняйте землю»¹³⁸.

Совершенно другое краткое объяснение мы найдем примерно в то же время у Гермь. Его «Пастырь» с помощью раввинистической теории «йецер ха-ра» (иврит. злое намерение/побуждение/стремление) объясняет, откуда в человеке зло. Почему человек скверен? Потому что в человеческой природе заложена склонность ко злу. Злое стремление – оборотная сторона свободы воли. Если во время искушения греховные мысли не контролируются и не подавляются человеком, то он забывает о Боге и способен совершить злодеяние. Раввинистический иудаизм трактует амартологию Мидраша¹³⁹ следующим образом: «После прегрешения Адам и Хава почувствовали, что их характер изменился. В их душу вселилось стремление ко злу, йецер ара, которое стало неотъемлемой частью их личности. Они поняли, что отняли у всех последующих поколений мир очевидного добра. Внезапно они почувствовали себя нагими и незащищенными как в духовном, так и в физическом смысле»¹⁴⁰. Суть антропологии Мидраша формулируется следующим образом: «Йецер ара (злое начало в душе человека) всегда здесь, он таится в тени, чтобы увлечь человека за собой. Сейчас ты еще в силах побороть его, ибо он слаб. Но если ты по-прежнему будешь ходить путями греха, то его сила возрастет и достигнет полной силы. Сначала йецер ара – это просто тонкая сеть паука в сердце человека, причем человек может с легкостью уничтожить зло в себе и освободиться от греха. Однако, если против этого зла ничего не предпринимать, то оно входит в силу и становится как толстый канат, сдерживающий судно. А ведь все начиналось с тонкой паутинки. Сперва йецер ара приходит к человеку в гости. Если тут же не изгнать его, он станет хозяином в доме»¹⁴¹.

У человека после грехопадения в раю нет врожденной склонности к злу, т.е. нет первородного греха. Свободно выбирая между добром и злом, человек способен контролировать свои влечения, которые имеют светлую и темную стороны. Содеянное зло очищается покаянием. Итак, праведник заслуживает вечной жизни своими делами, и его спасение совершается не исключительно по благодати Божией. В раввинистическом иудаизме каббалистического направления учение «йецер ха-ра» получило космогоническую интерпретацию. Так в еврейской каббале дуализм прорабатывается на уровне антропологии. Человек несет в себе дуализм (полярность, евр. махлокет) мира, который является «усло-

¹³⁷ Там же, XII. – Col. 761.

¹³⁸ Там же, VI. – Col. 740-741.

¹³⁹ Мидраш – толкование Торы, излагающее основоположения учения иудаизма. Состоит из Галахи и Агады.

¹⁴⁰ Вейсман, Моше, рабби. Мидраш рассказывает: Берешит. – Иерусалим, 1996. – С. 74

¹⁴¹ Там же. – С. 89

вием для живого Универсума»¹⁴². Бог сотворил наш мир из «света» и «тьмы», из «души» и «плоти»¹⁴³, так что «тьма» является «одеянием света». Духовное тело (или образ, эйдос) и душа человека – от Бога, а «другая сторона [другая сторона Бога, т.е. зло] дает плоть»¹⁴⁴.

Раннехристианская книга «Пастырь Гермы» подхватывает антропологическую концепцию раннего иудаизма и описывает человека в том же ключе. Это звучит следующим образом: «Злое вожделение (греч. ἐπιθυμία – желание/стремление, лат. cupiditas mala – дурное влечение) – это собственно нечто бесчинное, и его трудно обуздать. Оно ужасно и своим бесчинством оно предельно губит людей. В высшей степени ей ужасно замарывается раб Божий, поддающийся ему и неразумно приступающий к делу. Но оно посягает только на тех, кто не облачен в одежды благого стремления, а увяз в сем мире. Такого предаёт оно смерти... Во главе стоит вожделение чужой жены или чужого мужа, пышно-го богатства, многой излишней еды и питья и многих других безрассудных наслаждений. Ведь всякая роскошь безрассудна и суетна для рабов Божиих. Эти вожделения скверны и умерщвляют рабов Божиих. Ведь это скверное вожделение – дочь дьявола. Поэтому вы должны воздерживаться от этих злых вожделений, дабы воздержанием вы жили в Боге. Кто поддаётся им и не противостоит им, до конца будет обречен смерти, ибо эти вожделения смертоносны. Стремись к праведности и вполне вооружись страхом Господним и окажи им [злым вожделениям] сопротивление. Ведь страх Божий обитает в благом стремлении. Если злое вожделение видит, как ты вооружен страхом Божиим и оказываешь ему сопротивление, оно далеко убежит от тебя и больше не появится у тебя из страха перед твоим вооружением. Если ты [одержал над ним победу и] завоевал себе венец, тогда предайся стремлению к праведности, покорись ему и, воздав ему должное за достигнутую тобой победу, служи ему так, как оно хочет. Если ты служишь благому стремлению (греч. τῇ ἐπιθυμίᾳ τῇ ἀγαθῇ – благому стремлению, лат. cupiditati bonae – доброй наклонности) и остаешься преданным ему, то ты можешь властвовать над злым вожделением и подавлять его, как тебе хочется»¹⁴⁵.

Итак, ты должен иметь страх Божий (лат. timore Domini), и тогда возможная склонность к злу не причинит тебе вреда, ты сможешь управлять ей. Значит грех проистекает из злой наклонности, свободного стремления к злу, зломыслия, которое таится в человеке. Следовательно, человек должен вести борьбу, чтобы вырваться из дурной, ущербной ситуации. Данная антропология – это большей частью речь о борющемся, сражающемся или проходящем сквозь испытания человеке: те, кто успешно вел борьбу с дьявольскими силами, такие люди, осознав свое заблуждение (лат. agnito errore suo), покаются и покорились имеющим разум и «знающим о собственном незнании», потому что «они были не плохи, а скорее глупы и неразумны»¹⁴⁶. Все это из-за склонности ко злу. Сначала человека всегда тянет ко злу. Сначала его желания ошибочны, он заблуждается. Но если затем он начинает разумно реагировать на слово Евангелия со

142 Ср. Иерусалимский Талмуд IV, 2; Песахим 54а // Вавилонский Талмуд; Зогар I, 17а-б, 18а-б, 46а, II, 24а, 144б, 149б, III, 234б, 259а.

143 Sohar I, 22а // Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. – Wien, 1932. – S. 104-106.

144 Zohar III, 170а // The wisdom of the Zohar. An anthology of texts. – Vol. II. – Oxford, 1989. – P. 794.

145 Hermas. Pastor, Mandatum XII, Caput II / Hermas // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 946-948.

146 Hermas. Pastor, Similitudo IX, Caput XXII / Hermas // Там же. – Col. 999-1000.

страхом Божиим, тогда у него есть шанс: «Отложи всякое злое вожделение (лат. cupiditatem malam) и облекись в благое и святое стремление (лат. cupiditatem bonam et sanctam). Ведь если ты облекся в это стремление, то ты будешь ненавидеть злую похоть и управлять ей, как ты хочешь»¹⁴⁷. Итак, «Пастырь» предполагает, что человек нуждается в освобождении от злых влечений. Он нуждается в спасении. Кто должен быть освобожден, тот находится в плену. Или наоборот: кто сознает себя плененным, тот должен быть освобожден, избавлен от плена. Следует «очищаться от своих прошлых грехов»¹⁴⁸.

У мужей апостольских мы преимущественно встречаем описание принципов спасения. Они повествуют о спасении, и тогда становится понятно, чего человеку недостает. Анализируя их тексты, мы однозначно констатируем: речь о спасении всегда показывает, как понимается гибель. В сочинениях мужей апостольских говорится, что через Христа Бог сообщил человечеству новое знание, открыл новую жизнь и бессмертие. Однако наряду с этими позитивными категориями, характеризующими людей, сразу озвучиваются негативные, описывающие дефицитность человека. Обратимся к тексту «Дидахе», не вошедшему в собрание «*Patrologia Graeca*». Раз Бог дал человеку новое знание или гносис, значит, человек пребывал в заблуждении. Раз Бог даровал ему новую жизнь, значит, человек был мертв. Раз Бог наделил его бессмертием, значит, прежде царило уничтожение. Итак, раз на евхаристической молитве о чаше и хлебе благодарится за жизнь и познание, значит, человек без жизни был духовно мертв и без познания был заблуждающимся: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и знание, которые Ты сообщил через Иисуса, Отрока Твоего»¹⁴⁹. Затем произносится молитва о вере и бессмертии. Следовательно, у человека всего этого не было. После евхаристии возглашается следующая благодарственная молитва: «Благодарим Тебя, свягий Отче, за Твое святое имя, которое вселил в наших сердцах, и за знание, и веру, и бессмертие для нас через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! Ты, Господь Всемогуший, сотворил все ради имени Твоего, пищу же и питье дал людям в пользование, чтобы благодарили Тебя, а нам даровал духовную пищу, и питье, и вечную жизнь через Отрока Твоего»¹⁵⁰.

Часто в текстах мужей апостольских спасение резко контрастирует с гибелью, исходной ситуацией человека. Например, в молитве из «Первого послания Климента Римского к коринфянам» говорится: Бог через Иисуса Христа «призвал нас из тьмы к свету, из неведения к знанию славы имени Его»¹⁵¹. Таков исходный пункт антропологии и нынешнее состояние человека. «Послание Варнавы» говорит о тьме заблуждения и двух путях учения: «Два пути учения и власти, один – света, другой – тьмы. Но велико различие между этими двумя

147. *Hermas. Pastor, Mandatum XII, Caput I / Hermas // Там же.* – Col. 944-945.

148. *Hermas. Pastor, Visio II, Caput III / Hermas // Там же.* – Col. 897-898.

149. Греч.: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου.* См. *Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Αποστόλων*, IX, 3 // *Οἱ Αποστολικοὶ Πατέρες: Πλήρης Οδηγὸς Μελέτης (Dux Completus Studii)*. – Ἀθήνα, 2007. – Σ. 89-90. Ср. перевод: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего» (*Журнал Московской Патриархии.* – №11. – М., 1975. – С. 69).

150. Греч.: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου, οὗ κατεσχῆκνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἐκτίσας τὰ πάντα ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδὸς σου.* Там же, X, 2-3. – Σ. 88.

151. Греч.: *ἐκάλεισεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνώσεως εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος Αὐτοῦ.* См.: *Κλήμεντος. Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους*, LIX, 2 / *Κλήμεντος // Sources Chrétiennes.* – Vol. 167. – Paris, 1971. – P. 201. В «*Patrologia Graeca*» этому участку текста соответствует LVII глава (– *Tomus I.* – Paris, 1857. – Col. 324-326), приводимая Минем в сокращенном варианте молитвы без цитируемого предложения.

путями»¹⁵². И уточняет: «справедливо погибнет человек, имеющий путь истинного знания, но, тем не менее, придерживающийся темного пути»¹⁵³. У Варнавы концепция «двух путей» соответствует языческому тексту «Книг Сивилл», где говорится об образе Божиим в человеке: «Мною [Богом] даны два пути: есть к жизни дорога и к смерти, Я же благой дал совет – держаться праведной жизни, но предпочли эти люди погибель и вечное пламя. Образ Мой – человек, наделенный здравою мыслью»¹⁵⁴. О двух путях света-жизни и тьмы-смерти постоянно говорится также и в «Герметическом корпусе».

«Избранные» (ἐκλεκτός) – это христиане, которые являются знающими, т.е. гностиками. Именование «христиане» (χριστιανοί), согласно «Деяниям Апостолов» (Деян. 11, 26) было дано членам церковной общины впервые в Антиохии чужими людьми. Оно не было характерно для самоназвания верующих во Христа в I-II столетиях. Они говорили о себе как о «народе Божиим», которому дано «божественное знание» (θεῖος γνῶσις): «проникая в глубины божественного знания, мы должны в порядке совершать все, что Господь повелел совершать в определенные времена»¹⁵⁵. Гностицизм как учение ранние отцы Церкви именovali «лжеименным гносисом» (ψευδώνυμος γνῶσις) в отличие от «истинного гносиса» (ἀληθής γνῶσις), хранимого в Церкви. Истинный гносис – знание о Боге: «знание касательно Отца истины»¹⁵⁶. Само же христианство рассматривается как «бессмертное знание» (ἀθανάτης γνώσις)¹⁵⁷. Век спустя мы найдем такие же высказывания у Климента Александрийского.

Климент Римский, ссылаясь на Быт. 1, 26-27, определяет образ Божий в человеке как его разум, ум: человек «совершеннейшее из всех животных, наиболее наделенное разумом»¹⁵⁸. Человек – это животное, находящееся на вершине древа развития, т.к. обладает в наибольшей степени разумом. Следовательно, речь идет не о качественном отличии в разумности, а о степенном, количественном. Итак, человек стоит в одном ряду с другими животными. В свою очередь Игнатий Антиохийский говорит не об образе Божиим в человеке, а о том, что на человеке отпечатывается или мир, или Бог. Он говорит о двух типах людей, сравнивая их с монетами Божьей и мирской: на одних имеется «отпечаток (клеймо) Бога Отца чрез Иисуса Христа» – это «верующие в любви», а на других стоит «отпечаток мира сего» – это неверующие¹⁵⁹. Идет ли здесь речь о том, что

152 Греч.: Ὅδοι δύο εἰσὶν διδασκῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορά δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. Barnabas apostolus. Epistola catholica, XVIII // Barnabas // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 776-777.

153 Латин.: *juste periet homo habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet adhuc.* См. Barnabas apostolus. Epistola catholica, XVIII // Barnabas // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 734-735. Ср. греч.: δικαίως ἀπολείται ἄνθρωπος, ὃς ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν ἑαυτὸν εἰς ὁδὸν σκότους ἀποσυνέχει – справедливо погибнет человек, имеющий путь подлинного знания, но не уклоняющийся с темного пути. См. Βαρνάβας. Επιστολή, V, 4b // Βαρνάβας // Épître de Barnabé. Sources Chrétiennes. – Vol. 172. – Paris, 1971. – P. 106

154 Книги Сивилл / Сивилль; пер. М. и В. Витковских. – М., 1996. – С. 113.

155 Греч.: ἐγκεκυρωτές εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως πάντα τάξει ποιεῖν ὀφειλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους. См.: Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XL // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 288.

156 Греч.: ἡ γνώσις ἡ πρὸς αὐτὸν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας. См. Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, III // Clemens Romanus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 333.

157 Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XXXIII // Clemens Romanus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 281.

158 Латин.: *Prae omnibus animal excellentissimum et intellectus ergo maximum.* См. Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XXXVI // Clemens Romanus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 274.

159 Греч.: χαρακτηρα θεοῦ Πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. См. Ignatius Theophorus. Epistola ad magnesios, XX // Ignatius Theophorus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 666-668.

образ Божий запечатлен не во всех людях? Во всяком случае, еретики объявлялись им «зверями в человеческом обличье», антропоморфными животными¹⁶⁰.

Спасение, согласно второму посланию Климента Римского, означает также прекращение идолослужения: «отвергать идолов»¹⁶¹. Это рассматривается как заповедь (ἐντολή). Речь идет об идолах, которых обычно почитали в то время. Истина и небесная жизнь (ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ἐπουράνια ζωὴ)¹⁶² дарованы Богом через Христа. Прежде человеку их недоставало. Против смерти теперь есть воскресение. Так же священномученик Игнатий Антиохийский говорит об истинной жизни и избавлении от смерти: «преломляем один хлеб, лекарство бессмертия, чтобы вкусить противоядие от умирания и жить вечно в Иисусе Христе»¹⁶³. В своем послании к Поликарпу Смирнскому он с помощью яркого образного языка пишет о пристани, которую достигает человек, обратившийся к христианской вере. В бурю спасителен порт: «Как кормчему нужны ветры, как застигнутому бурей нужен порт, так время необходимо для того, чтобы встретить Бога... Наградой будет бессмертие и вечная жизнь»¹⁶⁴. Поскольку сообщается о том, что ждет в порту, становится ясно, каково нынешнее состояние человека.

Большого и не требуется в общинной среде I и II веков. Только в отдельных немногих случаях речь идет об отпущении грехов и необходимости покаяния. Например, только один раз во всех посланиях священномученика Игнатия Богоносца: «Благодарзумно пробудиться и, пока у нас еще есть время, покаяться перед Богом»¹⁶⁵. Отпущение грехов кратко упоминается также в «Послании Варнавы» (16 глава): отпущение грехов делает человека «новым», он заново воссоздается, поэтому в сердце такого человека обитает Бог. По сравнению с Новым Заветом о грехе говорится меньше, чем о противопоставлении знания заблуждению, бессмертия смерти, общности с Богом ложному жизненному пути.

Итак, предполагается негативное, несчастное состояние человека. Оно – следствие поврежденной грехом природы, которой обладает человек. Это препятствие на пути к счастью и блаженству. Такое состояние плохо и деструктивно для человека. В ранних текстах отсутствует всякое детальное описание и объяснение этого сложившегося состояния человека в форме антропологической концепции. Мужича апостольские этого не делают. В данной ситуации человек не знает самого главного, единственно спасительного. Это должно быть сообщено ему. Самое главное и единственно спасительное – знание о Христе. Ну а вопрос, почему так обстоят дела с человеком, тонет в воодушевлении, испытываемом от их нового религиозного опыта и бесхитростных образов, рисуемых проповедями. Они восторженно говорят о позитивном, а о скверном исходном состоянии человека говорят мимоходом, не вдаваясь в детали и невыразительно. Впрочем, новозаветные писания не сильно отличаются в этом от сочинений самых ранних богословов. Вопрос о телесности человека практически неосвещен. Например, у Кли-

160 Греч.: *θηρίων τῶν ἀνθρωπομορφῶν*. См. Ignatius Theophorus. *Epistola ad smyrnaeos*, IV / Ignatius Theophorus // *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 709.

161 Греч.: *τῶν εἰδώλων ἀποστᾶν*. См. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. – Ἀθήναι, 1955. – Σ. 45–46. В «*Patrologia Graeca*» (– Tomus I. – Paris, 1857) глава XVII, 1 отсчитывается.

162 Там же. – Σ. 47.

163 Греч.: *Ἐνα ἄρτον κλώντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*. Ignatius Theophorus. *Epistola ad magnesios*, XX / Ignatius Theophorus // *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 661.

164 Греч.: *Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνένους καὶ ὡς χεμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν... Τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος*. См. Ignatius Theophorus. *Epistola ad magnesios*, XX / Ignatius Theophorus // *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 721.

165 Латин.: *Rationabile est de caetero evigilare et cum adhuc tempus habemus, in Deum poenitere*. См. Ignatius Theophorus. *Epistola ad smyrnaeos*, IX / Ignatius Theophorus // *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 713–714.

мента Римского говорится о необходимости «целостного» здоровья всего тела¹⁶⁶ и воскресении человека «во плоти» (ἐν τῇ σαρκί)¹⁶⁷. Сходные слова мы найдем в «Пастыре Гермы» (подобие 5, 7), причем осквернение плоти страстями расценивается осквернением Духа, обитающего в ней: «Эту плоть храни неоскверненной и чистую, чтобы дух, живущий в ней, был доволен ею и спаслась твоя плоть. Смотри также, никогда не допускай мысли, что эта плоть погибнет, и не злоупотребляй ею в какой-либо похоти. Ибо если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить»¹⁶⁸.

В целом у мужей апостольских мы находим непритязательное и простое богословие, но оно поднимает мощную эмоциональную волну, воодушевляет раннехристианские общины к нравственному подвигу жизни. Его озвучивают проповедники, богословы, отцы Церкви и неустанно напоминают о нем «народу Божию».

Источники и литература:

1. Barnabas apostolus. *Epistola catholica* / Barnabas apostolus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 727-783.
2. Clemens Romanus. *Epistola I ad Corinthios* / Clemens Alexandrinus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 199-329.
3. Clément de Rome. *Épître aux Corinthiens. Sources Chrétiennes*. – Vol. 167. – Paris, 1971.
4. Der Sohar. *Das heilige Buch der Kabbala*. – Wien, 1932.
5. *Épître de Barnabé. Sources Chrétiennes*. – Vol. 172. – Paris, 1971.
6. Hermas. *Pastor* / Hermas // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus II. – Paris, 1857. – Col. 892-1024.
7. Ignatius Theophorus. *Epistolae genuinae* / Ignatius Theophorus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus V. – Paris, 1857. – Col. 625-729.
8. *The wisdom of the Zohar. An anthology of texts*. – Vol. II. – Oxford, 1989.
9. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. – Ἀθήναι, 1955.
10. Οι Αποστολικοί Πατέρες: Πλήρης Οδηγός Μελέτης (*Dux Completus Studii*). – Ἀθήνα, 2007.
11. Вейсман, Моше, рабби. Мидраш рассказывает: Берешиш. – Иерусалим, 1996. – 437 с.
12. Книги Сивилл / Сивиллы; пер. М. и В. Витковских. – М., 1996. – 288 с.
13. Пастырь Гермы / Герм; пер., коммент. И. Свенцицкой. – М., 1997. – 112 с.
14. Учение Двенадцати Апостолов // *Журнал Московской Патриархии*. – №11. – М., 1975. – С. 68-72.

МАРТЫСЕВИЧ А. С.

КАНДИДАТ КУЛЬТУРОЛОГИИ, СТАРШИЙ
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БГУ

КОНЦЕПЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА:

Г.У. ФОН БАЛЬТАЗАР VS К. РАНЕР

Феномен религиозной идентичности является мировоззренческим ядром межрелигиозных и межконфессиональных отношений, являясь тем самым ак-

¹⁶⁶ Clemens Romanus. *Epistola I ad Corinthios*, XXXVIII / Clemens Romanus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 283-284.

¹⁶⁷ Clemens Romanus. *Epistola I ad Corinthios*, IX / Clemens Romanus // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus I. – Paris, 1857. – Col. 341.

¹⁶⁸ Пастырь Гермы / Герм; пер., коммент. И. Свенцицкой. – М., 1997. – С. 63.

туальным предметом изучения. Республика Беларусь представляет собой пример успешного сосуществования трех основных ветвей христианства: католицизма, протестантизма и православия, в связи с чем наиболее важным в нашем социокультурном контексте является всестороннее изучение именно феномена христианской идентичности, а также выявление общего и особенного в конструктах христианской идентичности в рамках католической, православной и протестантской теологии.

Цель исследования – выявление подходов к определению христианской идентичности в текстах католических theologов второй половины XX века. Данное исследование представляет собой этап более масштабного исследования по выявлению общего и особенного в вариантах христианской идентичности, сформированных в католической, православной и протестантской теологии второй половины XX – начала XXI в. Основные методы исследования – теоретическая реконструкция и компаративный анализ.

В католической теологии второй половины XX века были сформированы две оригинальные концепции христианской идентичности: первый подход к определению христианской идентичности формируется в рамках концепции анонимного христианства К. Ранера, второй – представлен концепцией совершеннолетнего христианина Г.У. фон Бальтазара.

Концепция анонимного христианства К. Ранера раскрывается в таких текстах данного theologа, как «Анонимные христиане», «Анонимное христианство и миссионерская задача Церкви», «Анонимная и эксплицитная вера» и др. Сам К. Ранер характеризует это понятие как противоречивое и в поздних своих размышлениях отмечает, что более уместным является употребление не словосочетания «анонимное христианство», а понятия «анонимный христианин» [4, с. 281] (хотя и первое он допускает, но с определенными оговорками). Таким образом, К. Ранер переводит данную проблему в сферу антропологии, однако тем самым неосознанно выводит ее на уровень концептуализации христианской идентичности.

В защиту концепции анонимного христианина К. Ранер приводит следующие аргументы: спасительная воля Бога направлена на всех людей, человек может принимать благодать, самосообщение Бога, не подозревая об этом. Анонимным христианином может являться язычник после начала христианской миссии, который живет в состоянии благодати, но еще этого не осознает. Однако К. Ранер также указывает, что и человек, опровергающий христианство, и даже считающий себя атеистом, может бессознательно стремиться к Богу. Такой образ христианской идентичности основан на представлении К. Ранера о наличии в каждом человеке сверхъестественного экзистенциала – благодатного призыва к бытию с Богом. Сверхъестественный экзистенциал остается в человеке, даже когда тот отказался от Бога. Человек изначально задуман Богом как пространство Его самосообщения. Таким образом, сверхъестественный экзистенциал есть у всех созданий, наделенных свободой, то есть у всех людей, но не у всех есть подлинное его завершение. Немаловажным также является уточнение К. Ранера о необходимости различать понятия «анонимного теиста» и «анонимного христианина» [4, с. 282]. Последнее понятие предполагает именно христианское отношение к Богу и человечеству посредством неосознаваемой веры, надежды и любви. Можно сделать вывод, что, согласно К. Ранеру, анонимный христианин не обладает подлинным завершением экзистенции. Для ее подлинного завершения необходимо сделать осознанный выбор в пользу Иисуса

Христа. Однако в контексте вопроса об идентичности, необходимо отметить, что сама формулировка К. Ранера влечет за собой следствия размывания христианской идентичности и наделение ее избыточной широтой.

Именно за такие возможные следствия формулировки «анонимного христианина» К. Ранера критикует Г. У. фон Бальтазар. Этот автор, напротив, делает акцент не на содержательном минимуме, а на содержательном максимуме христианской идентичности. Для этой цели он использует термин «совершеннолетний христианин», кстати, явно делая отсылку к протестантской традиции, в частности, к идеям Д. Бонхеффера, хотя лишь по форме, а значит, скорее вступает в заочную полемику и с этим автором. Для Д. Бонхеффера метафорическое совершеннолетие христианина означало, прежде всего, принятие на себя ответственности за свои действия или бездействие, без ссылки на авторитет Церкви и без замены действия на молитвенное упование. Совершеннолетие христианина, с точки зрения Г. У. фон Бальтазара, предполагает совершенно иное значение. Оно предполагает, напротив, христианско-церковное послушание, следование за Христом (Бог перед нами), а не подчинение воли Бога своим интересам (Бог за спиной; когда мы уверены, что все уже знаем о Божьей воле, подменяя ее своей волей), свободное признание экзистенциальной истины смерти и воскресения Христа, а также субъективно-экзистенциальная реализация в себе данной истины через свободную смерть для профанного мира. Таким образом, Г. У. фон Бальтазар, напротив, наделяет понятие христианской идентичности богатым содержанием, оставляя за ним минимальный логический объем.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что вопрос о христианской идентичности (кто такой христианин?) является обсуждаемым вопросом в католической теологии второй половины XX века. На протяжении этого периода были разработаны два альтернативных подхода к определению христианской идентичности: первый подход к определению христианской идентичности формируется в рамках концепции анонимного христианина К. Ранера, такой подход обладает избыточной широтой в определении границ христианской идентичности, хотя и имеет гипотетически позитивное прикладное значение в рамках миссионерской деятельности; второй – представлен концепцией совершеннолетнего христианина Г. У. фон Бальтазара, предъявляющей к христианину максимальные требования, наделяющей содержание христианской идентичности максимальным содержанием, однако, как следствие, минимальным логическим объемом.

Следует также отметить, что в начале XXI века тема христианской идентичности по-прежнему актуальна для католических теологов, и в качестве поиска альтернативы двум рассмотренным выше противоположным подходам формируется концепция Г. Кюнга. Он также имплицитно полемизирует с концепцией анонимного христианина К. Ранера, отмечая, что христианство остается христианским лишь в том случае, если оно четко связано с Христом (при этом предполагается не столько верная Христология, сколько верное следование за Христом, – в этом Г. Кюнг близок Г. У. фон Бальтазару). Тем не менее Г. Кюнг не выдвигает к тому, кто может называться христианином, столь высоких требований, как это делает Г. У. фон Бальтазар. С точки зрения Г. Кюнга, христианин рассматривает жизнь и смерть Иисуса Христа как основной стандарт человеческого бытия, к воплощению которого стремится. Помимо этого Г. Кюнг отмечает, что истинное христианское бытие должно быть экуменическим. При этом экуменическая христианская идентичность не означает отказа от своей

конфессиональной принадлежности: христианин, полагает Г. Кюнг, может быть христианином, не отрекаясь от своего конфессионального прошлого, но и не заслоняя экуменическое будущее.

Литература:

1. Бальтазар, Г.У. Кто такой христианин? / Г.У. фон Бальтазар // *Верую. Кто такой христианин?* / Г.У. фон Бальтазар. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 71–207.
2. Кюнг, Г. Во что я верю / Г. Кюнг. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея (ББИ), 2013. – 288 с.
3. Кюнг, Г. Христианский вызов / Г. Кюнг. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея (ББИ), 2012. – 476 с. – Режим доступа: <http://mreadz.com/read27373/p2>. – Дата доступа: 17.04.2016.
4. Rahner, K. *Observations on the Problem of the «anonymous Christians»* / K. Rahner // *Theological Investigations*; translated by D. Bourke / K. Rahner. – Vol. XIV. – London: Dartn, Longman & Todd, 1976. – Pp. 280–294.
5. Rahner, K. *The one Christ and the Universality of Salvation* / K. Rahner. // *Theological Investigations*; translated by D. Bourke / K. Rahner. – Vol. XVI. – London: Dartn, Longman & Todd, 1976. – Pp 199–224.

ПАШКО Р.Г.

ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ОБЩЕНАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН
УО «ИНСТИТУТ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ», КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК,
ДОЦЕНТ

РЕЦЕПЦИЯ «ВИЗАНТИЗМА» В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Рецепция «византизма» в культурных традициях Востока и Запада может быть рассмотрена с точки зрения исторического значения таких понятий, как «Рим», «Римская империя», «Восточно-Римская империя», «Византия». С.С.Аверинцев очень точно выразил смысл итога распада и строительства новой цивилизации на месте Западной Римской империи. Исчезнув в 476 году в действительности, в эмпирии, Римская империя не перестала существовать в идее, как норма, как парадигма, как знак и знамение [1, с. 115 – 116]. «Окончив реальное существование, – подчеркивает российский мыслитель, – она получила взамен «семиотическое» существование» [там же, с. 116]. Варвары, овладев северо-африканскими и итальянскими территориями, не посягали на императорские инсигнии и регалии, оставляя последние в сфере прерогатив власти восточноримских императоров. Несмотря на разорения варваров, Рим сохранил свою сакральную знаковость, стал для Запада «знаком из знаков». Как подчеркивает С.С. Аверинцев, значение знаков превышает сферу реальности и причастно сфере должностования. Поэтому сакральная знаковость имени города Рима присутствует в момент коронации Карла Великого римским императором (800 г.) и отлично передается в позднейшей формуле – «Священная Римская империя германского народа» [там же].

Интересно проследить влияния восточной и западной культур на формирование такого философско-культурологического и философско-исторического понятия, как «византинизм» или «византизм». Классическая интерпретация «византинизма» (или «византизма») включает в себя формирование к VIII

веку римско-византийской парадигмы во всем своеобразии ее государственных и культурно-исторических начал. Однако очевидно, что изначально феномен «византинизма» предстает прежде всего как результат кросс-культурного взаимодействия христианизированного эллинизма и романизма, иудейской и персидской культур [10, 1, с. 35 – 42].

Такой фактор, как германский, изначально не находился в первом ряду культурно-исторических влияний, однако на определенных этапах Римской империи он играл значительную роль. Германские племена стали заметным фактором в расстановке геополитических сил в Римской империи в эпоху великого переселения народов в IV – VI вв., ускорив падение Западной Римской империи и одновременное укрепив государственность Восточно-Римской, или Византийской империи при императорах династии Феодосия. Именно гению Феодосия Великого принадлежит заслуга привлечения выдающихся представителей германских племен к управлению государством в военной области, что крайне раздражало старую римскую аристократию. Огромное историческое значение имеет принятие готами христианства (правда, арианского толка), миссионерская деятельность вестготского епископа Вульфилы (311 – 383), переводчика Библии на готский язык. Особая заслуга в распространении римского права также принадлежит германским народам: среди новых этносов Европы «Бревиарий Алариха» (*Breviarium Alaricianum*), как указывал известный русский византинист А.А.Васильев, был намного популярнее классических римских кодексов [2, с. 160 – 161]. Не стоит забывать о том, что Кодекс Юстиниана был отменен в Германии только в начале XX века.

Создание первых германских государств спровоцировало всплеск универсалистских тенденций в Византии, что привело к последующему восстановлению Юстинианом Римской империи в прежних границах. Следует при этом отметить рост проримских настроений в самой германской среде, например, желание остготского короля Теодориха Великого или вандалских правителей следовать римским порядкам в области гражданского управления. К римской имперской идее (*die Keiseridee*) германские правители сохранили чувствительность надолго, испытывая по отношению к ней политико-культурный интерес, заимствуя знаки, символы, инсигнии и регалии, обычаи и традиции.

К концу X-го века в Европе дух Римской империи исторически воплотился в существовании Восточно-Римской, или Византийской империи и Священной Римской империи Оттона I (с 962 г.). Однако к этому времени в Европе динамично осуществлялся переход к многополярному миру. Византия вынуждена была включиться в европейскую политику, отказавшись от многовековой горделивой позиции «блестящей изоляции». Обстоятельства коалиционной европейской политики толкали Византию от древнего принципа римского универсализма к идее государства, построенного на этнической и церковно-культурной общности, политике протекционизма. Византия постепенно превращалась в греческое национальное государство. Крестовые походы и церковный раскол 1054 года ускорили трансформационные процессы в мировоззрении византийцев: в народном сознании навсегда закрепился культурно-исторический типаж «франка» – западного варвара, самонадеянного, корыстного и беспощадного, посягающего на вековые культурные традиции и устои, пренебрегающего ортодоксальной духовностью восточных христиан. Образ западного христианина мало изменился со времен Анны Комнина, а к середине XV века это

мнение отразилось в известной формуле Луки Нотары, получив определенную популярность в Константинополе, охваченного туркофильскими настроениями: «Лучше видеть царствующей среди города турецкую чалму, чем латинскую тиару» [3, гл. 37]. О. Александр Шмеман совершенно справедливо подчеркивал укорененность, будничную повседневность у византийцев такого рода антизападных представлений, глубоко проникших в народную память и психологию. Династические браки, заключаемые византийскими императорами с западными принцессами, рыцарские турниры, суды Божии по западному образцу, дружба с германским императором Фридрихом Гогенштауфеном, французским и английским королевскими домами, Лионская и Ферраро-Флорентийская унии – все это не имело отношения к предначертанному свыше плану в судьбе православной страны, даже происходило напрасно, если говорить о желании прозападных византийских «верхов» хоть как-то повлиять на изменение фатального исхода исторического бытия поздней Византии.

Вместе с тем, византийско-греческое культурное наследие заполнило европейские города, библиотеки, отразилось в философии, богословии, поэзии, архитектуре. Это влияние мы находим в средневековом облике многих европейских городов и по сей день. Через кирилло-мефодиевское наследие, мощные волны литературного южно-болгарского влияния, непосредственные церковно-государственные контакты «византинизм» оказал решающее воздействие на своеобразное развитие Древней Руси и восточного славянства в целом.

Восприимницей исторического «кредо» Византии стала Россия, на что просто и недвусмысленно указал английский мыслитель XX века А.Дж.Тойнби. В своей статье «Византийское наследие России» он отметил сходство исторических судеб Византии и России и подчеркнул, что Россия находится под сильным воздействием чувства правоты и чувства предопределенности, которые она унаследовала из своего византийского прошлого [9, с. 35]. И никакие технические и технологические западные заимствования и новшества не изменяли исторического предназначения России (в том числе, Советской России).

В XIX веке в России византизму, или византизму придавали особую значимость, противопоставляя ему германо-романский фактор. Партийная схватка между западниками и славянофилами, русскими католиками и последователями идеи «византизма» отразилась в исторической науке, философии, литературе и даже поэзии (П.А.Вяземский, Ф.И.Тютчев и др.). Прозападной точки зрения придерживались А.И.Герцен, П.Я.Чаадаев, русские католики (например, кн. И.Гагарин), именую «византизм» смертельным ядом, отравляющим жизнь России. Официальная историческая школа (В.Н.Васильевский, Ю.А.Кулаковский, Ф.И.Успенский, И.Соколов и др.) демонстрировала другую мировоззренческую позицию и интеллектуально обосновывала историческую реальность и необходимость «византизма» в судьбе России [10, 1, с. 40 – 42; 4, 1, с. 7].

К.Н.Леонтьев, опираясь на культурно-историческую типологию Н.Я.Данилевского, развил концепцию «византизма» до уровня культурно-исторического идеала. В своей основополагающей работе «Византизм и славянство» он подверг уничтожающей критике идеи германского феодализма о чрезмерном значении человеческой личности, а также в целом идеалы буржуазной Европы [5]. Битва умов вокруг идеи «византизма» продолжалась, втянув в дискуссию известного русского философа Владимира Соловьева. По этому поводу философ написал статью «Византизм и Россия», недвусмысленно выступая за

будущее России без византизма. Он упрекнул «византизм» в уклонении от полноты христианства, в превращении вселенского предания в предание местной старины [8, с. 319]. Главное обвинение Вл. Соловьева состояло в отсутствии в византийской парадигме подлинной христианской нравственности и личностного начала, зрелой гражданской ответственности за судьбы общества и государства. «Византизм», по мнению философа, строился на ложном отношении к христианству, на неправильном применении истинной идеи. У византийцев христианство не стало движущим началом жизни, а было лишь предметом умственного признания и обрядового почитания [8, с. С. 286]. Но главное заключалось в том, что «понятие человеческой личности в ее безусловном значении было совершенно чуждо византийскому мирозерцанию...» [там же, с. 301]. В 1914 году российский поэт О.Мандельштам сделал попытку подвести черту под философско-историческими исканиями в отечественной историософии, переводя их из разряда имперских амбиций в антропологическую плоскость: «Не город Рим живет среди веков / А место человека во вселенной» [6].

В заключение можно отметить, что феномен «византизма», как особорода образованность, наряду с эллинистическими и восточными чертами, в ммоент своего становления включал в себя и элементы западной, прежде всего германской культуры. Действительно, в ранней истории Византии германский фактор играл весомую роль, хотя и не имел ни тогда, ни в дальнейшем, определяющего значения. С другой стороны, ромеоцентризм и византийская имперская идея, а также культура Византии оказали определенное влияние на культурно-исторический контекст существования германских народов. В русской философии XIX века историософская концепция «византизма» стала противопоставляться романо-германскому культурно-историческому типу и, как следствие, «византизм» стал служить антиподом идее Европы, или европеизму, к примеру, в произведениях К.Н.Леонтьева. Это отражает состояние культурно-исторической типологии в философии истории и философии культуры конца XIX – первой половины XX в. Именно в этом ключе А.Дж.Тойнби актуализирует для Европы идею «византизма» в западной историографии XX века, подчеркивая исключительное значение «византизма» для народов Восточной Европы.

Во второй половине XX века пробивает себе дорогу принципиально иная трактовка «византизма» как вселенского феномена (игумен Иоанн (Экономцев), Д.С.Оболенский, С.С.Аверинцев и др.) [11, с. 9]. Д.С.Оболенский предлагает инновационный термин «Византийское Содружество» как обобщающее имя для единого международного сообщества или наднациональной общности христианских государств. По мнению английского историка, византийское содружество – не просто плод воображения, а олицетворение воплощенной в истории римской традиции универсализма. В средние века превосходство Византии в религиозной, культурной и политической областях никогда не отрицалось. Византийское сообщество обнаруживало свою достаточную жизнеспособность и устойчивость, сохраняя «различимое единство» с середины IX до середины XV в. Следы византийского наследия Д.С.Оболенский находит вплоть до конца XVIII в. в странах, входивших в Византийское Содружество, но прежде всего в Восточной Европе [7, с. 13, 15].

Таким образом, в поисках универсальных оснований «византизма», можно выявить новые, в том числе региональные, культурно-национальные, а также наднациональные, глобальные, общецерковные и общечеловеческие, перспективы для духовного, исторического и межкультурного взаимодействия сегодня.

В любом случае, по-прежнему, на наш взгляд, актуальны слова великого русского византолога Ф.И.Успенского: «...по отношению к восточноевропейской истории роль византизма не окончена и по настоящее время» [10, 1, с. 37].

Литература:

1. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С.Аверинцев. – М.: Coda, 1997. – 343 с.
2. Васильев, А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) / Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указатель А.Г. Грушевого / А.А.Васильев. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 1998. – 512 с.
3. Дука. Византийская история / Пер. с греч. А.С.Степанова / Дука // http://www.vremennik.biz/sites/all/files/013_Византийские%20историки%20Дука%20и%20Франдзи%20о%20падении%20Константинополя_0.pdf. – Дата доступа: 16.05.2016.
4. Кулаковский, Ю.А. История Византии: в 3 т. / Ю.А.Кулаковский. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 1996.
5. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н.Леонтьев // Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / общ. ред., сост. и коммент. Г.Б.Кременева; вступ.ст. и коммент. В.И.Косика. – М.: Республика, 1996. – С. 94 – 155.
6. Мандельштам, О.Э. «Пусть имена цветущих городов...» // http://rvb.ru/mandelstam/01text/vol_1/01versus/01versus/1_140.htm. – Дата доступа: 16.05.2016.
7. Оболенский, Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов / Д.Оболенский. – М.: Янус-К, 1998. – 655 с.
8. Соловьев, В.С. Византизм и Россия / В.С.Соловьев // Собр.соч.: в 12 т. – Т.7. – Брюссель, 1966. – С. 285 – 329.
9. Тойнби, А.Дж. Византийское наследие России / Пер. с англ. и комм. А.Кореневского / А.Дж.Тойнби // *Alma Mater. Вестник высшей школы* – М., 1996. – №2. – С. 32 – 35.
10. Успенский, Ф.И. Византизм и его культурное значение в истории / Ф.И.Успенский // История Византийской империи. – Т.1. – М.: Мысль, 1996. – С. 35 – 42.
11. Экономцев, И., игумен. Православие. Византия. Россия: Сб.ст. / И. Экономцев, игумен – М.: Христианская лит., 1992. – 233 с.

ПРОТОИЕРЕЙ КОНСТАНТИН КОСТРОМИН
КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, КАНДИДАТ
БОГОСЛОВИЯ ПРОРЕКТОР ПО НАУЧНО-
БОГОСЛОВСКОЙ РАБОТЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

АПОСТОЛ АНДРЕЙ И ЕГО ПОЧИТАНИЕ В XI В. НА РУСИ: ВОСТОК И ЗАПАД

Св. Апостол Андрей Первозванный не случайно является покровителем Православия на Руси. Мысль о посещении им будущих русских земель родилась не позднее конца XI века¹⁶⁹, а в начале XII века она нашла отражение в древнейшем из дошедших общерусском летописном своде – «Повести временных лет». Поскольку апостольский век принадлежит глубокоому прошлому не только от-

¹⁶⁹ Мюллер Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / Пер с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 197; Костромин К, прот. К вопросу об авторе летописного сказания об апостоле Андрее // Христианское чтение. 2015. №6. С. 22-38; Костромин К., прот. Фольклор и легенда – от сюжета к смыслу: к вопросу о характере летописного сказания об апостоле Андрее // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Палладиороча Альманах, вып. 6 / Под ред. д.филос.н. В. В. Милькова и д.и.н. проф. П. И. Гайденоко. СПб., 2016. С. 294-300.

носителем наших дней, но и в эпоху Древней Руси, то «углубление» русского Православия в первый век христианства ставило и ставит его не только вровень с древнейшими епископскими кафедрами христианской церкви, но и возвышает его над «высочкой» – европейским христианством, поскольку последнее зародилось не ранее, чем христианство проникло в мир варваров-германцев. Во всяком случае, ни Франция, ни Германия, ни другие страны и народы Западной Европы (за исключением Рима и, разве что, испанцев) не могли сослаться на то, что их просветителем стал кто-либо из апостолов).

Конечно, утверждать, что апостол Андрей проповедовал за пределами циркумпонтийского ареала, где отсутствовали цивилизованные основы для проповеди христианства, едва ли имеет смысл. Впрочем, соглашаться с возможностью (или необходимостью) путешествия апостола по всему периметру Черного моря также весьма затруднительно, учитывая относительно поздний характер сообщений об основании им кафедры Византии и просвещении им Грузии¹⁷⁰. Однако как идея этот сюжет представляет собой заметный интерес. В Сказание о путешествии апостола Андрея, записанное в Повести временных лет, оказался помещен ряд идей, которые характеризуют его как совершенно самобытный по происхождению и оригинальный по мысли древнерусский историко-смысловой сюжет.

Рождение идеи о посещении Руси апостолом Андреем было во многом подготовлено самими античными и византийскими памятниками. Не говоря уже о том, что согласно древнейшим свидетельствам апостол Андрей посетил страну скифов¹⁷¹, а нужно иметь в виду, что чаще всего Скифию идентифицировали по рассказу Геродота о походе Дария на скифов¹⁷², в более поздние времена маршрут движения и территория проповеди апостола были конкретизированы. Так, согласно «Похвальному слову славному и всехвальному апостолу Христову Андрею Первозванному и повести о его хождении на божественную проповедь и о совершенных им чудесах», произведению рубежа IX-X веков, более известному как *Laudatio*, апостол прибыл из Синопа в Византию после того, как побывал в землях тавроскифов и в Херсонесе¹⁷³. Иными словами, апостол Андрей побывал на территории будущей Руси едва ли не раньше, чем основал Константинопольскую кафедру. Такой «подарок» русским книжникам, сделанный византийской агиографией, не мог не быть учтен при рождении идеи о посещении Руси апостолом. Знакомство с греческими произведениями на эту тему лишний раз подтверждает, что автор был скорее всего греком, но относившимся к Руси как к своей новой родине¹⁷⁴. Наилучшим образом эта характеристика соответствует свят. Ефрему Переславскому.

170 Дворник Ф. *Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее* / Пер. с англ. А. А. Зверева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007. С. 265-275, 287-293; Багратион-Мухранели И. *Святой Андрей Первозванный в Грузии* // Андрей Первозванный – апостол для Запада и Востока. Сборник, посвященный 800-летию перенесения мощей в Амальфи (Италия). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 114-118; Данилова Т. Н. *Апостол Андрей Первозванный на Русской земле*. М.: Вече, 2013. С. 104-105.

171 Никон (Лысенко), архим. *Очерки по истории церкви Древней Руси*. Кн. 1. Ростов н/Д, 2009. С. 47.

172 Отрывки из «Истории» Геродота о скифах см.: Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия. Т. 1: Античные источники / Сост. А. В. Подосинов. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 31-67. – Интересное описание Геродотом бани у скифов, сближающее с сюжетом об апостоле Андрее, подметил Н. И. Петров: Петров Н. И. *Святой апостол Андрей Первозванный: путешествие «по Днепру горе»: историко-археологические изыскания*. СПб.: Изд-во СПбКО, 2010. С. 48-49.

173 Деяния апостола Андрея / Предисл., пер. и коммент. А. Ю. Виноградова. М.: Индрик, 2004. (*Scrinium Philocalium* T. 2). С. 197.

174 Васильевский В. Г. *Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян*. // Васильевский В. Г. Труды. Т. 2. СПб., 1909. С. 213-295.

Русь и Скифия – понятие близкие для византийской историографии, но все же не тождественные, по крайней мере, с тех пор как в византийских хрониках стал использоваться этноним *ῥωμῆς*. И уж по крайней мере, они никогда не отождествлялись в произведениях об апостоле Андрее. Нужно было иметь смелость отождествить Скифию и Русь, и уж конечно это могло быть сделано только в интересах Руси. Причем, человеком, явно близко знакомым с греческим этнографическим терминологическим словарем.

Автор летописного сказания об апостоле Андрее (а за неимением иных древнерусских произведений о нем мы должны признать, что свят. Ефрем Переславский составил именно летописный сюжет) «вправил» рассказ об апостоле Андрее в описание «пути из варяг в греки». «Поляномъ же жившимъ особѣ по горамъ симъ, бѣ путь из Варягъ въ Греки, и изъ Грекъ по Днѣпру, и верхъ Днѣпра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмерь озеро великое, из негоже озера потечеть Волховъ и вѣтчеть в озеро великое Нево, и того озера внидеть устье в море Варяжское. И по тому морю ити до Рима, а от Рима прити по тому же морю ко Царюгороду, а от Царягорода прити в Понтъ море, в неже втечет Днѣпръ рѣка. Днѣпръ бо потече изъ Оковьскаго лѣса, и потечеть на полъдне, а Двина ис того же лѣса потечет, а идеть на полунощье и внидеть в море Варяжское. Ис того же лѣса потече Волга на вѣстокъ и вѣтчеть семьюдесять жерель в море Хвалиское. Тѣм же и из Руси можеть ити по Волзѣ в Болгары и въ Хвалисы, и на вѣстокъ дойти въ жребий Симовъ, а по Двинѣ въ Варяги, изъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова. А Днѣпръ втечет в Понетское море жереломъ, еже море словеть Руское, по нему же училъ святыи Ондрѣй, братъ Петровъ, якоже рѣша»¹⁷⁵. Этот путь – торговый, военный, для Руси этногенетический. При этом, именно этим путем в Скандинавию проникла восточная христианская традиция – достаточно вспомнить рассказы о крещении Олава Триугвасона¹⁷⁶. При этом к концу XI века, когда появляется этот сюжет, уже и торговый путь пришел к кризису, и в Скандинавии уже восторжествовала латинская традиция, ссылавшаяся на подвиг св. Ансария. Воскрешая уходившие реалии, автор сюжета вносил свою лепту в примирение латинской и греческой христианских традиций или, по крайней мере, препятствовал развитию конфликтной ситуации на Руси.

Апостол Андрей выбрал путь «из варяг в греки», чтобы отправиться в Рим. Для русских книжников и читателей Рим имел вполне нейтральное значение¹⁷⁷, в то время как греки находились в состоянии сильной конфронтации с Римом¹⁷⁸. Стало быть, хотя апостол не бывал в Риме, необходимость «отправить» его туда (тем более через Русь) была важна именно для автора Сказания. Единственное обстоятельство, оправдывающее эту поездку – это наличие в Риме брата Андрея – Петра. На это намекает автор Сказания – «А Днѣпръ втечет в

175 *Повесть временных лет* / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999. С. 8-9.

176 Джаксон Т. Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 15-49.

177 См.: *Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI-XIV вв.* / Авт. О. В. Гладкова, А. С. Демин, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин и др. М.: Наследие, 1996. – Нужно учитывать, что полемика в этот момент древнерусскому читателю была неизвестна (Костромин К. Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI – середина XII в.). Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken: Sanktus, 2013. С. 127, 129-130).

178 Бармин А. В. Полемика и схизма. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006. С. 213-267.

Понетское море жереломъ, еже море словеть Руское, по нему же училъ святыи Ондръй, братъ Петровъ, якоже рѣша»¹⁷⁹, ибо братья Петр, первоверховный апостол и основатель кафедры Рима (в XI веке это уже было везде распространено усилиями пап), и Андрей, основатель кафедры Второго Рима – Константинополя «разделили между собой весь мир, Петру выпало просвещать страны Запада, а Андрею – Востока»¹⁸⁰. Сказание должно было создать впечатление общения Запада и Востока, в то время как в конце XI века кризис отношений усугублялся. Сказание как будто противопоставляется хронографическому рассказу о Петре Гугнивом, ставшем воплощением падения Рима¹⁸¹.

Можно заметить, что апостол Андрей не только связывает Киев и Константинополь, но также связывает Новгород и Рим. Из известных нам в русской книжности путешественников апостол Андрей – первый, прошедший из Новгорода в Рим через Балтику. Впоследствии тот путь будет не раз эксплуатироваться путешественниками из Рима и в Рим – это «римские» святые Антоний Римлянин и Меркурий. Этим путем поедет в Италию митрополит Исидор, этим путем придет из Рима Зоя Палеолог. Читателю рубежа XI–XII веков этот путь, уже использовавшийся на практике (хотя и недавно основанный), также освящен путешествием апостола Андрея. И если учесть, что появление этого сюжета могло произойти при участии новгородцев¹⁸², то его значение для налаживания связей Востока и Запада заметно возрастает.

Возникает одно существенное возражение данной концепции. Деятельность свят. Ефрема напрямую увязывается с киевским правлением Всеволода Ярославича, в крещении Андрея, но при этом деятельность свят. Ефрема пришлась на 1070–1080-е годы, три киевские, переяславская и новгородская церкви в честь апостола Андрея были построены во второй половине 1080-х – в начале 1090-х годов. Письмо императора Михаила VII Дуки, вероятно адресованное Всеволоду (если верна атрибуция В. Г. Васильевского, в чем есть сомнения), было написано в 1070-е годы¹⁸³. Но ведь крещальное имя Всеволода Андрей было дано ему задолго до этих лет. Почему смысловая нагрузка ложится на последние годы жизни Всеволода, а не на первые? Единственный ответ, который можно дать на это возражение, и который, в свою очередь, будет исходить из правильности представленной выше концепции, предполагает, что концепция апостольского покровительства изменилась с годами. Всеволод вполне мог быть крещен не сразу после рождения, а в отроческом возрасте¹⁸⁴ и, таким образом, его крещение могло прийти на годы ухудшения отношений с Византией, кончившихся войной 1043–1046 года. Апостольское имя мог дать сыну Ярослав Мудрый, исходя из надежд о самостоятельности христианской истории Руси – совсем скоро он добьется и поставления русского автокефального митрополита

179 *Повесть временных лет*. С. 9.

180 *Деяния апостола Андрея*. С. 289.

181 *Повесть временных лет*. С. 52; Костромин К. *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)*. Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013. С. 89–91.

182 Мурьянов, М. Ф. Андрей Первозванный в Повести временных лет // Мурьянов М. Ф. *История книжной культуры России. Очерки*. Ч. 1 / Сост. и вступ. ст. Т. А. Исаченко. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2007. С. 87.

183 Васильевский, В. Г. Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Васильевский В. Г. *Труды*. Т. 2. С. 11. Ср.: Левченко М. В. *Очерки по истории русско-византийских отношений*. М.: АН СССР, 1956. С. 407–418.

184 Костромин К., прот. *Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства*. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 43–54.

Илариона¹⁸⁵. Потом же этот же аргумент оказалось возможным «развернуть на 180 градусов», когда, сразу после окончания войны, стали планировать женитьбу Всеволода на византийской принцессе. И новое прочтение этого имени оказалось возможным в конце жизни Всеволода, когда он уже был женат вторым браком. Не случайно ли, что после заключения второго брака дочери Ярослава Мудрого Елизаветы с английским королем, сюжет о просвещении апостолом Андреем Шотландии возникнет и на британских островах¹⁸⁶?

Косвенным подтверждением правоты высказанной выше концепции служит отсутствие упоминания апостольской проповеди и в «Слове о законе и благодати» самого митр. Илариона, и в древнейшем Житии князя Владимира, и в «Памяти и похвале» монаха Иакова, и в древнем русском летописании. Эти умолчания красноречиво свидетельствуют о том, что в годы детства Всеволода идея апостольства Руси еще не была актуальной. Для упомянутых выше авторов апостолом Руси был св. князь Владимир, культ которого, как и культ Бориса и Глеба, поначалу транслировал на Русь идею королей-чудотворцев из Скандинавии или правителей, принявших христианство – Константина Великого, Хлодвиг, Бориса Болгарского, Ростислава Чешского, Болеслава Польского, Олава Святого и прочих¹⁸⁷. Это было нужно для создания идейной базы для создания государства.

Замена старой, «автокефальной» идеи возникла тогда, когда стало более или менее ясно – единого государства создать не удалось. Усобицы 60-х, 70-х и 80-х годов XI века ярко свидетельствовали – единства нет. И тогда на первое место вышла идея церковного единства, которое должно было спасти народившуюся христианскую культуру Руси, чтобы она впоследствии, когда вновь вызреет государственная идея, сыграла бы свою примирительно-позитивную роль.

МУШИНСКИЙ Н. И.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
КАФЕДРЫ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ БЕЛОРУССКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ ВОСТОКА И ЗАПАДА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Категория справедливости как важнейшей этической добродетели всегда привлекала внимание наиболее выдающихся мыслителей Востока и Запада, её нравственно-философская интерпретация приобретает особое значение в контексте обострения техногенных проблем современности.

Рассматривая осмысление проблемы добродетели (в частности, – справедливости) с точки зрения исторического развития этики как философской науки, необходимо эксплицировать термины «Восток» и «Запад», которые в современной литературе используются в трёх основных смыслах, часто пересекающихся

185 Пашуто, В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. С. 78-80.

186 Косякова В. Реликвии апостола Андрея в Шотландии // Андрей Первозванный – апостол для Запада и Востока. Сборник, посвященный 800-летию перенесения мощей в Амальфи (Италия). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 124-125; Алексеев М. П. Англо-саксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. 2. М., 1935. С. 39-80.

187 См.: Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003.

ся между собой: географическом, культурологическом и конфессиональном. В первом случае, наиболее очевидном, речь идёт о географическом расположении сторон света: так Европа находится на западной оконечности Евразийского материка, а Индия и Китай – на восточной. Второй подход (культурологический) исследует «восточный» и «западный» тип культуры, каждый из которых имеет специфические черты, связанные с историческими особенностями их становления. При распаде первобытного общества, в бассейнах «великих рек» на основе оросительного земледелия возникают цивилизации «восточного» типа, связанные с авторитарными централизованными структурами государственной власти (сакрализованными в массовом сознании), устойчивыми традициями в духовной и материальной жизни. К ним относятся те же Индия и Китай, а также – ближневосточные древнейшие государства Египта и Месопотамии; несколько позже – индейские цивилизации Месоамерики (ацтеки, инки, майя), географически расположенные к западу от Европы, но вполне «восточные» по типу культуры. Сама западноевропейская цивилизация появляется на исторической арене значительно позднее «восточной» (на рубеже первого тысячелетия до н.э., в эпоху античности), причём в неблагоприятных природных условиях она изначально ориентирована на научно-технический прогресс, развитие ремёсел и торговли. Отсюда присущие ей черты индивидуализма, рыночной свободной конкуренции, тяготение к демократической форме правления, рационализму общественного сознания (в противоположность «восточному» мистицизму). По мере того, как научно-технический прогресс «набирает обороты», «западная» цивилизация, в условиях промышленного переворота Нового времени и современности, приобретает глобальные характеристики, распространяет своё влияние и на «Восток», который вынужден модернизироваться, бороться с колониальной зависимостью от Запада. Следует отметить, что «восточные» социокультурные черты исторически проявляются у самых разных обществ, в том числе и «западных», призванных решать какие-либо общезначимые задачи, причём не только в сфере экономики (как, например, поддержание в рабочем состоянии системы оросительного земледелия), но и в области военно-политической, к примеру, – вынужденных объединяться для отпора нашествиям кочевых народов степной полосы (гуннов – для императорского Рима; арабов – для Византии; татаро-монголов и мира ислама – для Московского царства и Российской империи). В самих странах ислама «восточное» мировосприятие послужило объединительным началом на обширных пространствах Великого шёлкового пути и раннего халифата.

Наконец, в конфессиональном смысле под «Востоком» и «Западом» понимают основные направления христианства: «восточное» греко-византийское и русское православие, трепетно сохраняющее традиции раннего вероучения (в том числе неизменные по юлианскому календарю даты церковных праздников и т.п.), и «западный» римский католицизм, пошедший по пути «научно-рационалистической» модернизации. Положив прецедент через «уточнение» раннехристианского «Символа веры» (догмат «филиокве»), перейдя к «более точному» григорианскому летоисчислению, «Западная Церковь» получила логическое завершение этих процессов в лице протестантизма, окончательно разграничившего «индивидуальную веру» с любыми видами материальной деятельности (спасение достигается мистической верой, а не мирскими делами). В дальнейшем это привело к появлению материализма и атеизма, что вполне соответствует приоритетам «западного» культурного стереотипа.

Что касается справедливости как этической добродетели, то первые попытки её абстрактно-теоретического осмысления следует исторически отнести к эпохе античности, хотя в своём прикладном выражении эти принципы можно обнаружить уже в духовной культуре Древнего Востока (где они отождествлялись с «сыновней почтительностью», культом прошлого, приоритетом государственных интересов перед отдельной личностью). Для античной (греко-римской) этико-философской мысли проблема «добродетели» (ἀρετή), в том числе «справедливости» (Δίκη, δικαιοσύνη), всегда оставалась основополагающей. Её теоретическое осмысление развивалось от политеистической множественности эпохи античной архаики (справедливость как богиня – Дике, выражающая «волю богов», причём у каждого народа свои боги-покровители как пережиток первобытного тотемизма, к примеру, Афина – у греков, Арес и Афродита – у троянцев), к подлинно научно-рационалистическому дискурсу классического периода полисных демократий. Этика Сократа выработала вопросно-ответный диалогический метод обсуждения (μαίευτική), помогающий выявить универсальную общечеловеческую сущность справедливости и других добродетелей. Платон свёл их в единую систему объективного идеализма. Высшей точки научно-теоретической интерпретации справедливости достигла у Аристотеля (384 – 322 гг. до н.э.), истолковавшего её в духе гражданской этики всеобщего равенства и «золотой середины» (*aurea mediocritas*): «Поскольку... ясно, что между [крайностями] несправедливого существует некая середина. Это и есть справедливое равенство (*to ison*), ибо, в каком действии возможно «больше» и «меньше», в том возможно и справедливое равенство» [1, с. 150]. В подобном движении «от мифа к логосу» состоит важнейшее значение античной этики как исторического этапа в развитии духовной культуры человечества.

Однако только христианству удалось сделать узко-элитарную философскую трактовку справедливости как всеобщего равенства достоянием широких масс, на основе фундаментального монотеистического принципа «возлюби ближнего как самого себя». Это произошло в эпоху поздней античности, когда развитие средств коммуникации привело к созданию в регионе Средиземноморья крупных государственных образований (эллинистических монархий и Римской империи), охвативших всю «ойкумену», весь «мир» античного человека.

В настоящее время ситуация повторяется в глобальном масштабе: страны и народы вынуждены объединяться на основе общечеловеческих принципов справедливости для решения обострившихся техногенных проблем современности (глобальное потепление климата, ухудшение экологии и т.п.). Христианская трактовка справедливости вновь оказалась востребованной после периода упадка, вызванного промышленным переворотом Нового времени, когда бурное развитие экспериментального естествознания, объяснившего все природные явления через законы физики и математические формулы, сделало якобы «излишним» существование Бога, каких-либо сверхъестественных сил. Именно распространение атеизма и материализма в общественном сознании, при отсутствии сдерживающего духовно-нравственного стимула, универсального принципа справедливости, привело к социальным потрясениям 20 века (мировые войны, революции, ракетно-ядерное противостояние), мешает объединительным процессам на рубеже третьего тысячелетия (практика международного терроризма, события на Украине, «кризис мигрантов» в Европе и т.п.). Русская религиозная философия всё это предвидела ещё на рубеже 19 – 20 вв.,

предлагала человечеству общезначимые универсальные критерии справедливости как этической добродетели Востока и Запада.

Так, Владимир Соловьёв (1853 – 1900) на основе православных идей «всеединства», «соборности», «Софии – премудрости Божией» создал теорию «богочеловечества» («мистического рационализма», «разумной теократии»). Исторический процесс он условно подразделил на три периода: 1) эпоху «природных» религий, когда, не обладая научными знаниями, люди политеистически обожествляли силы природы; 2) эпоху «богочеловека», начавшуюся с появлением христианства. Уже возникла идея всеобщей справедливости на основе монотеистической духовности, но она так и не была полностью реализована, христианство оказалось принято только формально. По сути, в погоне за материальным благополучием люди так и остались язычниками; по мере развития науки и техники они уклонились в сторону бездушного рационализма, материализма и атеизма. Христос со своей проповедью «возлюбить ближнего» оказался фактически «в единственном числе» (Богочеловек), отсюда и техногенный кризис современности; 3) эпоху «богочеловечества», которая неизбежно должна наступить в будущем на основе полной реализации христианских принципов справедливости, иначе цивилизация просто не выживет, уничтожит сама себя. Западный технократизм не отрицается, но трактуется только как один из промежуточных этапов исторического развития, поскольку «назначение... западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему» [3, с. 16]. Необходимо обрести подлинное единение с природой и человека с человеком, реализовать сохранённый в православии завет «всеединства»: «В Христе искомое было дано...; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален» [3, с. 166 – 169]. Западный критический разум должен слиться с восточной духовностью («мистический рационализм»), весь мир – стать единым Храмом («разумная теократия»). Именно в этом заключается подлинный критерий справедливости, так как «требуется, чтобы государство единственной нормой своей политики принимало христианский и общечеловеческий принцип справедливости, в силу которого утверждается личная, национальная и религиозная свобода для всех в равной мере» [3, с. 536]. Всеединство «диалектических противоположностей» восточной религиозной мистики и западного научного рационализма, личностной творческой свободы и теократической государственности, служит, по мысли В.Соловьёва, выражением подлинной справедливости.

Об этом же говорил великий русский писатель и философ Лев Толстой (1828-1910), создатель теории «непротивления злу насилием». Западная техногенная цивилизация, с её эгоистичностью и безбожием, есть безусловное зло, но бороться с ней насилием невозможно: во-первых, в материальном мире она всё равно будет сильнее, а во-вторых, насилие порождает ответное насилие, стремление победить любой ценой исключает доброту, красоту, справедливость: «То зло, от которого люди думают защититься насилием, несравненно меньше того, которое они делают себе, защищаясь насилием» [4, с. 175]. Опирается можно только на личный пример, метод убеждения, выраженные в православии этические добродетели раннего христианства: «Всё учение Христа в том, чтобы любить людей. Любить же людей значит поступать с ними так же,

как ты хочешь, чтобы другие поступали с тобой... Без признания того, что человек ни в каком случае не может сделать над другими насилия, всё учение Христа – только пустые слова» [4, с. 176]. Исходя из этого, Л.Толстой жил на лоне природы, ходил в простой одежде, занимался крестьянским трудом. Этим он хотел показать, что реализовать справедливость и обрести счастье можно только отказавшись от излишеств технократической цивилизации, построенной на агрессивности, конфронтации, насилии над человеком и окружающей природой. «Для того, чтобы наверное быть счастливым, надо только одно: люби, люби всех – и добрых и злых. Люби не переставая, и не переставая будешь счастлив» [5, с. 407]. Русский религиозный мыслитель отвергает характерные для «западного» социума односторонние трактовки справедливости, которые пытаются навязывать другим с позиции силы: «Насилие производит только подобие справедливости, но удаляет людей от возможности жить справедливо без насилия» [5, с. 177]. Как известно, поздние принципы толстовской этики ненасилия использовали Махатма Ганди в Индии, Мартин Лютер Кинг в США, успешно боровшиеся в своих странах за реализацию национальной, расовой, социальной справедливости.

Ещё один русский религиозный философ, акцентирующий в понимании справедливости особую роль творчества, – Николай Бердяев (1874–1948). В условиях техногенного кризиса человек вынужден искать новые решения, устоявшиеся стереотипы поведения уже не действуют. Но в чём источник этой новизны в сознании творческого субъекта? За ответом Н.Бердяев обращается к православию: «В Евангелии постоянно говорится о плоде, который должно принести семя, когда оно падает на добрую почву... Это Христос... говорит о творчестве человека, об его творческом призвании... Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего» [2, с. 189]. Оно тесно связано с категорией свободы: из бездонной свободы как возможности создаётся нечто новое, наделяется действительностью, реальным существованием. Из уже имеющегося новое не возникнет, это всегда есть прорыв из небытия, из свободы в бытие. Именно так Бог в ходе акта креационизма сотворил мир из ничего, т.е. свободно и из свободы. Аналогично и человек заключает в себе творческую способность, чувствует себя орудием Божьего дела в мире. Парадокс заключается в несоответствии между творческим вдохновением и холодным материальным результатом: «Творческое горение, творческий взлёт всегда направлены на создание... нового бытия, но в результате получают охлаждённые продукты культуры... В этом трагедия творчества и граница человеческого творчества» [2, с. 194]. Аналогичный парадокс заключён в понятии справедливости: «Ложна... идея отвлеченной справедливости. Есть парадокс справедливости. Справедливость сама по себе не индивидуальна, она утверждается, как... универсальное. Но отвлеченная... справедливость, как господство общего над индивидуальным, делается несправедливостью. Настоящая справедливость есть справедливость индивидуальная... Справедливость не должна экстериоризировать совесть личности, обобществлять ее. Справедливость делается дурной, когда она не связана с целостной личностью и свободой, с жалостью и любовью» [2, с. 629]. Таким образом, справедливость у Н.Бердяева предстаёт как этическая добродетель, парадоксально объединяющая в феномене творчества личное и общественное, Восток и Запад, науку и религию, историю и современность. На этих позициях находятся и другие представители этико-философской

мысли русского православия, разрабатывая теорию справедливости как эффективный метод решения техногенных проблем новейшего времени.

Литература:

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-м. Т.4.- М., 1983. – 830 с.
2. Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.; Харьков, 2003. – 702 с.
3. Соловьёв, В.С. Сочинения: В 2-х т. Т.2. – М., 1989. – 735 с.
4. Толстой, Л.Н. Путь жизни. – М., 1993. – 431 с.

УСОСКИЙ В. Н.

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР
МИНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ДЕОНТОЛОГИЗАЦИЯ БЫТИЯ И ЧЕЛОВЕК НОВОГО ВРЕМЕНИ

А. Мень писал: «Макс Планк точно также ставит свободу выше всего в человеке, даже выше познания внешнего мира. «Не научное познание, – говорит он, – опирающееся на обусловленные рассудком рассуждения, но свободная воля, направленная на этические цели, является тем, что фактически указывает направление нашим действиям». Именно свобода как «экзистенциальная самостоятельность» делает, по мнению М. Шеллера, человека духовным существом, т.е. подлинным человеком» [3, с. 396]. Сущность понимания свободы человека состоит в ответе на вопрос, кто источник направленной на этические цели свободной воли человека – Бог или сам человек. Это определит сущность этики. Слова Н. Бердяева о том, что «Свобода выше Бытия» отражают выбор свободомыслящего человека Нового времени, который всецело положился на свою автономную волю, посредством которой он самостоятельно определяет критерии добра и зла, найденных в своем самосознании. Здесь заложен генетический корень, из которого выросли имманентные ценности автономного человека, утилитарная этика и теория прогресса.

Имманентные ценности ориентируют человека на деятельность по преобразованию окружающей его внешней среды. В период позднего средневековья (XIII в.) католический Запад достиг высшей точки духовного расцвета своей уникальной готической культуры. Длительное время происходила эрозия трансцендентных ценностей католицизма по причине отхода католической церкви от православного символа веры. В период Ренессанса и Реформации (XIV-XVI вв.) происходило формирование имманентных ценностей человека, включенного в готическую культуру. Подвергаясь значительной паганизации, католическое мировоззрение приобретало все более утилитарный характер. Имманентные ценности диктовали достижение человеком мирских целей при забвении трансцендентных ценностей христианства. Имманентные ценности мирского человека формируют деятельного индивида, цели которого были направлены на активное преобразование природы как совокупности утилитарно понимаемых вещей, теряющих для человека свой сакральный характер. Десакрализация мира, осуществляемая рассудочным человеком теряющим веру в Бога, вела к утрате онтологических основ мира. Рационалистическая гносеология рассу-

дочного человека шла на смену созерцанию христианина. Активно действующий индивид рассматривал сотворенную Богом природу как совокупность естественных феноменов эмпирического мира. Природа превратилась в утилитарные объекты необходимые для трансформации под прагматические цели человека. Эмпирический мир становится для утилитарного индивида внешней преобразуемой им средой, но не предметом христианской любви. Созерцательное отношение христианина, включенного Богом-Творцом в сакральную иерархию, меняется на деятельный гносеологизм секуляризированного человека к внешней для него среде обитания. Богоданная природа превращается в сознании светского человека в набор природных ресурсов для удовлетворения нужд потребителя. Исчезают сакральные связи человек – природа. Философия Нового времени представила материю как мертвую протяженность, лишенную внутренних целей развития, разума и духовного смысла.

«Идея мертвой, неодушевленной полезной вещи – искусственного механизма, *nature morte* начинает приобретать в культуре XVII в. значительное символическое содержание, выступать в странной роли «учителя нравственности»: неодушевленный предмет не проявляет пагубного своеволия, он предельно «послушен», ведет «тихую жизнь» (*stilleven*), являя собой образец исполнения высокого долга – быть, ни на что не претендуя, просто полезной для окружающих вещей. История свидетельствует о небывалом расцвете в XVII в. интереса к созданию механизмов и к *натюрморту*» [2, с.21-22]. Материя как мертвая протяженность представлялась новоевропейскому человеку аналогом мертвого продукта труда. Материя и продукт труда человека рационально просвещались разумом человека и приводились им в действие, поэтому человек стал центром мироздания. Подрывались основы христианского отношения человека к миру, что находило свое выражение в принципиально ином представлении о пространстве, времени, иерархии общества и природы, отношении человека к Богу и месте человека в миропорядке. Человек становится своеобразным конструктором и организатором среды своего обитания. Человек создавал искусственные вещи, которые начали жить самостоятельной жизнью. Самодовлеющий характер начинает приобретать хозяйственная деятельность прагматически ориентированного человека по преобразованию внешних объектов, таких как природа, общество, а также другие люди, которые стали рассматриваться как объект для манипуляции.

В утилитарной форме имманентные ценности человека включаются в экономическую систему общества. Прагматически ориентированная цивилизация, построенная на принципе прогресса, формирует секулярные механизмы, которые позволяют осуществлять расщепление социальной энергии людей в больших масштабах, направляя ее с помощью адекватных средств на конструктивное достижение поставленных целей. Конструирование, конструкция, преобразование, трансформация – это ключевые термины цивилизации ориентированной на неуклонную динамику материального прогресса. Общество создает механизмы, позволяющие людям достигать утилитарных целей с помощью адекватных им средств. На этом построена экономика капитализма, позволяющая эффективно использовать ограниченные ресурсы. Новоевропейская светская философия сформулировала в XVII-XVIII вв. исчерпывающую систему идей, которые были реализованы в прогрессистские XIX-XXI вв.

Между созерцательным духовным и прагматическим естественнонаучным познанием мира существует принципиальное отличие. Рассудочная гносеология

перевернула вверх дном онтологическое устройство христианского мира, отвергнув Бытие. Философы Просвещения, исходя из рациональных предпосылок своего мышления, скроенного по естественнонаучным началам, создали глобальный универсалистский проект мироустройства, футуристический, техногенный и прогрессистский по своему внутреннему содержанию. Ими была предложена система радикальной секуляризации мира, который был тщательно очищен от Божественного Откровения и веры человека в Бога-Творца. Система данных идей заложила фундаментальные основания мифологии индустриального капитализма техногенной цивилизации, созданной в течение последних 200 лет. Философия Просвещения XVIII в. получила развитие в западноевропейской традиции XIX-XX вв. в рамках концепции сциентизма (science – наука), которая обожовывала абсолютный культ человеческого Разума, Науки и Техники, превращенных в самодовлеющие мирские ценности, заменившие Бога-Творца. Философия сциентизма создала технократический тип рационального мышления, который использовался в целях тотального покорения природы и радикального преобразования общества. Причем природа и общество были сциентистами уподоблены безотказно и точно действующему механизму, который эффективно управляется техногенным человеком. Просвещенцы считали, что природа и человек являются несовершенными, поэтому их недостатки можно исправить средствами проектного человеческого разума, активно воздействуя на изменение внутренней сущности человека и природы, которые им представляются гибкими и пластично изменяемыми объектами трансформации. В рамках сциентистского мышления реальностью существования обладали только эмпирические вещи и их количественно изменяемые параметры. Сциентизм считал, что качественные характеристики вещей не обладают онтологическим статусом, а потому сводятся к чему-то вторичному и субъективному, данному в человеческом ощущении.

Техногенный футуризм рассматривает историю развития общества как прямую и гладкую дорогу человечества по направлению к бесконечному прогрессу, не принимая во внимание влияние духовно-нравственной природы человека. В рамках данной сциентистской теории факт грехопадения человека отрицается, а природе человека присваивается добрый характер. Источник зла не находится в душе человека, причина зла не укоренена в нем, а лежит где-то вне души человека в плоскости некой внешней причинности. Христианство же в своих исходных интуициях исходит из прямо противоположного. Оно опирается на факт грехопадения человека, как основу и ключ для понимания человеческой истории как уникального феномена. Библия свидетельствует о том, что человеческая история переходит в метасторию через апокалиптическую катастрофу общества, насквозь пронизанную человеческими грехами плоти и души. Апокалипсис свидетельствует о том, что внутренняя природа человека и его жизнь не дают никаких оснований предполагать возможность беспроblemного и мирного прогрессистского вставания земной истории Мира в Царство Божие на земле. Христос свидетельствует: «Когда придет Сын Человеческий найдет ли веру на земле». Христианство говорит, что по причине ослабления веры в христианах и расширении ареала мерзости запустения автономный человек идет к своему трагическому концу. Глубоко понимая корни греховной природы человека, христианство является той единственной религией, которая словами самого живого Бога Иисуса Христа предрекает свое конечное поражение в рамках своей земной истории. В том числе и по этой причине христианство не име-

ет корней своего земного происхождения. Богодухновенность и богоданность этих Истин человеку дается только через Божественное Откровение.

М. Вебер, анализируя современную техногенную цивилизацию, писал: «Теперь грех стал не случайным явлением, а составной частью всей культуры в целом, всей деятельности культурного мира и, наконец, всей жизни вообще. Именно наивысшее, что может предложить земной мир, оказалось обременено наибольшей виной. ... Объективированный экономический космос, следовательно, высшая рациональная форма необходимого для каждой мирской культуры обеспечения материальными благами, в корне лишен любви. Все виды деятельности в упорядоченном мире обременены равной виной» [1, с.339-340]. Удивительно христианская мысль, высказанная светским ученым в отношении природы современного общества. Борьба с грехом, порождающим зло, является долгом экономической науки, которая должна пересмотреть свои исходные посылки, приведшие к трагедии, заложенные в основу техногенной цивилизации.

Что является тем «наивысшим, что может предложить земной мир, оказавшийся обремененным наибольшей виной». Это вторая природа (культура), созданная человеком. Продукт труда, который стал в Новое время мерой оценки человеком, создавшим самого себя (self-made man) гипостазирован, а его локальная оценка распространена на весь универсум, природу, общество. Возник принцип конструирования человеком вещей и вообще любой реальности как внешней, так и внутренней (самосознание, душа). Локальное объяснение (человек, создал самого себя через продукты труда) претендует на вселенское объяснение. Человек идет к смысловому пределу своих объяснений, натываясь на них, плохо осознавая порочность гипертрофии замкнутого на себе автономного самосознания субъекта, на чем построена активность его действий. Однако безверие продолжает неуклонно идти в том же направлении.

Свободная воля человека, направленная на автономные этические цели – это есть моральная достоверность теоретических представлений о мире и человеке философов XVII-XVIII вв., отрицавших Бога-Троицу. К каким этическим целям стремился новоевропейский человек? Человек Нового времени стремился осуществить антропоцентрическое самооправдание своей автономии вне Божественного Откровения, посредством введения собственных критериев оценки своих действий. Образ античного *epistēmē*, имплантированный в католицизм Фомой Аквинским к XVI в. был окончательно утрачен. Номинализм и мистицизм разрушили его, что довершил протестантизм. Новоевропейская философия хотела взять от *epistēmē* установку мышления на уموпостижимость Сущего, на чем был построен идеал знания томизма, ставший канонизированной официальной доктриной католической церкви. Потеряв объективное Бытие христианской картины мира, философы XVII-XVIII вв. интенсивно искали интеллектуальную основу картины мира Нового времени. Она должна была заменить надуманную переходную концепцию Бога-Механика светских философов и одновременно вывести критерии добра и зла из автономного разума человека, с помощью самореферентных оценок. Установка на интеллектуализм склоняла к полному отказу от концепции Бога-Механика, что ясно выразил Лаплас, сказав Наполеону: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе». Для этих целей осуществлялся интенсивный процесс перетолковывания теологических понятий на язык светских этических представлений. Теологические понятия теряли свой сокровенный смысл, приобретая новое светское содержание. Был создан иде-

ал точного знания, воплощенный в мире идеальных объектов. Первой жертвой стала природа, образ которой стал естественным и идеально-математическим. Перенесение идеала точного знания на общество привело к тому, что критерием истинности человеческого поведения стал искусственный продукт труда человека, возведенный в ранг высшего самореферентного бытия. Это позволило сформулировать теорию прогресса. Применение естественнонаучных критериев к оценке духовно-нравственной природы человека, сведенной исключительно к разуму, породило теорию общечеловеческих ценностей.

В светской философии и политической экономии Нового времени произошла глубокая подмена понятий и смыслов бытия и человеческого существования в мире, так как секуляризованный человек в своем самомнении полностью оторвал себя от Истинного Бытия. В течение XVI-XVII вв. происходит радикальная ломка естественного Божественного порядка вещей. Человеческое существование – есть следствие Бытия Бога. Истинность человеческого существования проявляется в меру исполнения человеком Божьих заповедей в мире. Человеческое существование – есть следствие акта творения человека, живущего в мире, сотворенном Богом. Человеческое существование, оторванное по причине гордыни и самомнения человека от Бытия Бога катастрофично.

Античный человек как эманация Космоса и христианин как творение Божье являлись целостными конкретными людьми, так как были порождением Бытия, благоговели перед Ним, стремясь к его постижению. Абстрактный человек вообще, созданный философией Нового времени – это человек отчужденный от трансцендентного Бытия и замкнутый на самого себя. Абстрактный человек Нового времени ментально сконструировал себя как совокупность абстракций, связанных между собой идеей утилитаризма. Он не признает источника Бытия вне себя, поэтому он вынужден конструировать себя сам по собственным критериям. Итог не утешителен – распад изначальной целостности человека и утрата полноты Бытия, чем жил человек античности и христианства. Бытие как механизм – это искусственное устройство, которое человек может конструировать и контролировать своим сознанием. Субъект-механизм соответствует объекту-механизму. Человек античности и христианства имел непосредственное ощущение Бытия, так как сам является его частью, не отделяя и не противопоставляя себя Абсолюту. Абстрактный человек Нового времени утратил непосредственное ощущение Бытия, отключив себя от Него. Десакрализация мирской жизни людей привела к возникновению феномена овеществления отношений между людьми, т.е. возникла чуждая сила (продукты человеческого труда), независимая от человека и ставшая над ним ввиду переоценки новоявленным человеком сущности труда, его результатов и иерархии ценностей.

Литература:

1. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808с.
1. 2. Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени (Философский аспект проблемы). – М.: Наука, 1989. – 160с.
2. 3. Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7-ми томах. Т.2. Магизм и Единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. – М.: СП «Слово», 1991. – 462с.

НИКОЛЬСКИЙ Е. В.

ДОКТОР ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, МАГИСТР
БОГОСЛОВИЯ, ПРЕПОДАВАТЕЛЬ ИНСТИТУТА
РУСИСТИКИ ВАРШАВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
(РЕСПУБЛИКА ПОЛЬША), ЭКСПЕРТ
ИЗДАТСОВЕТА РПЦ МП

ЦАРЕБОЖИЕ: НЕОЕРЕСЬ ИЛИ НЕОРЕЛИГИЯ?

В настоящее время большое распространение среди православных верующих в России приобрела так называемая «ересь царебожия», породившая целый ряд близкородственных по идеологии и своим религиозным практикам течений. Её адептами, к сожалению, являются даже некоторые священнослужители и известные политики [2].

Зачастую в "царебожии" обвиняют всех монархистов и всех почитателей памяти императора Николая Второго. Но это не так. Монархисты, как правило, не являются царебожниками. И выражение «Царь – помазанник Божий» не является еретическим. Ересь – это обожествление царя. Рассмотрим этот аспект подробнее. Среди царебожников немало людей, недавно обратившихся к православной вере, так называемых «неофитов». Царебожие – лжеучение, последователи которой считают царя Николая II искупителем греха русского народа против царской власти, а порою и всех грехов Российской империи в целом.

Все это в корне противоречит учению Православной Церкви. Во-первых, чина «искупитель» нет и не может быть (мы об этом скажем ниже подробнее) среди чинов святости. Император Николай Второй был прославлен как страстотерпец. К данному типу относятся подвижники, принявшие мученическую кончину не от гонителей христианства, но от своих единоверцев – в силу их злобы, коварства, заговора. Страстотерпцы – вариант, избранный РПЦ, не нашедшей оснований для канонизации в лике мучеников. В традиции (житийной и литургической) Русской церкви понятие «страстотерпец» употребляется применительно к тем русским святым, которые, «подражая Христу, с терпением переносили физические, нравственные страдания и смерть от рук политических противников. В истории Русской Церкви такими страстотерпцами были святые благоверные князья Борис и Глеб (+1015), Игорь Черниговский (+1147), Андрей Боголюбский (+1174), Михаил Тверской (+1319), царевич Димитрий (+1591). Все они своим подвигом страстотерпцев явили высокий образец христианской нравственности и терпения.

Подвиг страстотерпчества можно определить как страдание за исполнение Заповедей Божьих, в отличие от мученичества – которое является страданием за свидетельство веры в Иисуса Христа (веры в Бога) во времена гонений и при попытках гонителей заставить отречься от веры. Этим именованием подчёркивается особый характер их подвига – беззлобие и непротивление врагам, что является заповедями Иисуса Христа. Ряд консерваторов выступали за то, чтобы царскую семью канонизировали и как «благоверных». Но Николай II на момент смерти отрекся от престола, а «благоверные» – это святые монаршего рода.

Во-вторых, Царская семья была прославлена не за свою политическую деятельность или благочестивую жизнь до момента их ареста весной 1917 года, а за свое поведение перед смертью и нежелание стать причиной пролития крови

русского народа. Существуют многочисленные свидетельства того, насколько достойно вели себя царственные узники, как они молились в заточении, как готовились к смерти и как приняли ее. И Церковь, учитывая это, прославила российского императора не как действующего политика или как символ благочестивого монарха, а как христианина, убитого только потому, что он имел несчастье управлять Россией до 1917 года.

В-третьих, такая осторожная и мудрая позиция церковной иерархии стала причиной недовольства некоторых околоправославных патриотов и части верующих и духовенства, которые с упорством, достойным лучшего применения, называют последнего русского императора «мучеником», ставшим жертвой «ритуального убийства», или даже «царем-искупителем», который «взял на себя грехи России». Однако такое представление о роли Николая II противоречит не только здравому смыслу и исторической достоверности, но и христианскому вероучению в целом.

В-четвертых, называя царя «искупителем», сектанты тем самым не признают достаточным для нашего спасения искупительный подвиг Господа Иисуса Христа. Царебожие является не просто одной из христологических ересей, но и откровенной хулой на Господа нашего Иисуса Христа – Единственного Искупителя всего рода человеческого, в том числе и русского народа. В Священном Писании сказано: «...един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2: 5-6).

Таким образом, сектанты не признают достаточным для нашего спасения искупительный подвиг Иисуса Христа. Если человек считает, что помимо Христа есть ещё какой-то искупитель – этот человек уже не может считаться христианином. Ведь, если допустить, что через голгофские страдания Христа были недостаточны для спасения людей, и Богу потребовалась еще одна «жертва», которую Он принял в лице царя Николая II, получается, что человек может быть спасен человеком, а не Богом-человеком, и тогда вообще придется признать Жертву Христа ненужной.

Согласно учению Церкви, Искупление Христом было совершенно не в силу одного только безвинного страдания, не в силу заместительной жертвенности самой по себе, но потому, что Он является Богочеловеком. Ни один святой Богочеловеком стать не может, т.к. для этого следовало бы быть Богом по естеству, т.е. произойти непосредственно от ипостаси Бога Отца, а потом вочеловечиться. Следовательно, ни один святой (даже Пресвятая Богородица и, тем более, царь Николай II) не может быть иконой Христа в плане Искупления. В Искуплении нет никакого подобия.

Искупитель должен быть Богом по естеству, а само Искупление должно быть совершенно через человеческое естество в ипостаси Бога. Человек, искренне считающий императора «искупителем», не может быть христианином, ибо тем самым он считает, что дело Господа было неудачно и потому нуждается в дополнении. Из такого еретического обоснования вытекает, что Христос не смог спасти русский народ, и Богу потребовалась еще одна жертва, которую Он принял в лице царя.

Итак, название святого царя Николая «искупителем» является фактическим отречением от христианства. Тут, по наблюдению иерея Даниила Сысоева, «перед нами новое богословие, измышленное еретиками. Где и кто учил, будто Христос в Гефсимании обнищал властью? На каком Вселенском Соборе? Кто из святых Отцов или богословов? Где Писание говорит об этом? Ведь мы исповедуем Его и на Кресте Истинным Царем, держащим все в руке Своей. Такое учение

сродни лжеучениям Нестория, отвергавшим Ипостастное соединение во Христе Божества и человечества, и бредням некоторых гностиков, учивших, будто на Кресте Божество покинуло человека Иисуса и воспарило в небеса. Только при такой постановке вопроса можно говорить об «обнищании властью» Господа» [6, с. 35].

Нагло искажая догматы православной веры, царебожники тем не менее представляют себя исповедниками истинного Православия и даже борцами за него. Свои ложные мнения они пытаются подкрепить ссылками на Священное Писание. Хотя чаще всего, конечно же, в основание своего лжеучения они ставят предсказания неизвестного происхождения, слухи, вещи сны и т.п.

Порою использование термина «царебожие» вызывает негативную реакцию среди некоторых мирян Русской Православной Церкви. В светских кругах и блогосфере это течение получило наименование «растафарианства», или «русского растафарианства». Афроамериканские царебожники (растафариане) считают искупителем и деизируют последнего эфиопского императора Хайле Селассие, а русские царебожники («постсоветские растафариане») деизируют царя-страстотерпца Николая. Есть и другие параллели в этих двух еретических учениях. Но подробно в данной статье мы не сможем провести сопоставительного анализа этих новых религиозных течений.

Нам стоит обратить внимание и на другие аспекты, прежде всего на то, что слово «царебожие» обычно расценивается как синоним термина «монархизм». А любые обличительные речи против царебожия приравняются к критике монархии и попытке оспорить канонизацию Николая II. А, между тем, царебожие – это не синоним монархизма; критики царебожия не всегда являются противниками канонизации царя Николая II и монархии как таковой. Наоборот, среди них есть искренние монархисты.

Среди же самих царебожников немало людей, недавно обратившихся к православной вере, духовно невежественных. Соблазнительной для таких людей выглядит идея «всенародного покаяния» и последующего восстановления самодержавия, после чего в России жизнь сама собой наладится. Это типичная для сектантов подмена понятий – отказ от внутренней духовной работы и замена ее внешним действием – всенародным (а не личным) покаянием, ожиданием некоего царя, который все магически устроит.

Царебожие как религиозное движение зарождается в ельцинскую эпоху, когда началось возрождение Православия, но сразу же возникли подводные течения. Недостаток кадров и качественной вероучительной литературы способствовали тому, что значительная часть неопитов терялась и не могла найти понимание многих волновавших их вопросов. В частности, на волне критики социализма и всех коммунистических экспериментов стали закономерно возникать ностальгические настроения по поводу монархии и Российской империи. С шумом прошедшие киноленты «Сибирский цирюльник» и «Романовы: венценосная семья» способствовали усилению данных настроений. Широко известным стал факт канонизации Царской семьи в РПЦЗ в 1981 году.

На таком фоне закономерно возникал вопрос о том, в каком чине почитать царскую семью – это фактически вопрос о причине их убийства: в качестве кого они были убиты – в качестве политических фигур, которые повлияли на изменение политической ситуации в будущем, в качестве Императора и наследников или в качестве православных христиан. В первом случае убийство было политическим, во-втором его причиной является антимонархизм (если угодно

– цареборчество) и только в третьем можно говорить о том, что это было мученичество за Христа. Высказывалось суждение о том, что причину убийства Царя не сложно понять, если вспомнить, какие события за этим последовали. Истребление православной веры. Советской власти было выгодно выставить Николая II безхарактерным тюфяком, и в то же время называть его «кровавым». Император был олицетворением православной веры, помазанником Божиим, и, уничтожив впоследствии практически полностью православие, сделав официальной религией атеизм, он был крайне необходим революционерам именно как жертва. В ходе работы комиссия по канонизации святых разрешила возникшие в обществе сомнения и сформулировала критерии, по которым канонизация Николая Второго и его семьи стала возможной. Но решение Архиерейского Собора 2000 года не поставило точку в этом вопросе.

В околоцерковной (околохрамовой) среде стали возникать суждения о «неправильности» свершенного прославления монарха. Данные суждения возникли не сразу, а имеют длительную предысторию. Истоки современного царебожия можно обнаружить в русском доморощенном сектантстве [1; 3], в тех еще дореволюционных течениях, которые деизировали ту или иную личность. Первая такая секта сложилась еще до революции. Это была известная секта иоаннитов, обожествившая святого праведного Иоанна Кронштадтского. Доходило даже до того, что ее последователи кусали отца Иоанна, чтобы «причаститься» его кровью. Но больше всего таких сект внутри Православия возникло, конечно, после 1917 года. Это было связано с эсхатологическими ожиданиями, вызванными приходом к власти большевиков и связанными с этим гонениями на Церковь.

Болезненная тенденция обожествления человека (не только правителя или монарха) всегда была свойственна русскому народу. Например, в секте хлыстов духовным лидерам приписывались свойства, присущие только Христу. После революции было даже движение хлыстовцев-николаевцев, считавших царя Николая II воплощением Бога-Отца. Тогда появились так называемые «катакомбные» группы как бы внутри Церкви, где объявлялся «равнобожественным», то есть обожествлялся, например, царь-страстотерпец Николай II, которого объявили равным Христу «царем-искупителем». Сначала, особенно после известной декларации митрополита Сергия (Страгородского) 1927 года, эта сектантская среда внутри Церкви была достаточно большой. Но постепенно здоровые силы возобладали. Однако весьма долго сохраняется относительно узкая нездоровая среда, до конца не порывающая с «сергианской» Церковью, идеи которой из-за этого постоянно интегрируются в приходскую среду Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Наиболее распространенные из этих идей – это идея о непринятии документов «антихристовой власти» (советских паспортов) и идея об отказе от работы на советскую власть («работать на власть антихриста – грех»). Кроме того, среда, о которой мы говорим, всегда оставалась радикально монархической.

Наследником ее квази-монархических традиций сегодня является так называемое «Братство Царя-Искупителя», которое возникло в результате деятельности неохлыстовской секты пелагеевцев. Основание ей положила деятельность Пелагии Рязанской, которую они считают величайшей святой и пророчицей. Возглавлял эту секту некто Петр, который, по рассказам рязанских священников, сеял смуту во множестве приходов епархии. Материалы этого движения регулярно публикуются в газете «Жизнь Вечная». (Эта газета сейчас является официальным издани-

ем секты и распространяется на православных выставках и крестных ходах).

Приведем лишь несколько цитат из высказываний «блаженной Пелагии», чтобы понять, что перед нами опять звучит знакомый гностический мотив. «Страшным магом был Хрущев, – говорила блаженная девица Пелагия. – Он жаждал умертвить одну треть населения и поэтому приказал вместо пшеницы засеять плевелы из Америки, чтобы истощать землю!» (По молитвам Пелагии – и ее одной – Хрущев был снят). «Вот какая цель будет у нашего духовенства: открыть двери антихристу Раньше Церковь готовила народ для рая, а теперь для ада. Священство и народ не знают как перекреститься. Сделано все умышленно. Большинство духовенства не имеют разума, Бога и народ не любят. Все сделано духовенством, чтобы народ молился небрежно, кое-как, хотя вся сила в крестном знамении! Блаженная Пелагия предсказывала, что в последние времена будет повышение пенсии, и объясняла, что это к приходу антихриста... «У Ария разверзлось чрево и выпал кишечник – по молитве святителя Афанасия Великого. Вот был молитвенник пред Богом!.. Первосвященники при помощи помещиков свергли царя! За это их постигло: кровь, мучения и смерть. Это и есть отступление от постановления Святого Духа, которое не простится вовек! Все в руках Патриарха и архиереев, но они – за безбожную власть!» Большинство духовенства страшно боится таких прозорливых людей, как Пелагия!.. «Ведь и Спаситель пошел против священников, обличая их, а они прям зубами скрипели», – говорила Пелагия Рязанская». [4, с. 209-210]

Опять мы видим яростную хулу на Церковь и на священство, прикрывающуюся личиной ревности о чистоте Православия, которое для сектантов заключается лишь в правильном крестном знамении.

После того, как они прибрали к рукам газету «Жизнь вечная» (после чего ее не стало), а затем полностью захватили газету «Русский вестник». Существуют также издания с близкими, но более мягко выраженными взглядами. Например, газета «Русь Православная», главным редактором которой является, настоящий автор книги «Самодержавие духа», приписываемой митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Иоанну (Снычеву), Константин Душенов. Членом и популяризатором идей «Братства царя-искупителя Николая II» является известная певица Жанна Бичевская.

Борьба за прославление Царской семьи приучила церковные квази-монархически настроенные «низы» к самостоятельному автономному формированию тех или иных мнений по церковным вопросам, сформировала определенный «монархический андеграунд» и «низовую», во многом, мирянскую традицию «псевдомонархического богословия». Из-за беспредельной сакрализации фигур российских монархов это мировоззренческое течение «радикальных монархистов» стало именоваться «царебожничеством».

Ими уже разработана собственная эсхатология, основные идеи которой можно охарактеризовать как своеобразный неохилизм. Уже якобы в Америке родился антихрист, но его будто бы уже перевезли в Европу. Скоро будет захвачен Иерусалим, откуда антихрист будет править миром. В это время в России изберут православного царя, после чего начнется война православного царя со всем миром. Православный царь объединит сначала всех славян, потом восстановит Российскую империю, затем свергнет антихриста и поразит его. Тогда на Земле наступит тысячелетнее «Русское Православное Царство».

По другой версии, антихрист не будет властвовать в России – это новое до-

стижение в области богословия, учитывая утверждения Иоанна Богослова, что антихристу поклонятся все племена и языки. В России воцарится «православный царь», который заменит всю иерархию и станет во главе Церкви, а в остальном мире будет царствовать антихрист. Царь сразится с антихристом и убьет его. Хотя из Нового Завета ясно, что Христос убьет его дыханием уст Своих, как об этом написано во 2-м послании к Фессалоникийцам. Приведем этот фрагмент: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес. 2:7). Кирилл Иерусалимский пояснял это место так: «В продолжение трех лет и шести месяцев он будет так поступать; а после того истреблен будет при втором славном пришествии с небес Единородного Сына Божия, Господа и Спасителя нашего Иисуса истинного Христа, Который, убив антихриста духом уст Своих, предаст его огню гееннскому».

Но у царебожников существует своя версия: нет, оказывается его убьет именно «православный царь», к которому явится Христос, очевидно, чтобы его наградить. Царь отдаст свою корону Христу – и начнется тысячелетнее царство Бога на земле. Всех своих врагов сектанты «разорвут в клочья». Но наступлению «светлого будущего» мешает то, что Церковь не желает канонизировать «мученика» Распутина и «благодарного» Ивана Грозного. Но более того, не желает признать Николая Второго «искупителем».

Есть и иная версия: «грядущий царь» будет управлять миром, а Христос вообще не упоминается. Поскольку равным Спасителю «царем-искупителем» почитается св. царь-страстотерпец Николай II, а царица Александра почитается превыше Богородицы и всех ангелов небесных. Ее именуют «светом Серафимов и упованием Богородицы». (В этом идеи «Братства царя-искупителя Николая II» схожи с учением Богородичного центра.) Как «духовный пророк» почитается Григорий Распутин и как «первый русский Божественный Царь» – Иоанн Грозный.

Братство Царя-искупителя Николая II сложилось в конце 80-х – начале 90-х годов XX века. Но это не единственная организация, распространяющая подобную идеологию. А еще стоит учесть, что в среде царебожников нет единения. Они не создали единой структуры, их движение распалось на несколько конкурирующих и спорящих между собой сект. У более радикальных (самоназвание одной из таких группировок – «опричники») движений, у которых уже сформировалось свое «богословие», «каноническое право», аскетика и даже иерархия (с тех пор, как к ним подключился бывший епископ Анадырский и Чукотский Диомид), есть все признаки тоталитарной секты. Они не признают церковную иерархию, светскую власть, обожествляют всех Романовых, начиная с 1613 года, времени принесения присяги дому Романовых, – Петра I, Екатерину II, и прочих, исповедуют необходимость покаянных крестных ходов и введения чина всенародного покаяния.

Они изменили общецерковный Никео-Цареградский Символ веры, добавив в него исповедание веры в «Православное царское самодержавие», и ожидают «Русского Царя-Патриарха», который сразится с антихристом в последние времена, не допустит его правления в России и передаст власть пришедшему Христу (!). Вот какую добавку они внедряют: «Верую, Господи, в Православное Царское Самодержавие, Духом Святым клятвенно утвержденное на вечные времена освященным Собором и русским народом для мира и благоденствия нашего отечества и для спасения души, как учили о том же и все святые угодники Божии русские последних веков. Аминь». Но к православному Символу веры нельзя ни-

чего прибавить. Это закреплено в решениях Вселенских Соборов. Любой добавляющий или убавляющий – еретик. (Правило I Второго Вселенского собора.)

Радикальные царебожники имеют свои сайты, где публикуются «пророчества старицы Пелагеи Рязанской», якобы подтверждающие их «догматику». Есть и менее радикальные царебожники – они считают себя членами Русской Православной Церкви, участвуют в таинствах, но верят в искупительную жертву царя Николая и также жаждут восстановления самодержавия. Некоторые представители этих течений почитают Распутина святым, кто-то – нет, то же самое относительно Иоанна Грозного, Петра Первого и т.д. Единственное, в чем они единомыслены – в мнении относительно искупительного подвига Николая II и особой миссии Российской Империи в предверии пришествия антихриста.

Еще одну царебожническую группировку возглавляют так называемые «епископ» Корнилий и «помазанник» Георгий-Михаил Романов.

25 октября 2008 г. запрещенный в Русской Православной Церкви Московского Патриархата епископ Диомид (Дзюбан) провозгласил образование новой неканонической (раскольнической) религиозной организации «Русская Православная Церковь–Святейший Правительствующий Синод» (РПЦ-СПС). Лишенный канонического права поставлять новых священнослужителей, Диомид в октябре 2008 г. единолично совершил «архиерейские» хиротонии: «епископа Богородского» Феофила (Дзюбана) – своего родного брата и «епископа Тверского» Корнилия (Радченко).

17 сентября 2009 г. «епископ» Корнилий был запрещен самим же Диомидом в священнослужении и исключен из состава РПЦ-СПС за самочинную канонизацию императора Николая II в чине «искупителя».

Однако главное, что возмутило даже раскольников-царебожников, в деятельности Корнилия, это совершение «помазания на царство» 6 мая 2012 года некоего «Георгия-Михаила Романова». Настоящего имени этого человека не приводится. Вместе с тем достоверно известно, что он не является родственником Царской семьи. По сообщению самих раскольников «Георгий» в свое время был крещен «не только в имя, но и в фамилию (!?) Романов».

По собственному заявлению «Георгия» он несколько раз пережил «видение», в котором Господь призывал его на Царское служение. Стоит, однако, отметить, что любому знакомому со святоотеческим учением о прелести в частности с трудами святителя Игнатия Брянчанинова, совершенно ясно, что виденные «Георгием» «свет», «голос Христа», «слезы из глаз»–бесовское обольщение. Однако сам «Георгий» принимает это обольщение за истину и искренне верит в свою миссию «яко царя».

Прельщенный «Георгий» начинает распространять ложь среди своих последователей, которых он именует «верноподданные», что его признал царем и благословил на царство в России «патриарх иерусалимский» Иреней (низложенный иерусалимский иерарх). Впрочем, царебожники сами выходили на связь с Иренеем, и свидетельствуют, что он, Иреней, никого на царство не благословлял и ни в ком не признавал «Русского царя».

Провозглашаемая ими доктрина сводится к нескольким пунктам:

- Срочная необходимость прославления св. страстотерпца царя Николая II в чине «искупителя», а членов царской семьи в чине «великомучеников»;
- Установление самочинной, безблагодатной группировки «Православная Церковь Святой Руси», самозванное присваивание себе титулов «епископа», «ми-

трополита».

- анти-Православный культ отрока Вячеслава («Славика Чебаркульского»), содержащий в себе сразу несколько осужденных Церковью ересей: (например – ереси о предсуществовании души до рождения, ереси о том, что Магомет якобы был «пророком»);

- анти-Православный культ «матушки Антонии» по загробному «крещению и отмаливанию» абортированных младенцев, а после «отмаливания», возможности подачи за них записок на Проскомидию как за «уже крещенных»;

- исповедание неправославного учения о том, что якобы «некрещенные младенцы пребывают в аду и проклинают своих родителей»;

- изменение Чина Проскомидии, самовольное вмешательство в иерархию чинов святости, поставление Царя Николая выше Ангельских Чинов, св. Предтечи и Крестителя Иоанна, данные новшества введены на ложном основании «снов и видений» Корнилия, (о том, что якобы св. Царь Николай стоит «одедную Господа Иисуса Христа»).

- Кроме того, бывшие их сторонники – царебожники вменяют Корнилию-Георгию нарушение ими самими клятвы и введение в соблазн клятвопреступления своих последователей: «Поскольку русский народ в 1613 году давал клятву на вечную верность дому Романовых, а «Георгий Михаиле», как сам он о себе свидетельствует, никакого отношения к царской семье не имеет».

Показательным является тот факт, что сами царебожники выражают надежду на то, что этой группой вскоре займется прокуратура и выведет ее участников на чистую воду. А пока группировка вербует спонсоров, жертвователей, собирает деньги с «верноподданных».

Таким образом, еретические сообщества царебожников постепенно выраждаются в тоталитарные, псевдоправославные и враждебные Русской Православной Церкви группировки сектантского (иногда гуруистического) плана.

Данное течение спекулирует на человеческих и высочайших христианских ценностях, таких, как любовь к Родине и покаяние, искажает их, наполняя совершенно антихристианским смыслом.

Крайним выражением «цареискупительной идеи», не получившим развития, стало их учение о «втором первородном грехе» – «грехе цареубийства», который по наследству передается всем русским людям и, соответственно, требует второго крещения (или специального покаяния) для того, чтобы «смыть с себя этот грех». Надо заметить, что африканские царебожники растаманы до подобной мысли, что все должны каяться в убийстве «Царя-искупителя» Хайле Селассие, не дошли.

На протяжении последнего десятилетия в околхрамовой среде распространяется литература, в которой каждый православный христианин побуждается к покаянию в грехе цареубийства, перечислялись даже конкретные грехи против царской власти. Однако лишь с 2004 г. некоторые сторонники такого «покаяния» стали открыто провозглашать необходимость каждому жителю России пройти особый «Чин покаяния в грехе цареубийства». Для чего же ревнители «соборного покаяния» призывают нас направиться в Подмоскovie и в чем именно призывают там каяться? Какова аргументация существует для такого мнения и согласна ли она с Преданием Православной Церкви?

Православного человека здесь пытаются убедить в том, что над русским народом тяготеет не более ни менее, как проклятие за грех предательства и

убийства Царской Семьи в 1917 г., и нарушение клятвы русского народа, данной в 1613 году при восшествии на Престол династии Романовых. Тем самым формируется убеждение, будто в 1613 г. клятву верности царю давали не только лица, напрямую участвующие в деятельности Земского собора, но и все последующие поколения россиян, которые разделяют ответственность и за злодеяния большевиков, и вообще всех жителей Советской России. В среде сторонников «покаяния за царя» распространяется странное учение, будто «проклятие тяготеет над народом, и оно из поколения в поколение будет переходить на наших потомков до тех пор, пока мы не покаемся».

В Православной традиции, принятой в отношении грехов предков приносить не покаяние, а молитвы, дабы Господь простил их грехи.

Учение о том, что вина за грех одного человека переходит на его потомков, противоречит Слову Божьему. Ведь «человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него» (Пс.48:8); а «...если у кого родился сын, который, видя все грехи отца своего, видит и не делает подобного им... исполняет Мои повеления и поступает по заповедям Моим, – то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив. А отец его... умрет за свое беззаконие. Вы говорите: «почему же сын не несет вины отца своего?» Потому что сын поступает законно и праведно, он будет жив... Сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез.18:14-20).

Сторонники же соборного покаяния основывают свои слова и доводы на соборном покаянии русского народа в 1607 году. Народ тогда соборно каялся в грехе клятвопреступления и попускания убийства царевича Димитрия и царя Феодора. Но кто каялся? Каялись фактические участники этих событий. Со времени цареубийства прошло уже почти 100 лет. Вряд ли сейчас найдётся кто-нибудь, бывший в зрелом возрасте на тот момент. То поколение уже отошло к Богу, да и представителей следующего осталось не так много. Возникает вопрос: какое отношение имеют нынешние поколения к цареубийству? Человек, не очень глубоко разбирающийся в богословии, заявит: «А как же Господь карал еврейский народ за некоторые грехи до седьмого колена? И как же кровь Спасителя нашего на представителей того же народа?» Человек, хоть немного знакомый с православным учением о Таинствах, прекрасно знает, что после Крещения никакие грехи не вменяются человеку в вину: ни личный, ни «родовой». Восстанавливается человеческая природа, человек рождается для новой жизни, становится новой тварью. Это отражается и в догматике. Ведь собственно в цареубийстве могли каяться только исполнители, пособники, все знающие о намечающемся преступлении люди.

В таком контексте стоит вспомнить слова отца Андрея Кураева, который очень хорошо сказал о том, что этот лозунг о покаянии за убийство царской семьи можно только в одном контексте понимать: если человек, в свое время будучи коммунистом, комсомольцем или пионером, то есть, не являясь чадом Церкви, верил той клевете, что возводилась советской пропагандой на царственных страстотерпцев. Верил всем тем поклепам, которые преподавались нам через учебники истории, через другую советскую макулатуру. Вот в этом, можно сказать, мы несколько сопричастны к убийству царской семьи – по той причине, что одобряли эти репрессии и сочувствовали больше большевикам, а не их жертвам.

Однако сам текст «чина» содержит положения, неприемлемые и прямо противоречащие решениям Священного Синода и Соборов Русской Православной Церкви. Верующих призывают каяться в том, что они приняли ИНН,

российские паспорта, медицинские полисы, страховые пенсионные карты, то есть безответственно толкают чад Церкви к сектантству и асоциальному существованию. При этом никто из организаторов «чина» не несет никакой ответственности за те бессмысленные страдания, в которые они часто ввергают пожилых и одиноких людей, оставшихся без пенсии, без медицинской помощи, без другой поддержки государства. И это несмотря на то, что Священноначалие Русской Церкви прямо разъяснило, что принятие ИНН и других документов со штрих-кодом ни в коей мере не является принятием антихристовой печати, а потому сам факт пользования перечисленными документами со штрих-кодом или отказа от них не играет никакой роли в деле спасения. Конечно же мы не можем согласиться с текстом данного чина, резко осуждающим тех священнослужителей, которые разделяют точку зрения своего Патриарха и Священного Синода в оценке этих явлений и соответственно направляют свою паству.

Особое место в этом перечне занимает требование каяться за недостаточное и половинчатое прославление «царственных великомучеников... в лике одних лишь страстотерпцев, что обезличивает и умаляет достоинство их великого жертвенного подвига». Этот пункт не только входит в открытое противоречие с постановлением Архиерейского Собора, прославившего новомучеников Российских, но и в скрытой форме возрождает еретическое учение об «искупительном подвиге царя». Трезвый разум и здоровое духовное чувство не могут откликнуться на призывы каяться «за непротивление и поддержку привилегированными слоями населения реформ Петра I», восхваляя при этом правление «благочестивого царя Иоанна Грозного», за участие в восстании декабристов в 1825 году, в убийствах православных царей, за нарушение клятвы о соборном единстве русского народа 1654 года, за церковный раскол XVII века и т. п. Все это есть в этом «чине».

Всем нам нужно совершенно четко представлять, что Искупительный Подвиг один и совершен он Господом и Спасителем нашим Иисусом Христом. Сравнить мученичество и расстрел Российского императора с Искупительным Подвигом Спасителя невозможно.

Осознанно или неосознанно, но проповедники этих псевдоправославных идей объективно работают на дискредитацию Православия в глазах российского общества, на ослабление и раскол Церкви.

В 2005 году кроме Патриарха и членов Синода о новоявленном Чине всемирного покаяния за царя свое отношение выразили и другие архиереи Русской и Украинской Церкви. По мнению митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергея, чин соборного всенародного покаяния в грехе цареубийства искусственно навязан Церкви людьми, которые стремятся добиться ее раскола. Вместо того чтобы показывать красоту Православия и прививать нравственный образ жизни людям, их начинают сбивать с толку.

Архиепископ Львовский и Галицкий Августин в своем докладе на Международной богословской конференции «Эсхатологическое учение Церкви» (14-17 ноября 2005 г., Москва) высказал мнение, что «чины всенародного покаяния» выдумываются невоцерковленными людьми в противовес чину таинства личного покаяния (зафиксированного в Требнике). Таким образом, еще в 2005 г. Священноначалие Русской Церкви недвусмысленно высказалось относительно самочинного «Чина покаяния за царя». Однако «ревнители покаяния», к сожалению, не вняли голосу Церкви, и продолжают распространять свои воззвания по всем епархиям РПЦ. В этих листовках размещается фотография Святейшего Па-

триарха Алексия II, а также его высказывания относительно необходимости покаяния всего русского народа, которые вырваны из контекста его высказываний, и совершенно не относятся к инициативе проведения покаянных шествий к памятнику царя в подмосковном местечке Тайнинское. Это показывает, что составители подобных листовок намеренно вводят в соблазн вех верных чад Русской Церкви, лукаво играя на их доверии к словам Первоиерарха Русской Церкви.

Подобные действия сектантов привели к необходимости снова озвучить мнение Священноначалия по этой проблеме.

26 декабря 2007 г. на епархиальном собрании духовенства Киевской епархии «чин всенародного покаяния» отверг Предстоятель Украинской Церкви Блаженнейший Митрополит Владимир (Сабодан), призвав священников «деликатно отметить» идею «всемирного покаяния», назвав ее «скорее кощунством, нежели покаянием». «Почему мы должны каяться в убийстве императора, если мы его не убивали?» – риторически спросил Владыка Владимир. Позиция Святейшего Патриарха Алексия II относительно этого вопроса была озвучена 24 декабря 2007 года на Епархиальном собрании г. Москвы. Патриарх осудил т.н. «чин всемирного покаяния», который проходит в с. Тайнинское, и отметил что этот «чин» нельзя считать подлинным церковным делом, т.к. он носит ярко-выраженный агитационный характер. Духовенство, принимающее участие в этих действиях совершает это или вопреки, или без благословения священноначалия. Кроме того, сам текст чина не соответствует постановлениям Священного Синода, т.к. в нем звучит призывы к отказу от ИНН, страхового полиса и подобных документов, удостоверяющих личность.

«Мы не можем согласиться с текстом «мытищинского чина», – сказал Святейший Патриарх Алексий, – т.к. особое место в нем занимает призыв покаяться «за недостаточность» прославления новомучеников и Царской семьи». По словам Его Святейшества, «искупительный подвиг один – Господа нашего Иисуса Христа, и сравнивать расстрел императора и его семьи с искупительной жертвой Спасителя невозможно». Также Святейший Патриарх Алексий отметил невозможность сравнения этого «чина» с покаянием 1607 года – ведь это было покаянием народа в личных грехах. «Со всей ответственностью заявляю, что этот «покаянный акт» недопустим и душевреден, – подчеркнул Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. – Недопустимо участие священнослужителей и мирян в чинах, подобных тайнинскому», – подчеркнул предстоятель Русской Церкви.

Однако, только лишь к покаянию в грехе царевубийства не сводятся идеология, и социально-культурные практики царевубийщиков. Их определяющей доктриной является наделение монарха сверх-силой. Обычно заявляется, что все цари святые, преимущественно благодаря: а) своему происхождению; б) свершенному над ними таинству коронования. Однако Церковь никогда не смешивала святость царского служения и духовное состояние самодержца. Так и в наше время каждый архиерей именуется «святым владыкой», но это относится лишь к его сану и вовсе не означает, что после смерти любой священник или иерарх становится святым.

Тут налицо прямое (типологическое) повторение, которое мы метафорически именуем «реинкарнацией» культа древних деизированных царей. Но, если речь у современных царевубийщиков идет именно о монархах (Петре и Екатерине Великих. Николае Втором), то причиной для их обожествления может стать и августейшее происхождение. Аналог этого использовал Юлий Цезарь,

возводивший свой род к богине Венере и другие правители (не исключая и современных японских императоров – «потомков» богини Аматерасу), прямо говорившие о своих божественных прародителях. Чрезмерное, переходящее в идолопоклонничество, преклонение пред царской кровью мы наблюдаем и у современных царебожников. Например в творчестве Жанны Бичевской.

Однако после отхода человека от истинного богопознания, он вступает на ложный путь. Это общий закон религиозной жизни. По словам папы Бенедикта XVI: «Там, где человек уклоняется от Бога, на него набрасываются боги» [5, с. 74]. Сопоставляя концепты современных царебожников с религиозными практиками Древнего мира, мы наблюдаем их типологическое сходство. Это обусловлено общей матрицей языческого мировосприятия.

Итак, в этом движении наличествуют доктрины, выводящие его адептов за межи классического христианства: это и деконструкция представлений о Боге как Творце, Зиждителе и Промыслителе мироздания, об Иисусе Христе как Единственном Искупителе человечества. В их представлениях Святая Троица отодвигается на некий задний план, в запредельные выси, что типологически повторяет отход древних людей от изначального монотеизма в разнокалиберный политеизм.

Место Бога занимают почитаемые ими личности (причем не только из царственных династий), которым приписываются божественные свойства. Таким образом, здесь при наличии внешней христианской атрибутики (иконы, теонимы, некоторые элементы классической обрядности), мы видим сугубо языческое мировоззрение, когда вместо Бога начинается поклонение творению (в нашем случае, земному правителю или почитаемым ими «подвижникам»).

Вместо духовной жизни аскетики по традициям Православной Церкви появляется примитивный магизм с оккультными практиками и нервно-психологической подменой благодати. Все эти характеристики мы относим к наиболее радикальным направлениям царебожничества. Прогнозируя их дальнейшее развитие, можно предположить их дальнейшую деградацию, не исключается и формирование новых сикретических культов.

Относительно менее радикальных течений, то тут мы имеем дело с эклезиологической ересью, превышающей роль монарха в жизни церкви. Но любая ересь-это своего рода раковая опухоль, разъедающая христианство изнутри.

Среди царебожников существуют свои культы реликвий, в частности преклонение перед мироточащими «иконами» чтимых ими личностей. Сами факты мироточения и других чудес не проверяются и не оспариваются, а сразу же принимаются на веру как несомненный знак «божественной благодати», создавая тем самым очередную волну религиозной экзальтации. Печально, что им часто удается мимикрировать под православных и своей проповедью «царебожия» смущать верующих и тех нецерковных людей, которые начинают полагать, что «вот это-то и есть настоящее православие».

Примечательно и то, что идеи цареискупительства звучат из уст известных политиков. Поэтому возникают основания полагать, иногда трепетное отношение к Николаю II со ссылками на его канонизацию со стороны чиновников и общественных деятелей – следствие информационного влияния «царебожников» на «сильных мира сего».

Но вернемся к истокам. В генезисе царебожничества можно усмотреть следующую схему: 1) нормальное и допустимое с точки зрения догматического богословия почитание монарха, включая чувства благоговения и доброй памя-

ти; 2) «цареславие»- преувеличенное почитание монарха либо во времена его правления, либо после его смерти, а также в ностальгии по прошлому после революционных катастроф; 3) деизация (обожествление) монарха, что мы наблюдали в русском пред-и пост-революционном сектантстве; 4) почитание монархов как самостоятельных (и независимых от Бога) сакральных сущностей.

Во всех проанализированных нами случаях (сложившиеся и складывающиеся) царебожнические культы русских монархов мы наблюдаем ситуацию описанную в третьем и четвертом пунктах нашей схемы.

Рассмотрим подробнее второй пункт. Более распространен не термин «цареславие», а термин «цезаропапизм» (от лат. caesar – «цезарь» и лат. papa – «папа»), введенный католической историографией XIX века для обозначения таких отношений между императорской властью и церковью в Византии, в которых глава государства (император) выступал главой Церкви.

Историки усматривают цезаропапизм и в отношениях, установившихся в России по упразднении патриаршего управления между монархом и Православной Российской Церковью в так называемый Синодальный период в 1700–1917 годы. Главным идеологом цезаропапизма был архиепископ Феофан (Прокопович), который считал, что император является «понтификом», то есть епископом над всеми епископами и главой не только над мирским чином, но и над духовенством. Для обоснования этого Феофан написал книгу «Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереами многобожного закона; а в законе христианстем, христианстии государи, могут ли нарециися епископи и архиереи, и в каком разуме» (1721)[7], в которой теоретически обосновал цезаропапизм. Идеология цезаропапизма Феофана (император является не только главой государства, но и главой поместной церкви) стала официальной идеологией Православной Российской Церкви в так называемый Синодальный период в 1700–1917 годы. В «Присяге для членов Святейшего Синода», которая написана Феофаном, и которую принимали все его члены, давая перед Богом торжественную клятву, это было четко написано: «Я, нижеименованный, обещаю и клянусь Всемогущим Богом, пред святым Его Евангелием ... Исповедую же с клятвою крайнего Судию Духовного Синода, Самого Всероссийского Монарха, Государя нашего Всемиловитейшего».

Это ненормальное состояние. И в Византии и (за редчайшими исключениями) в допетровской России монарх рассматривался только как светская власть, параллельная власти духовной. При этом духовная власть могла до известной степени противостоять светской – указать императору на нарушение заповедей Божьих, и наложить на него канонические прещения, соответствующие его грехам и ересям – вплоть до анафемы. К сожалению в петровский период Церковь вопреки канонам была административно подчинена государству, а императору присвоены функции «главы Церкви» (которым по православному вероучению является Христос).

Но чрезмерное почитания царя слилось с сектантскими (хлыстовскими) учениями, и через 80 лет после революции блистательно выродилось в царебожие.

Дело в том, что по наблюдениям многих религиоведов, когда начинается кризис любого монотеизма, т.е. любого единобожия, когда Бог перестает быть центром мирозерцания верующего человека – к нему приходят псевдобоги. В этом плане мы должны быть признательны древнееврейским пророкам, составившем священные книги Ветхого Завета. Которые, как правило, у нас мало

читают и опускают. Они показали царей, как живых людей, у которых были свои проблемы, даже тяжкие грехи. Если Давид каялся – он восстанавливал отношения с Богом и снова получал благодатные дары. Но что творилось рядом с Израилем? Рядом была Финикия, Египет, 19 династий фараонов, Вавилон, где монарха воспринимали как божество.

В библейском миропонимании показывается, что царь может стать святым, духовным пастырем народа, пророком – при условии его соработничества с Богом, как любого другого верующего человека. В этом плане он не является исключением, но он может использовать своё высокое положение и давать пример своим поданным в проявлении или иной добродетели. Но может быть и преступником, как любой другой верующий человек, который забывает о Боге. И когда происходит разрушение единобожия в сознании людей – тогда приходят другие божества и типологически воскрешается отношение к монарху как к Божеству.

В строго же христианском понимании, святость – это не заслуга, это состояние, которого достигает человек всей своей жизнью или всей своей смертью. Святость – это прежде всего приобщенность к Богу, это обожение, т.е. приобщение человека к Богу. Но в отличие, например, от буддизма это не растворение человеческой личности в Боге, как в некоем безбрежном океане. А, наоборот, преобразование. Это сохранение и усиление своей индивидуальности через приобщение ко Христу и через наследование в своей жизни определенных черт Его личности.

Любая святость – обожение. Это приобщение человека к Богу. А в царебожии происходит обожествление монарха. Даже христианского. То есть в их сознании происходит обожествления вместо обожения. В этом сектантском движении русские государи трактуются как некоторые самостоятельные сакральные сущности, автономные от Бога. Это, с одной стороны, напоминает культ святых в исламе, а, с другой, является откатом в язычество. Поэтому культ монархов у царебожников также отличается от традиции почитания подвижников, прославленных в лике благоверных. Например, святых Ярослава Мудрого, Александра Невского, Михаила Тверского, Софии Слуцкой и иных.

Отвечая на вопрос, поставленный в заголовке нашей статьи, отметим, что царебожие, сохраняя внешнюю православную атрибутику де факто выродилось в неоязыческую религию (типологически родственную растафарианству), которая для расширения круга своих адептов пользуется паганизированными (и лишенными своей духоносной сущности) христианскими концептами.

Хочется надеяться, что священноначалие Русской Православной Церкви в скором времени утвердит ряд вероучительных документов касательно царебожия, публично его осудив как неоязычество.

Литература:

1. Беглов, А.Л. О происхождении религиозных настроений, лежащих в основе почитания Григория Распутина и царя Ивана Грозного / А.Л. Беглов // Царь Иван Васильевич – Грозный или святой. Аргументы Церкви против канонизации Ивана Грозного и Григория Распутина. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С.51-54.
2. Без автора. Политик Поклонская и ересь царебожия. Электронный ресурс [http://9-terik.livejournal.com/] Режим доступа <http://9-terik.livejournal.com/44597.html>... Дата обращения 12.04. 2017
3. Канонизации Ивана Грозного и Григория Распутина [Электронный с ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». Христианство [сайт]. 2014. Режим доступа URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/iskazheniya_hristianstva_2/4g83-

all.shtml (дата обращения: 12.09.2016).

4. Кураев А. В., *Оккультизм в православии* / Диакон Андрей Кураев. – М.: Фонд «Благовест», 1998. – 382 с.
5. Рацингер Й. Введение в христианство : лекции об апостольском символе веры / Йозеф Рацингер (папа Бенедикт XVI). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006 (М.: Типография «Наука»). – 301 с.
6. Сысоев Даниил, свящ. Новая исповедь: декларация царебожия вместо раскаяния // *Благодатный огонь*. 2003. № 11.
7. Феофан (Прокопович), архиепископ. «Розыск исторический, коих ради вин, и ввяковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереами многобожного закона; а в законе христианством, христианстии государи, могут ли нарециися епископи и архиереи, и в каком разуме» Санктпетербург: Печатано в Санктъпитербургской типографии, 7 июля 1721

ГАЙДУКОВ А. В.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ
СОЦИОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ У НЕОЯЗЫЧНИКОВ

В последнее время наметилась тенденция борьбы с религиозно-идеологическими оппонентами путём обвинения их в ереси (мракобесии, суеверии, ненаучности) либо в противоправности их действий и посягательстве на государственные устои. На этом фоне особым трендом стала борьба за православные ценности с неоязычеством, под которым понимаются все «губительные явления современности» и «необратимое искажение духовного сознания, ведущее к всеобщему падению нравственности».¹⁸⁸ Многие православные политики обнаружили в неоязычестве удобного врага для борьбы.

Доказывать историческую сконструированность неоязычества бессмысленно. В попытках рационального объяснения заблуждений неоязычников многие миссионеры забывают о том, что ещё четверть века назад православные верующие в СССР сами находились в похожем положении, но не оставляли своей веры, которая по определению иррациональна. То же касается и научной критики языческих текстов («Велесовой книги», «Славяно-Арийских вед»), не соответствующих данным современной науки. Схожей критике подвергалась Библия в советские времена, что не мешало верующим полностью игнорировать такие аргументы и ещё более укрепляться в своей вере. Как тогда, так и сейчас эти доказательства в большей степени ориентированы на самих критикующих, нежели на верующих.

В такой ситуации невозможны ни диалог с язычниками, ни снижение конфликтности. Одним из способов выхода на диалог может стать анализ этической и аксиологической систем неоязычников и восприятия ими аналогичных систем в православии.

Начиная разговор об интерпретации христианских ценностей современными язычниками обратим внимание на несколько затруднений в изложении

¹⁸⁸ Алексей Второй сравнил терроризм с новым язычеством // *Религия и СМИ*. – 03.10.2004. – http://www.religare.ru/2_10557.html.

данной темы, касающихся неопределённости понятий. Во-первых, под неоязычеством понимается весьма широкий спектр феноменов¹⁸⁹, поэтому мы ограничимся обзором идей последователей нового язычества как этно-религиозного феномена, а именно современного славянского язычества (родноверия). Во-вторых, концепция христианских ценностей не обладает прописанной детализацией и в сознании обывателя (как православного, так и не-православного) представляет своеобразный конструкт, подвергающийся корректировке в зависимости от культурных и политических веяний.

Аксиологические проблемы религиозных ценностей – проблема долгих теологических и философских дискуссий. Они могут быть рассматриваемы отстранённо, с исследовательских позиций, либо с субъективных конфессиональных позиций, определяющих истинность своих и ложность чужих подходов. Обзору таких представлений о «христианских ценностях» со стороны современных язычников и будет посвящена данная статья. «Христианские ценности» будут писаться в кавычках так как, речь в большинстве случаев будет идти не о самих ценностях христианства, а об их понимании (часто неадекватном) современными язычниками, а иногда и шире – обывателями, многие из которых могут называть себя «христианами».

1. Проблема формулировки перечня христианских ценностей

Значимым вопросом, связанным с проблемой идентичности является осознание единства христианских и православных ценностей. Если у православных верующих обычно в этом сомнений не возникает, но в неоязыческом дискурсе часто присутствует чёткое разграничение «нашего», православного и «чужого» «иудохристианского». Здесь стоит отметить маргинальное направление в неоязычестве, утверждающее, что захватившие Русь христиане присвоили себе название «православия», понимаемого как «Славление Правы».

Вторым затруднением предстаёт необходимость различения традиционных ценностей отечественных и европейских; общечеловеческих и традиционных светских или религиозных; традиционных, православных и «вечных». Соответствуют ли «Вечные ценности», сформулированные Русской православной церковью (РПЦ), «общехристианским» или только «православным ценностям», а они, в свою очередь, несформулированным «европейским ценностям», основанным на христианских нормах¹⁹⁰, для многих остаётся непонятным.

Безусловно, главными христианскими ценностями выступают Троичный Бог, Слово Божье (Библия) и Церковь (собрание верующих в Иисуса Христа), а также совершаемые в ней таинства. Кроме того, ценностями в православной этике являются добродетели, главными из которых называют веру, надежду и любовь. Также выделяют восемь основных добродетелей: 1) любовь, 2) смирение, 3) нестяжание, 4) кротость, 5) целомудрие, 6) воздержание, 7) трезвение, 8) блаженный плач (радость), противопоставляемые восьми страстям: 1) гордость, 2) тщеславие, 3) сребролюбие (алчность), 4) гнев, 5) блуд, 6) чревоугодие, 7) уныние (лень), 8) печаль. Основой борьбы со страстями является борьба с помыслами («мысленная брань») – «умное делание», направленное против сеемых бесами

189 См. подробнее: Гайдуков, А.В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // *Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография* / под ред. Р.В. Шиженского. – Н. Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. – С. 24-46.

190 Как отмечал советник Генерального Секретаря Совета Европы Александр Гессель, «единого понятия, что такое «европейские ценности»<...> не существует», но они «основываются на принципах христианской цивилизации». – См.: Фомичёва Е. *Европейские ценности и их кризис* // Московская школа гражданского просвещения. – 13.02.2011. – <http://msps.ru/seminar/271/programm/168/record/3708>.

помыслов. Цель духовной брани – с помощью Иисусовой молитвы и аскетизма достичь христианского совершенства, обожения, то есть сближения с Богом. Некоторые из приведённых страстей (гордость, тщеславие) в протестном поведении неоязычников могут кодироваться как ценности, а «блуд» как показатель молодецкой доблести. Однако такие примеры маргинальны на фоне общего языческого мировоззрения. Что касается «обожения», то оно неоязычниками может восприниматься как обожествление умерших предков и их почитание.

В январе 2011 года комиссией РПЦ был разработан документ «Вечные ценности – основа российской идентичности», отразивший предложения по совершенствованию национальной политики в сфере заботы о семье и детстве. В список включены 8 ценностей: 1) справедливость; 2) свобода; 3) солидарность; 4) соборность (единство власти и общества); 5) самоограничение и жертвенность; 6) патриотизм; 7) благо человека, его благосостояние и достоинство; 8) семейные ценности (любовь и верность, забота о младших и старших)¹⁹¹. В мае 2011 года их количество удвоилось¹⁹², а в феврале 2012 дошло до двадцати¹⁹³. По словам протоиерея Всеволода Чаплина, критерием истинности этих ценностей стала «их укорененность в Божией правде и в том опыте жизни, который, несмотря на все консервации и модернизации, оставался для России константой»¹⁹⁴. Однако священник Павел Адельгейм считает, что озвученные «вечные ценности» оказались лишены религиозного смысла и превратились в «прагматичные ценности»... в них «не вместились Бог–Святая Троица и Его Любовь».¹⁹⁵ В приведённых списках ценностей многие из них понимаются неоднозначно, на что указывают и комментаторы от РПЦ, и многие современные язычники.

Возможно, что итогом переосмысления «вечных ценностей» стала «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года», где названы восемь духовно-нравственных ценностей, сложившихся в процессе культурного развития России: 1) человеколюбие, 2) справедливость, 3) честь, 4) совесть, 5) воля, 6) личное достоинство, 7) вера в добро и 8) стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьёй и своим Отечеством¹⁹⁶. Их позитивный и патриотический настрой вряд ли может быть негативно переосмыслен современным славянским язычеством, ориентированным на те же цели во имя своего народа (но не всегда во имя поликультурного государства).

2. Типология ценностей

Приводя общую типологию ценностей можно попробовать различить, какие из них являются общими для всех, какие именно христианскими (православными), а какие – русскими или российскими, то есть, какую идентичность они фиксируют. Однако такое разделение невозможно. В большинстве рели-

191 В Церкви разработали Свод вечных российских ценностей // Интерфакс-религия. – 25.01.2011. – <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39255>.

192 Патриарх Кирилл предлагает для общественного обсуждения набор базовых ценностей // Интерфакс-религия. – 25.05.2011. – <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=40888>.

193 Обращение к будущему Президенту России участников расширенного заседания Патриаршего совета по культуре 22 февраля 2012 года // Официальный сайт Московского патриархата РПЦ. – 22.02.2012. – <http://www.patriarchia.ru/db/text/2029382.html>.

194 В Церкви разработали Свод вечных российских ценностей // Интерфакс-религия. – 25.01.2011. – <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39255>.

195 Подмена небесного земным или отказ РПЦ от христианских ценностей? // Москва – Третий Рим. – 17.02.2011. – <http://3rm.info/religion/9252-podmena-nebesnogo-zemnym-ili-otkaz-rpc-ot.html/>

196 Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 г. N 996-р // Российская газета. 08.06.2015. – <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html>.

гий, исходя из их социальных функций (регулятивной, нормативной, культуротранслирующей и пр.), определяются запреты на убийство, блуд, воровство, сквернословие, фиксирующие общезначимые ценности и этические (а позднее – правовые) нормы. Однако в отношении этих ценностей часто возникает уточнение, что запреты касаются только действий в отношении «своих», а в отношении «чужих» и врагов они могут быть допустимы.

Ценностно ориентированными определяются общие по смыслу, но различающиеся по содержанию почитание родителей (старших), продолжение рода и забота о потомстве, помощь ближнему. К ним добавляется ещё одна значимая ценность групповой идентичности, закрепляемая сформировавшимися культурными (этнокультурными, субкультурными) поведенческими и символическими признаками, выраженными в особенностях языка (диалекта, говора, сленга), вероисповедания, религиозной и бытовой обрядности, обычаях, самосознании и пр.

Многоуровневая система идентичности и наличие сложного статусно-ролевого набора у современного человека часто приводит к внутреннему ролевому конфликту, требующему расставления приоритетов между ценностными ориентирами разных статусов (например, справедливого судьи и любящего родителя). Схожую проблему представляет и этно-религиозная идентичность, позволяющая индивиду в условиях современного поликультурного мира выстраивать индивидуальную эклектичную систему ценностей, иногда с взаимоисключающими и противоречащими друг другу элементами. Её причиной становится иррациональный, бездоказательный духовный опыт индивида, основанный на мультиинформационной экспансии СМИ и интернета.

Одним из вариантов реакции на такую ситуацию сегодня становится своеобразный эскапизм, уводящий индивида в субкультуры, контркультуры, закрытые сообщества сектантского типа, либо веб-сёрфинг в виртуальных поисках «родственной души» и замыкание на микрогруппах в социальных сетях, декларирующих особую «правильную» идентичность и систему ценностей. В одном из проявлений (но не единственном) данный феномен может проявляться в современном язычестве и его этнических формах (в нашем случае – славянском или русском новом язычестве).

Возвращаясь к типологии христианских ценностей, можно отметить, что те из них, которые касаются семьи, продолжения рода, уважения к старшим, «следования традиции и нормам русской/славянской культуры» находят поддержку и одобрение среди последователей нового язычества. Однако смыслы, вкладываемые ими в эти понятия, могут значительно различаться с общепринятыми или с православными.

Так, «традиции» для православного человека чаще всего ассоциируются со своим вероисповеданием, более тысячи лет определяющим культурные, социальные и политические особенности России, а у язычника – с мифологизированным представлением о дохристианской (славянской, арийской, славяно-арийской) «Традицией», сохранившейся в народном сознании и обрядности вопреки христианизации. В обоих случаях это идеологический или мировоззренческий конструкт, отражающий выборочные позитивные представления о своей истории и самоидентичности. По некоторым позициям у православных и язычников они едины, по другим – принципиально расходятся.

Попробуем обозначить некоторые из наиболее ярких разногласий.

2.1. Теологический уровень; монотеизм

Безусловно, к христианским ценностям относятся догматические основы вероучения, сформулированные в Символе веры, а также различные конфессиональные и территориальные вероучительные положения (писанные и неписанные), актуализированные временем и местом и наделяемые особыми смыслами, исходя из специфики местной культуры (этнокультуры или субкультуры).

Если для христиан Бог как Творец и абсолютный источник Блага, а также Его заповеди выступают основой системы ценностей, то современные язычники это отрицают, находясь на иных теологических позициях. Не вдаваясь в подробности исторически сложившихся в христианстве тринитологических, субординалистских, пневматологических и мариологических споров, современные язычники их отрицают, выступая как против монотеизма, так и против тринитарного догмата.

Здесь важно отметить, что не существует единого и гомогенного феномена, называемого «неоязычеством». Во всех своих проявлениях данный феномен эклектичен, в том числе и в вероучении. Поэтому среди тех, кого называют «современными язычниками» могут встречаться те, кто не отрицает идею Бога-Творца, кто говорит про богов-творцов, и те, кто отрицает или не обозначает идею сотворения мира.

Не всегда возможно говорить о политеизме современных язычников, ибо одни из них могут провозглашать на обрядах «Были, есть, будем в боге едином!», а другие могут объяснять диалектичность единства бога и множества его проявлений, говоря, что «христиане своего бога на три разделили, а мы можем – на бесконечное множество личностей». Последний подход характерен для индуизма в виде не-авраамического «ведического монотеизма» или «полиморфного монотеизма». Поэтому, как ни странно, для некоторых язычников «единый бог» также может являться ценностью, только это не Бог Авраама.

2.2. Этнический уровень

Этноориентированных язычников (как, впрочем, и русских православных христиан) может сильно беспокоить израильское происхождение Христа, из-за чего становятся популярными мифы о том, что он имеет славянские (арийские) корни, что он родился в России, что Дева Мария – уроженка Крыма, а волхвы пришли от славян через Индию (и потому прибыли «с востока»). Здесь проявляется этноцентричность и этноморфизм, проявляющийся у многих христианских народов.

Гораздо большей проблемой становится мифологема ксенофобии и антисемитизма, точнее, неприятия иудаизма, евреев, «жидов», которые с помощью христианства (и ислама) стремятся «поработить мир и Русь-матушку», принеся «законы Моисеевы», ростовщичество и все прочие негативные явления. В этом конспирологическом подходе также может проявляться единство ценностей.

2.3. Антропологический уровень

Особой ценностью и в христианстве, и в современном язычестве выступает человек. Однако в христианстве человек – творение и подобие Божие, а в язычестве чаще всего – потомок. Обычно современные язычники выступают против того, что «человек – раб божий», настаивая на том, что «славяне – Дажьбожьи внуки». Многими язычниками цитируются две фразы Василия Буслаева, из одноименного советского кинофильма-сказки («Василий Буслаев», Киностудия имени М. Горького, 1982), сказанные византийскому базилиевсу: «Коли раба назовёшь рабом – он или засмеётся или заплачет. Коли свободного

Русича назовёшь рабом – он будет сражаться» и «Мой бог рабом меня не кличет». Вторая фраза в виде «мой бог меня рабом не называл» стала популярной в антихристианской полемике, выйдя в массовую культуру на уровень демотиваторов и надписей на футболках и предметов со славянской атрибутикой.

О ценности человека говорит митрополит Иларион: «Поскольку Бог стал человеком, человек приобрёл бесконечную ценность вне зависимости от его положения в обществе, пола, национальности или цвета кожи».¹⁹⁷ При этом он отмечает, что все люди – грешники, и «принятие этой аксиомы, то есть осознание себя нищим и нуждающимся в благодати, – необходимое условие для вхождения в Царство».¹⁹⁸ Языческое мировоззрение обычно отрицает данные положения, отстаивая идеологию сильных людей.

2.4. Сотериологический уровень

Христианская ценность спасения также игнорируется современными язычниками, как по космогоническим представлениям, так и по танатологическим. Один вариант предполагает попадание после смерти в светлый небесный Ирий¹⁹⁹, либо в Пекельное царство; другой – перерождение в новом теле (индустская либо буддийская сансара), либо возвращение или восхождение души в небесный/божественный мир (гностицистский подход).

Подводя итоги, можно сформулировать основные подходы современных язычников к оценке христианских ценностей:

1. Негативный: «все христианские ценности не наши, их принесли враги из Иудеи».

2. Перекодирующий: «христиане присвоили наши ценности себе» и забрали название нашей веры, ибо «православие – Славление Прави».

3. Антиэксклюзивный: «христианские ценности» не могут быть приватизированы одной религией – это общечеловеческие ценности, закреплённые в любой религии и традиции, обеспечивающие гармоничное развитие общества через систему целей, ценностей и запретов (не убивай, не блуди, почитай отца и мать, слушайся руководителя).

4. Функциональный: «христианские ценности» отражают социальные функции религии (регулятивную, нормативную, легитимирующую, культуротранслирующую и пр.), свойственные не только христианству, но и современному язычеству²⁰⁰.

Кроме того, можно сделать вывод о том, что одной из причин неприятия современными язычниками христианских ценностей является незнание и непонимание православных норм и основ культуры, которые зачастую вынуждают конструировать новую идентичность. Этому способствует ряд штампов и ложных стереотипов в отношении православия и православных ценностей. В обыденном сознании часто смешиваются общепринятые представления (как считается), декларируемые (как называют себя) и реальные (кем являются). Де-

197 Иларион (митр.) Христианские ценности и служение милосердия // Официальный сайт Московского Патриархата РПЦ. – 05.12.2012. – <http://www.patriarchia.ru/db/text/1212811.html>.

198 Там же.

199 См.: Гайдуков А.В. Ирий – Вырий – Рай в представлении славянского неоязычества // Герценовские чтения 2003: Актуальные проблемы социальных наук: Сб. научных статей. – СПб.: Факультет социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена, 2003. – С. 194–196.

200 См.: Гайдуков А.В. Социальные функции неоязычества: проблема изучения // *Colloquium heptaplomeres*: Научный альманах. – Вып. I: Язычество в XX – XXI веках: российский и европейский контекст / Составители: А. А. Бесков, Р.В. Шиженский. – Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2014. – С. 52–56.

кларативность христианского поведения и его несоответствие реальному поведению отдельных групп православной общественности или церковных и политических лидеров вызывают когнитивный диссонанс в сознании некоторых граждан – уводя их из церкви.

Попытка найти общие ценностные ориентиры, исходящие из конструкта идентичности – русской культуры может уменьшить недопонимание в отношении систем ценностей.

ТИРИ Жан-Франсуа Р.

МАГИСТР, РУКОВОДИТЕЛЬ КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА
«ПОКРОВСКИЕ ВОРОТА»

У ИСТОЧНИКА ЦЕННОСТЕЙ: ВОЗМОЖНОСТЬ ДЛЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕНИЯ

В этом сообщении мы посмотрим, к чему приводит сведение христианства лишь к ценностям, особенно в тех случаях, когда этим в своих интересах занимается власть. Во второй части доклада мы увидим какой вызов встаёт перед каждым из нас, если мы обращаем внимание на саму природу христианства.

1. О константиновской Церкви.

В своей статье «Папа Франциск, II Ватиканский собор и новая модель Католической Церкви» преподаватель ПСТГУ Борис Алексеевич Филиппов утверждает, что на Втором Ватиканском Соборе Католическая Церковь порвала со «системой взаимоотношений «константиновской» модели Церкви» [4], однако спустя пятьдесят лет после окончания работы Собора она по-прежнему живет по нормам константиновской модели. С восшествием на престол кардинала Бергольо начался переход к новой модели. Для обоснования своего утверждения Филиппов цитирует слова будущего папы, произнесенные на Общих конгрегациях, предшествовавших конклаву: «Церковь больна, ... она должна позаботиться о своем излечении. ... У меня такое впечатление, что Иисус заключен внутри Церкви, и он стучит в дверь, потому что хочет выйти, хочет уйти» [6]. На вопрос Филиппову: «Что это за новая модель: совершенно новый образ Церкви (см. известный «революционный дух» Собора Болонской Школы) или скорее возвращение к модели Церкви до Константина», – специалист по Католической Церкви ответил: «Посмотрим, какими характеристиками обладает модель, реализуемая Франциском. Во-первых, все внимание обращено на евангелизацию, свидетельство о Благой Вести. Во-вторых, важное место занимает деклериализация Церкви, подчеркивается роль мирян в Церкви. В третьих, возобновляется институт диаконов. В-четвёртых, увеличивается соборность в Церкви. В-пятых, большое внимание уделяется бедным, страждущим. По-моему, речь идет о возвращении к модели Апостольской Церкви».

Оставим ответственность за смелые слова Филиппову и зададим себе вопрос: что подтолкнуло Католическую Церковь на то, чтобы, порвать с этой моделью взаимоотношений, с этим своеобразным союзом «алтаря и трона», при котором Церковь становилась господствующей, а ересь – государственным преступлением?

Есть конечно исторические причины, на которых я не буду сейчас останавливаться (Великая французская революция, потеря Папских земель и т.п.), но имеет место также изменение религиозного сознания современного челове-

ка, которое позволяет нам повторить вопрос Т.С. Элиота: «Это Церковь предала людей или люди предали Церковь?» [5]

2. О разрыве между Церковью и светским миром.

Как получилось, что в XX веке итальянский светский мыслитель Паоло Флорэс д'Аркайс приходит к следующему заключению: «Именно изгнание любого *«ipsedixit»* со сцены публичной аргументации, ostracism любого вероисповедания гарантируют общее поле диалога и взаимное равенство всех со-граждан». И, чтобы сохранялось это нейтральное поле диалога, необходимо, чтобы «вся публичная сфера лишилась Бога».

Эта позиция звучит как эхо теории, выраженной Джоном Ролзом и оказавшей влияние на весь Запад. Согласно ей, либеральная демократия должна исключить из публичного дискурса «доктрины, касающиеся добра и зла».

Этот вопрос не касается частной религиозности или обрядовой практики, к которым в Европе относятся терпимо. Но проблема возникает, когда надо признавать в либеральной и плюралистической демократии существование пространства для субъектов, носящих религиозную традицию, желающую сообщить об этом в публичной жизни.

Я полагаю, проблема основывается на большом недоразумении, которое обусловило и продолжает обуславливать взаимоотношения между религией и публичной сферой в современной культуре. Эта двусмысленность основывается на идее, что христианство и особым образом Церковь участвует в публичных дебатах, обращаясь к принципу авторитета, который соревнуется с авторитетом гражданским.

Бытует мнение, что в демократическом обществе неприемлемо давать пространство религиозному дискурсу как таковому, поскольку он базируется на некоем *«ipse dixit»* (заявление, принятое лишь в силу авторитета заявляющего), которое препятствовало бы любой попытке диалога. Вмешиваясь в демократический диалог на основе авторитетных догм, религии нарушали бы основное правило любой совещательной демократии – диалог между разными позициями – и окончательно лишили бы демократию своей силы. Именно о такой несовместимости между этими двумя источниками власти и говорит Паоло Флорэс д'Аркайс.

Что нам остается делать? Строить новые стены, более прочные и высокие, чтобы защитить нашу христианскую позицию, наши христианские ценности, которые катятся в пропасть светского авторитета?

3. Путь разума и сердца согласно Бенедикту XVI.

Пытаясь ответить на эти вопросы, предлагаю остановиться на некоторых моментах учения Бенедикта XVI, поскольку, я думаю, что там открывается некий путь, интересный не только для католиков.

В важной речи в Бундестаге 22 сентября 2011 Бенедикт XVI истолковывал эту проблему следующим образом:

«В истории системы права почти всегда опирались на религию: на основе ссылки на Божественность решалось, что среди людей является справедливым. В отличие от других великих религий, христианство никогда не навязывало государству и обществу какой-либо закон или юридическое положение, проистекающее из Откровения. Вместо этого оно отсылало к природе и к разуму как к истинным источникам права, отсылало к гармонии между объективным и субъективным разумом; однако эта гармония предполагает, что обе эти сферы основаны в творческом Разуме Бога».

Вот оригинальность христианства, о которой часто забывают сами хри-

стиане: не Откровение, а разум и человеческая природа в корреляции являются действенным юридическим источником для всех.

В таком же ключе было выстроено выступление Бенедикта XVI в Вестминстер-Холле 17 сентября 2010 года, где понтифик говорил перед представителями мира политики, науки, культуры:

«Католическая традиция утверждает, что объективные нормы, управляющие правильными действиями, доступны разуму, независимо от содержания Откровения. Согласно такому пониманию, роль религии в политических дебатах состоит не столько в том, чтобы устанавливать такие нормы, как если бы они не могли быть известны неверующим, и еще меньше в том, чтобы предлагать конкретные политические решения, что абсолютно не входит в компетенцию религии, сколько в том, чтобы помочь очистить разум и пролить свет на его применение в открытии объективных моральных принципов».

Христиане призваны входить в публичный диалог, пользуясь универсальными инструментами: разумом и природой в их взаимосвязи.

Уверенный, что вера не оторвана от разума и сознания, Бенедикт XVI призывает христиан участвовать в общественной жизни на основе того, что объединяет всех людей, «не забывая, что вклад христиан в историю имеет решающее значение, только если разумение веры становится разумением реальности, ключом суждения и преобразования» [3].

Только таким образом христианство не «воспринимается как система запретов и наказаний» [4].

Итальянский богослов Луджи Джуссани выявлял таким образом культурных облика, которые христианство принимает в мире: вера или этика, событие веры или же этические ценности. По его словам, Церковь во многих случаях «предстает перед миром, не то чтобы забывая о догматическом содержании христианства [то есть о «событии веры»], но воспринимая его как само собой разумеющееся и очевидное и таким образом сводя его к «некому абстрактному априори, которое человек охотно впускает в свои мысли», а значит, вставая на защиту этики, ценностей. В подобных случаях мы словно говорим: «Я уже знаю, что такое вера, теперь мне нужно понять, что делать». Так, почти неосознанно, считая очевидным содержание веры, мы отходим от нее в сторону этики. И тогда христианство предстает уже не как событие веры, а как набор ценностей [1].

4. Возвращение к христианству как событию.

Но нам пора делать следующий шаг.

Перед лицом недавних парижских событий любое противодействие во имя некой идеи, пусть даже правильной, бесплодно. Долгий путь научил нас, что достичь истины можно исключительно через свободу. Поэтому Церковь решила отречься от насилия, обозначившего некоторые моменты истории. Сегодня представляется бесполезным ответить на вызов другого человека лишь утверждением истины, какой бы та ни была.

Европа – пространство свободы, что, однако, не равносильно пустому пространству, лишенному предложений жизни. Нельзя жить «ничем». Никто не устоит на ногах, не войдет в конструктивное отношение с реальностью без чего-то, ради чего стоит жить, без гипотезы о смысле. Вот что действительно определит будущее Европы: ее способность или неспособность стать, наконец, местом подлинной встречи многочисленных и многообразных предложений смысла.

Как сказал папа Франциск, «у истоков диалога лежит встреча. Из нее рож-

дается первое познание другого. Действительно, если исходить из предпосылки о нашей общей принадлежности человеческой природе, можно преодолеть предубеждения и ложные идеи и начать понимать другого в новой перспективе» (24 января 2015 г.).

О том же самом нам говорит и Бенедикт XVI: «У истоков христианского бытия (и наверное мы могли бы сказать у истоков европейской цивилизации!) лежит не какое-то этическое решение либо великая идея, а скорее встреча с неким событием, с Личностью, которая, открывая жизни новый горизонт, тем самым указывает ей решающее направление» [3].

5. Новое начало.

Выставка «От Святой Земли ко всем народам», которую наш Культурный центр «Покровские ворота» предлагает в России с 1997 года, является в этой связи очень показательной. Археологические находки первых пяти веков христианства свидетельствуют о развитии и распространении новой христианской религии по всей ойкумене. Одна лишь сила присутствия Христа, обещавшего быть с ними до скончания века, позволила христианам пересекать моря, убеждать сильных мира сего, преобразовать повседневную жизнь и достигать вершин искусства, которое теперь является нашим достоянием.

И даже когда все казалось потерянным, когда варвары разрушили политическую систему и цивилизацию, которую апостольская Церковь удалась обратить к вере, «люди доброй воли, мужчины и женщины, просто перестали отождествлять продолжение цивилизации и нравственной общности с сохранением империи», – говорит Алистер МакИнтайр. – Они поставили себе целью (...) построить новые формы общности, где бы велась нравственная жизнь, чтобы цивилизация и нравственность выжили в эпоху варварства и темноты». И он заключает: «Нам следует посвятить себя созданию местных форм общности, где гражданственность и интеллектуальная и нравственная жизнь могут выживать, несмотря на окружающий их мрак. Если традиция добродетелей смогла пережить ужасы прошлого, то надежда никогда не потеряна. Только на этот раз варвары угрожают нам не на границах: они правят нами уже немалое время. И наше положение объясняется отчасти тем, что мы не осознаем этого факта. Мы находимся в ожидании не Годо, а нового преподобного Бенедикта»[2].

Настоящая историческая ситуация дает всем, в том числе и христианам, исключительный шанс. Европа в состоянии создать для нас великое пространство – пространство свидетельства об измененной жизни, исполненной смысла, способной обнимать другого и с помощью совершенно безвозмездных жестов пробуждать его человечность. Призывая христиан подпитывать в себе желание быть свидетелями, папа Франциск подчеркнул, что «лишь так можно предлагать во всей ее силе, красоте, простоте освобождающую весть о Божией любви и о спасении, которое дарует нам Христос. Только это позволяет относиться к людям с уважением» (7 февраля 2015 г.). Но по-прежнему ли мы, христиане, верим в способность полученной нами веры привлекать тех, кого мы встречаем, верим ли мы в побеждающую притягательность ее беззащитной красоты?

Литература:

1. Carron Julian, «Ti ride negli occhila stranezza di un cielo che non e' il tuo», 25 сентября 2015.
2. MacIntyre Alistair, *Après la Vertu. Étude de théorie morale*, trad. par L. Bury, P.U.F.,

- coll. «Léviathan», Paris, 1997.
3. Бенедикт XVI, «Deus Caritas est. Бог есть любовь», СЦДБ – Гатчина, 2006.
 4. Филиппов, Б. «Папа Франциск, II Ватиканский собор и новая модель Католической Церкви», «Вестник ПСТГУ», №1 – 2016 г.
 5. Элиот Т. С. Камень (песнопения), изд. Христианская Россия, – М.1997.
 6. Филипп Барбарен, кард. Интервью «L'Espresso» (30.10.2013) <http://inosmi.ru/world/20131031/214344234.html#ixzz3j4cvEfnz> (10.02.2014)

РАЗЛАДОВА М. В.

СТАРШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ОБЩЕНАУЧНЫХ
ДИСЦИПЛИН Института предпринимательской
деятельности

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ В СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ. (К ВОПРОСУ О ТОЛЕРАНТНОСТИ)

В исследованиях белорусских ученых-обществоведов и газетных публикациях толерантность справедливо определяется как одна из характерных черт белорусского национального менталитета. К конкретным ярким проявлениям толерантности можно отнести гостеприимство белорусов, веротерпимость, трудолюбие. В реальной практике характер отношения одного лица (группы лиц) к иному лицу (иной группе лиц), результат процесса, во время которого осуществляются эти отношения (прием на работу, заключение брака, подписание договора, назначение на должность, оценка учебной деятельности, обслуживание в медицинских и торговых учреждениях и др.) зависит от многих факторов, среди которых:

- административно-территориальный статус населенного пункта, а также статус, форма финансирования и рейтинг учреждения, в котором лицо (группа лиц) получило общее либо профессиональное образование;
- состояние здоровья лица (лиц), обслуживаемых либо принимаемых на работу (степень утраты здоровья);
- пол и возраст лица, с которым осуществляются отношения;
- язык, на котором говорит лицо (нередки случаи, когда человека, говорящего на белорусском языке, отказываются обслужить в торговом или медицинском учреждении, мотивируя отказ незнанием семантики каких-либо слов на данном языке либо подозревая обслуживаемое лицо, особенно молодого возраста, в принадлежности к оппозиционной политической организации).

Варьирование характера подобных отношений (вплоть до диаметрально противоположных) не раз было объектом анализа в белорусской общественной науке и описания в средствах массовой коммуникации. Однако остается открытым вопрос о том, насколько соответствуют эти отношения принципам толерантности, особенностям национального характера белорусов, отраженным в фольклоре и произведениях классики отечественной литературы. В связи с этим в гуманитарной науке и журналистской практике актуальной, на наш взгляд, становится проблема введения в научный оборот терминов «степень толерантности белорусов» и «ситуативная толерантность», а также определение объема соответствующих понятий.

Весьма интересным для теоретических разработок в области культурологии, для успешного осуществления политики государства в области культу-

ры нам представляется вопрос о характере толерантности субъектов культуры одной страны по отношению к субъектам и объектам культуры (произведениям культуры и искусства, их авторам и исполнителям, а также организациям и лицам, пропагандирующим эти произведения) другой страны (групп стран). В Республике Беларусь, на наш взгляд, отчетливо прослеживается варьирование такого вида отношения (от восторженного до безразличного, как к объекту, не имеющему художественной, практической и какой-либо иной ценности) в зависимости от многих факторов. Перечислим некоторые из них:

1) авторитет страны, в которой создан данный объект культуры, на международной арене;

2) коммуникативный ранг языка, на котором исполняется произведение (мировой, международный, национальный язык);

3) востребованность жанра и стиля, в котором написано произведение, среди массового слушателя (читателя);

4) авторитет страны (стран), культурные деятели которых дали высокую оценку объекту (субъекту) культуры.

Практика показывает, что СМИ Республики Беларусь всех форм финансирования, а также научные и образовательные учреждения уделяют наибольшее внимание объектам культуры, созданным в Российской Федерации, экономически развитых странах Западной Европы, США, а также Китая, Японии, арабских стран.

В учреждениях высшего образования конкурс среди абитуриентов на специальности, связанные с изучением языков и культур этих стран, в несколько раз превосходит конкурс на специальность «Славянская филология» (БГУ). Дисциплина «Современный славянский язык» изучается на отделениях белорусского и русского языков и литератур филологических факультетов в течение лишь одного семестра (в советское время на изучение этой дисциплины отводилось два семестра). И это несмотря на географическую, ментальную языковую близость славянских стран вне СНГ, а также Украины, к Беларуси, на то, что в Брестской, Гродненской и Гомельской областях, приграничных с Украиной и Польшей, компактно проживают этнические украинцы и поляки. Академические группы по изучению языков, литератур и культур неславянских стран Центральной и Восточной Европы (и даже соседних с Беларусью Латвии и Литвы) практически отсутствуют в учреждениях высшего образования страны (правда, несколько лет в Белорусском государственном педагогическом университете действовали группы специальности «Белорусский язык и литература» с дополнительной специализацией по литовскому языку). Нет кафедр, которые бы обеспечивали подготовку кадров в области языков и литератур соседних государств (лишь в Гродненском университете есть кафедра польской филологии). Для сравнения: в учреждениях высшего образования Украины, помимо кафедр славянской филологии, действуют кафедры, специализирующиеся на языках и культурах отдельных приграничных стран: в Киевском и Львовском университетах – кафедра польской филологии, в Ужгородском – словацкой филологии, в Одессе – болгарской филологии; помимо этого, в Киевском университете создана кафедра языков и литератур народов Украины.

Уменьшается количество кандидатских и докторских диссертаций, защищаемых по проблемам белорусско-инославянской, белорусско-восточно-европейской языковой и литературной компаративистики, практически отсутствуют работы по вопросам экономического сотрудничества Беларуси с

центрально- и восточноевропейскими странами.

В программах белорусских радио- и телеканалов, газетных и журнальных статьях, посвященных литературе, театральному и музыкальному искусству (как современному, так и прошлых десятилетий), почти не затрагивается творчество классических и современных писателей, мастеров театра, кино, академического и эстрадного искусства стран Центральной и Восточной Европы, в то время как сведений о писателях, художниках, звездах кино и шоу-бизнеса России, Западной Европы и США в одном новостном выпуске белорусского телеканала или радиостанции зачастую даже больше, чем о деятелях белорусской культуры.

Изучение опыта экономического, политического и культурного строительства центрально- и восточноевропейских стран, особенно славянских, а также анализ опыта экономического и культурного сотрудничества Белорусской ССР с союзными республиками и странами социалистического содружества в советский период является полезным и поучительным для культурного строительства в Республике Беларусь; отдельного внимания заслуживает внедрение и актуализация белорусского языка в тех сферах науки и техники, жанрах культуры, где в течение десятилетий он был представлен слабо или не представлен вовсе. Это даст возможность увеличить поток абитуриентов, поступающих на соответствующие филологические специальности, увеличить количество этих специальностей, а будущим специалистам – реализовать свои профессиональные возможности на территории Республики Беларусь.

ШУТОВ Г. А.

СТАРШИЙ АНАЛИТИК ЦЕНТРА СТРАТЕГИЧЕСКИХ И
ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ БУДДИЙСКО-КАТОЛИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

1. Второй Ватиканский Собор как основа буддийско-католических отношений на современном этапе.

Переломным моментом в отношении Церкви к нехристианским религиям является Второй Ватиканский Собор. В документах Собора можно найти утверждения ценности нехристианских религий. В частности, рекомендуется при подготовке священников знакомить и с другими религиями, «чтобы они лучше признавали то, что в них, по замыслу Божию, есть доброго и истинного» [1]. В других религиях призывают отыскивать «всё то истинное и благодатное, что прежде уже было у народов как некое скрытое присутствие Божие» и находить в этих религиях «заложённые в них семена Слова» [2]. Монахам рекомендуется «тщательно подумать над тем, ка-ким образом аскетические и созерцательные традиции, семена которых были подчас посеяны Богом в древних культурах ещё до проповеди Евангелия, могут быть восприняты в христианской монашеской жизни» [3].

В Декларации Второго Ватиканского Собора Ностра Этат также содержится определение буддизма, которое позволяет судить об уровне представления католической церкви того времени о буддизме: «Буддизм, в зависимости от его различных форм, признаёт коренную неудовлетворительность этого изменчивого мира и учит тому пути, на котором люди с благочестивой и уповающей душой могут либо обрести состояние совершенного освобождения, либо до-

стичь наивысшего озарения собственными усилиями или помощью свыше» [4].

Во-первых, упоминается о двух из трех признаков буддизма – Трилакшаны: изменчивость мира – «анитья» и «коренная неудовлетворенность мира» – «дуккха».

Во-вторых, упоминается о наличии в буддизме разнообразных течений. Под путём, на котором обретается совершенное освобождения, очевидно, понимается немахаянский буддизм [5]. Под путем, на котором достигается наивысшее озарение понимается буддизм Махаяны, причем в этом направлении особо выделяется то, в котором озарение достигается помощью свыше – т.е. различного рода школы «Чистой Земли», в которых признается «спасение силой другого» – тарикы.

2. Буддийский кризис в Южном Вьетнаме.

Отношение Костёла к буддизму радикально изменилось после трагических событий в Южном Вьетнаме. Президент Южного Вьетнама Нго Динь Зьем был ревностным католиком и проводил политику катехизации Южного Вьетнама. 8 мая 1963 года вьетнамские буддисты праздновали день рождения, просветления и ухода в нирвану Будды Шакьямуни. В этот день глава южно-вьетнамских буддистов Тхить Чи Куанг напомнил о политике дискриминации в отношении вьетнамских буддистов, в частности, о запрете на вывешивание буддийских флагов. Буддийскую демонстрацию разогнали при помощи войск. Семерых буддистов застрелили.

Южновьетнамские власти так и не захотели услышать буддистов. 11 июня 1963 года в центре Сайгона буддийский монах сжег себя заживо в центре Сайгона в знак протеста против притеснения буддистов [6].

В ноябре 1963 года в результате военного переворота Нго Динь Зьем был застрелен, а в конце 1963 года в Сайгоне создана Объединенная буддийская церковь. Почти на 30 лет отношения между буддистами и католиками наладились.

3. Книга Понтифика и новые попытки примирения.

В 1994 году вышла книга Иоанна Павла II, в которой высказывались критические суждения в адрес буддизма. Буддизму вменялось в то, что он считает мир источником зла, а буддийский сотериологический идеал Нирвана означает состояние полного безразличия к миру. Если обращаться к сотериологическому идеалу немахаянского буддизма, то такая критика во многом может быть справедливой. Однако книга вызвало негодование среди буддистов в связи с визитом Папы на Шри-Ланку. После этого последовали разъяснения того, что все, высказанное в книге – личная позиция Понтифика, а не официальная позиция Святого Престола.

Вскоре под эгидой Ватикана на Тайване состоялся Первый Буддийско-Христианский коллоквиум. Темой коллоквиума стали «Буддизм и христианство. Сходства и различия». Второй коллоквиум прошел через три года в католическом монастыре возле Бангалора и темой его было «Слово и молчание в буддийской и христианской традициях». Третий состоялся в 2002 году в Токио и тема «Сангха в буддизме и Церковь в христианстве». Темой четвертого коллоквиума в 2013 году «Внутренний мир, мир среди людей» [7]. Пятый коллоквиум состоялся в Бодхгае в 2015 году «Буддисты и христиане. Совместные содействия братству». Участники коллоквиума пришли к выводу, что причиной межрелигиозных конфликтов является не сама религия, а люди, которые используют религию в своих целях.

В дальнейшем существенных случаев буддийско-католического противостояния не происходило, если не считать эксцессов на Шри-Ланке. Объектом нападков радикальной буддийской группы «Боду Бала Сена» становятся в основном

живущие на Шри-Ланке мусульмане, но от рук радикально настроенных буддистов страдают и христиане: католики и протестанты. В сентябре 2012 года радикальные ланкийские буддисты совершили нападение на католического епископа и католическую церковь на острове Маннар, входящий в состав Шри-Ланки [8].

5. Попытки буддийско-католического синтеза.

5.1. «Буддийские католики»?

Пол Найтер (Paul F. Knitter) окончил в 1966 году Папский Григорианский университет, в 1972 году окончил докторантуру в Марбургском университете. Вместе с протестантским философом Джоном Хиком Найтер подвергался критике со стороны кардинала Ратцингера, будущего Папы Бенедикта XVI. Найтер широко известен благодаря распространению идей религиозного плюрализма. Одна из книг Найтер носит название: «Без Будды я бы не мог быть христианином». Найтер говорит о возможности «двойной религиозной принадлежности». Утверждает, что буддизм не отрицает существование Бога. Полагает, что христианству недостает практических методов и их можно брать из буддизма. Найтер полагает, что буддизм интересен христианам в том плане, что позволяет ощутить Бога хоть и отделенным от них, но, в то же время, и частью их бытия [9].

5.2. «Махаянская теология» Кинана.

Джон Кинан вырос в Филадельфии в католической ирландской семье. Окончил семинарию, был рукоположен в священники. Перешел в Епископальную церковь [10].

Кинан пытается использовать Махаянскую философию (Читтаматру и Мадхьямаку) в качестве теологического метода. Из Читтаматры Кинан заимствует концепцию двух истин. Однако понимание Кинаном Мадхьямаки довольно специфическое: Срединный путь он определяет как «жизнь в здоровом напряжении между пустотой и взаимозависимым возникновением» [11].

Однако в Ламрим Ченмо Чжэ Цонкапы, которого Кинан иногда называет «махаянским Аквинатом», сказано: «Пустота от самобытия означает обусловленное возникновение» [12]. Так Цонкапа отвечал на критику тех, кто обвинял мадхьямиков в нигилизме: «для кого есть Пустота, для того есть все. Для кого пустоты нет – для того ничего нет».

Далее Цонкапа цитирует «Опровержение возражений» Нагарджуны: «Склоняясь перед несравненным Буддой-Лучшим учителем, поведавшим, что пустота, обусловленное происхождение и Срединный путь – одно и то же» [13].

Кинан называет себя махаянистом с философской точки зрения: «буддийская философия, христианская практика и вера». Кинан предложил «махаянское прочтение» Евангелия от Марка:

1. Эсхатологические сюжеты в Евангелии от Марка Кинан считает аналогом махаянских медитаций на непостоянство и пустоту;

2. Страдания Иисуса в Евангелии Кинан объясняет тем, что «согласно Махаяне» жизнь – это страдание;

3. Кинан усматривает аналог анатмавады в Мр.8:34,35: «И, подзвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. 35 Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее».

6. От диалога – к Срединному пути.

Таким образом, можно заметить, что буддийско-католические отношения в разные периоды времени колебались между крайностью антагонизма и крайностью синтеза. Первая крайность и последующие конфликты между буддиста-

ми и католиками характерна для традиционно буддийских стран. Для западных стран характерна крайность смешения двух столь непохожих религий.

Можно назвать несколько причин, способствующих смешению буддизма и католицизма на Западе:

- Буддийская философия воспринимается как нечто сотериологически нейтральное;
- Представление о том, что буддизм – не религия;
- Вера в то, что буддист может исповедовать одновременно и буддизм, и небуддийские религии;
- Представление о том, что буддизм не отрицает существования Бога-творца;
- Вера в то, что буддийские медитативные техники можно интегрировать в христианскую практику.

В истории взаимоотношений Святого Престола с другими религиями выделяют четыре типа диалога: диалог жизни, диалог действий, диалог теологического обмена и диалог религиозного опыта. При Иоанне Павле II – основным видом был диалог теологического обмена, при Папе Бенедикте XVI – диалог религиозного опыта. При нынешнем Папе Франциске приоритетным стал диалог действия [14].

Буддистам и католикам нужно искать Срединный путь взаимоотношений. Путь, который поможет не впадать в крайности противостояния и смешения. Основой нового этапа взаимоотношений может стать диалог не только между священнослужителями, но и общение между рядовыми верующими. Особую ценность представляет диалог конвертитов: бывших буддистов, ставших католиками и бывших католиков, ставших буддистами.

Литература и примечания:

1. Декрет о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*), Документы II Ватиканского Собора, стр. 256/ М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
2. Декрет о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*), Документы II Ватиканского Собора, Ст. ст. 11,15/ М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
3. Декрет о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*)/ Документы II Ватиканского Собора, стр. 365-377/ М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
4. Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям “*Nostra Aetate*”// Документы II Ватиканского Собора, стр. 278/ М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
5. Есть основания считать этот термин более удачным, чем получившие популярность термины «буддизм Тхеравады», «Хинаяна» или «Южный буддизм».
6. В. Н. Колотов, «Технологии использования религиозного фактора в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн (вторая четверть XVII — третья четверть XX вв.)», стр. 488-495/В.Н. Колотов. – СПб.: НР-Принт, 2013. – 684 с.
7. Keynote Address Rev. Fr. Indunil K. Kodithuwakku, Under-Secretary, Pontifical Council for Interreligious Dialogue //Электронный ресурс/ Режим доступа: <http://www.pcinterreligious.org/site.php?id=281>
8. The case of the Buddhist «Taliban» explodes: Church re-launches the work for religious harmony//Электронный ресурс/ Режим доступа: <http://www.news.va/en/news/asiasri-lanka-the-case-of-the-buddhist-taliban-exp>
9. Double belonging: Buddhism and Christian faith// Электронный ресурс/ Режим доступа: <http://ncronline.org/news/double-belonging-buddhism-and-christian-faith>
10. About John P. Keenan//Электронный ресурс/ Режим доступа: <http://www.mahayanatheology.net/keenan.html>
11. Keenan, John P. «The Gospel of Mark: A Mahayana Reading», p. 99. John P. Keenan. – Wipf and Stock Orbis Books, 1995. Pp. 423
12. Ламрим Ченмо, пятый том, лист 39 б/Чжэ Цонкапа. – СПб.: Нартанг, 2000. – 487 с.

13. Ламрим Ченмо, пятый том, лист 43 а/Чжэ Цонкапа. – СпБ.: Нартанг, 2000. – 487 с.
14. Pope Francis's New Interreligious Dialogue of Action//Электронный ресурс/ Режим доступа: http://www.huffingtonpost.com/donald-w-mitchell/pope-fanciss-new-interrel_b_8913488.html

священник Евгений ГРОМЫКО

МАГИСТР ТЕОЛОГИИ ВАРШАВСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ АКАДЕМИИ, АСПИРАНТ МИНСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ ДО ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

В настоящее время в русскоязычных СМИ, и главным образом в интернете, в значительной степени активизировались рассуждения о взаимоотношениях Православия и Католицизма. Связано это, прежде всего, с недавней встречей Святейшего Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска. К сожалению, слышны голоса, заявляющие о «предательстве» православия патриархом Кириллом. Декларацию, подписанную двумя иерархами, называют «унией» и т.д. Всё это наводит на мысль, что авторы подобного рода высказываний плохо знакомы с историей взаимоотношений двух Церквей на протяжении всей 1000-летней истории Православия на Руси. Две конфессии всегда тем или иным образом взаимодействовали на территории Древней Руси, Московской Руси, России и СССР. Очень важной вехой во взаимоотношениях двух конфессий стал Второй Ватиканский собор, который был созван Римско-католической церковью, и проходил в Риме в период с 1962 по 1965 годы. Именно с него начался активный диалог между двумя конфессиями. В данном сообщении будет прослежена история межконфессиональных отношений Руси и Рима до начала активного диалога, то есть до Второго Ватиканского собора.

От самого крещения Руси греческие митрополиты Киева публиковали антилатинские трактаты. Тем не менее, русские поддерживали дипломатические отношения с Римом, принимая решения в зависимости от политической ситуации.

В 1073 году киевский князь Изяслав в борьбе за престол со Святославом, пытался апеллировать к авторитету папы. Но вскоре князь Святослав умер, и Изяслав беспрепятственно занял престол. Дело закончилось ничем.

В 1089 г. к митрополиту Иоанну II прибыли послы антипапы Виберта (Климента III), стремившегося получить признание своего авторитета на Руси. Но митрополит Иоанн принялся убеждать послов отворотиться от латинских заблуждений. Каким образом закончились эти переговоры, не известно.

Владимир Мономах просил митрополита Никифора объяснить причины отделения латинян от Православной Церкви.

Тем не менее, известно, что в то время на Руси жило много католиков, и к ним относились терпимо. В Киеве были латинские монастыри, действовали латинские миссионеры.

В 1240 году на Русь напали монголо-татары и присоединили её к Золотой Орде. Папа Иннокентий IV пытался распространить свое влияние на Русь, предлагая военную помощь русскому князю Александру Невскому, но тот предпочёл союз с Ордой.

В 1253 году была заключена уния между Римом и Галицким Княжеством. Князь Даниил был коронован Папой, но никакой военной помощи не получил, и позднее стал вассалом Золотой Орды.

После освобождения от татаро-монгольского ига, контакты русских царей и духовенства с католической церковью, в основном заключались в попытках объединить церкви и в посещениях Москвы папскими послами. Самые известные попытки объединить церкви были предприняты на Ферраро-флорентийском соборе, где Киевский митрополит Исидор подписал документы Собора, и Брестская Церковная уния, которая внесла смуту в жизнь Киевской митрополии более, чем на два столетия.

Недоброжелательное отношение к католицизму еще более укрепилось во время Смуты в начале XVII века, когда на Московском троне некоторое время был польский король Владислав IV.

В конце XVII века в Москве появились иезуиты, основавшие там школу. Затем появился первый католический приход, основанный Петром Артёмовым, первым русским нового времени, принявшим католичество.

Новая политика относительно католицизма стала проводиться в России во времена правления Петра I. Западный стиль стал вторгаться во все сферы жизни русских. В то время в Россию приезжало много иностранцев, в том числе католиков. Для них начинают открываться новые католические церкви и монастыри. Помимо всего прочего, хотя католики-иностранцы могли свободно исповедовать свою веру, переход русских в католицизм, а также подстрекательство к изменению веры были, как и раньше, были запрещены и сурово наказуемы.

Во время правления Екатерины II произошло три раздела Речи Посполитой, в результате которых к Российской империи отошли земли, на которых проживали в основном католики и униаты. В то время как отношения к католикам, как правило, были терпимыми, униаты подвергались давлению с целью заставить их перейти в православие.

В 1773 году была основана Могилёвская католическая епархия.

После начала Ноябрьского восстания в 1830 году отношение русских православных к католикам изменилось в худшую сторону. Но Россия по дипломатическим причинам, по-прежнему продолжала переговоры с Ватиканом, а в 1847 г. был подписан конкордат между Святым Престолом и Россией. Но после январского восстания 1863 г. конкордат был расторгнут.

После подавления восстания многие из его участников были отправлены в Сибирь. Католическим диаспорам, обосновавшимся в российских городах, было дано право строить свои храмы. В связи с тем, что большинство прихожан были поляки, они назывались «польскими костёлами».

После Первого Ватиканского Собора, который состоялся в 1870 году, разрыв между Православной Церковью и Римско-католической значительно углубляется. Это было связано с принятием на Соборе двух новых догматов: о главенстве Папы и о папской непогрешимости, что это привело к самоизоляции Католической Церкви.

После революции 1917 года Святой Престол стал говорить вслух о бедственном положении религии в России.

Ватикан несколько раз обращался к коммунистическому правительству с призывом относиться терпимо к Православию, но добиться ничего не мог. В Советской России репрессии только усиливались. В том числе был сфабрикован целый ряд дел против католиков.

Во время Второй Мировой Войны Папа Пий XII воздерживался от критики коммунизма.

В 1943 году Святой Престол стал предпринимать попытки распространить влияние католицизма как можно дальше на Восток.

В это время в СССР начался поиск компромиссов с католическими приходами в западных районах. Советское государство хотело форсировать идею объединения православных церквей стран Восточной Европы под эгидой Московского патриархата. Православная Церковь была частично легализована и поставлена под контроль государства. Активно продвигалась идея созыва Восьмого Вселенского собора в Москве, но из этого ничего не вышло.

Тем не менее, Русская Церковь добилась всеобщего осуждения политики Ватикана со стороны Православных Церквей.

В Западной Украине на Львовском соборе 1946 года была ликвидирована уния.

Казалось, что после смерти Сталина в 1953 году, в Русской Православной Церкви наступит оттепель, но всё получилось наоборот. Н. С. Хрущёв объявил Церковь «остатками сталинизма». Началось новое наступление на Церковь.

В это время Ватикан предложил представителям Русской Церкви принять участие в готовящемся Втором Ватиканском соборе. Москва ответила резким отказом. Основным аргументом было утверждение, что этот собор – внутреннее дело Католической Церкви.

В этот момент произошло обострение отношений Московского и Константинопольского Патриархатов. Вселенский Патриарх, по мнению русских, явно занимал «проамериканскую» позицию. Кроме того, он хотел действовать от имени всей Православной Церкви, с чем русские также не могли согласиться. В конце концов, Константинополь заявил о своем отказе участвовать во Втором Ватиканском соборе.

В это время в Советском Союзе Церковь испытывала новые гонения. В таких условиях Синод Русской Православной Церкви принял решение вступить во Всемирный совет церквей, чтобы иметь возможность рассказать миру о религиозной ситуации в СССР и противостоять «католическому экуменизму».

Набирала обороты «Холодная война» и Советские лидеры искали контактов с Западом.

В это же время премьер-министр Италии искал поддержки папы, а Н. С. Хрущев искал контакт с Италией, предлагая отказ от дехристианизации Польши, Венгрии и Чехословакии в обмен на содействие проникновению на Запад коммунистических идей.

СССР попытался установить дипломатические отношения с Ватиканом, но Ватикан стал диктовать свои условия. В результате советское правительство было вынуждено дать согласие на присутствие представителей Русской Православной Церкви на Втором Ватиканском Соборе. Председатель ОВЦС митрополит Никодим (Ротов) увидел в этом возможность увеличить престиж Церкви, чтобы доказать её важную роль в жизни государства.

Основным аргументом владыки был следующий: необходимо показать независимость от Константинопольского Патриархата и доказать независимость Русской Православной Церкви в принятии решений.

Ватикан провёл ряд встреч с Русской и Константинопольской Церквями. Вселенский патриарх хотел представлять на заседании Собора всю полноту Православия. Русская Церковь стала доказывать советскому государству, что

участие в соборе поможет снижению напряжённости на международной арене.

ЦК КПСС надеясь, что Ватикан перестанет нападать на советскую систему, дал добро на участие наблюдателей от Русской Церкви на соборе. Константинопольский патриарх оказался не готов к такому повороту событий, но сделать уже ничего не мог.

Что касается присутствия на Соборе, то следует отметить, что наблюдатели имели возможность высказывать свои предложения, замечания и пожелания на регулярных встречах с представителями и участниками Собора. Таким образом, Русская Православная Церковь нашла выход из изоляции и заявила о себе миру.

С этого момента началось активное взаимодействие между двумя Церквями. Начался период диалога. Впоследствии Русская Православная церковь влилась в Общеправославно-Католический диалог.

Как видим, отношения между двумя Церквями всегда были непростыми и обуславливались не только религиозными, но и чисто политическими причинами. Поэтому, и все дальнейшие взаимоотношения Православия с Католицизмом следует рассматривать, учитывая всю историю наших Церквей.

Литература:

1. Абаринов, В., Долгая дорога из Ватикана в Москву//Совершенно секретно, №6/193, 1. 06. 2005, <http://www.sovsekretno.ru/articles/id/1369/>.
2. Архив Александра Н. Яковлева, [w:] <http://www.alexanderyakovlev.org/>.
3. Боровой, В., прот., И он был верен до смерти, Сб. Человек Церкви, – М. 1998. – С. 106.
4. Васильева, О. Ю., Вызов Ватикану: антикатолическая политика Сталина, Theologia, №6 1996. – С. 105.
5. Васильева, О. В. Русская Православная Церковь и II Ватиканский собор. Факты. События. Документы. – М. Лепта-пресс, 2004. – 381 с.
6. Виноградский, А., «Восьмой вселенский собор». Проект «нового церковного порядка» или попытка воскресить прожекты советской эпохи?, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=360>.
7. Данилов В., протомпесв. Российский католицизм, <http://veritas.katolik.ru/books/rus-katolic.htm>
8. Дворкин, А. Л. Прения о вере Ивана Грозного с Антонио Поссевино, <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/n/055.htm>
9. Задворный, В., Юдин А. История Католической Церкви в России. Краткий очерк. – М.: Издание колледжа католической теологии имени св. Фомы Аквинского, 1995. – 32 с. (<http://krotov.info/history/20/tsypin/zavdorn.html>).
10. Иннокентий, иг., Церковь под коммунистическим режимом и Второй Ватиканский собор. Theologia, №6, – 1996. – с. 108.
11. Макарий, митр., История Русской Церкви, т. 2, отд. 2, гл. 7, <http://www.magister.msk.ru/library/history/makary/mak2207.htm>.
12. Костомаров, Н., История России в жизнеописаниях её главнейших деятелей, 1024 с. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kost/index.php.
13. Лилиеенфельд, Ф., То, что Церковь разделена, это большое горе, Церковь и время, №4. – 1998. – с. 34 – 35
14. Никодим, митр., Иоанн XXIII, Папа Римский – Вена 1984. – 665 с.
15. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение, Сб. Православие и экуменизм. – М. 1998. – с. 37
16. Рожков, В., свящ., Подготовка к участию во Втором Ватиканском Соборе в Русской Православной Церкви, Theologia, №6. –1996. – с. 28.
17. Сергей, митр., Отношение Церкви к отделившимся от неё обществам. – Сб. Православие и экуменизм, М. 1998. – с.108.
18. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен. Том 14. От правления царевны Софии до начала царствования Петра I Алексеевича. 1682–1703 гг. –

469 с. (<http://books.google.by/books?id=V9wb3Umc1UYC&printsec=frontcover&hl=r и#v=onepage&q&f=false>).

19. Филарет, архиеп., *История Русской Церкви*, «Изд. Книг. Ферапонтова», 1888, 5 т., <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003561588#?page=2>.
20. Флоря, Б.Н. *У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.), Глава 5 Древняя Русь, ее латинские соседи и татарская угроза (40-50-е гг. XIII в.)*, <http://www.krotov.info/history/11/3/flor05.html>
21. Цыпин, В., *прот., История Русской Церкви*, 5 т., <http://www.sedmitza.ru/lib/text/440001/>.
22. Якунин, В. Н., *Внешние связи Московской Патриархии и расширение ее юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг., гл. 2*, <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=585>.

СВЯЩЕННИК РОМАН АРТЁМОВ

МАГИСТР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ЗАВЕДУЮЩИЙ
ЗАОЧНЫМ ОТДЕЛЕНИЕМ МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ И АТРИБУТЫ В СУБКУЛЬТУРЕ ОТАКУ

Изначально в японском языке «отаку» (яп. おたく или オタク) – это человек, который увлечен чем-либо. Однако теперь это понятие используется исключительно в отношении к людям, которые увлекаются японской анимацией и мангой – разновидностью японских комиксов [1, с. 45]. Такое сужение содержательного наполнения термина отаку происходит под влиянием двух тесно взаимосвязанных факторов. С одной стороны, с 70-х годов растет количество фанатов аниме и манги, активно использовавших термин «отаку» для самоидентификации [2, с. 179]. С другой, происходит неуклонный рост влияния самого аниме на молодежь, а значит и стремительное увеличение количества юношей и девушек именовавших себя «отаку».

В научном дискурсе в отношении любителей японской анимации данный термин впервые используется Накамори Акио в цикле статей «Исследование отаку», которые были опубликованы в декабре 1983 года [3, с. 74].

Анализ движения отаку позволил выявить в его границах пять основных достаточно самостоятельных течений, каждое из которых представлено различными тематически ориентированными фан-клубами. С учетом особенностей их интересов в области японского аниме их можно типологизировать следующим образом [4, с. 12]:

Манга-вота – поклонники японских комиксов. Представители данного течения стремятся собрать обширную коллекцию журналов и постоянно охотятся за набросками художников аниматоров. Данное занятие требует большого количества финансовых расходов.

Сэйю-вота – поклонники актёров, которые занимаются озвучиванием аниме.

Фига-вота – поклонники различного рода аниме-кукол или фигурок, которые выпускаются в большом количестве и стоимость, которых может достигать до 10 тысяч долларов США.

Косплей-вота – достаточно обширная группа отаку, которая увлекается созданием образа любимого персонажа.

Гэйму отаку – любители компьютерных игр, которые основаны на аниме.

Различные типы групп отаку имеют определенные особенности поведения и мировоззрения, которые отличают их от всех остальных [5, с. 547].

В данной статье нас будут интересовать именно косплей-вота. Оно заключается в том, что отаку специально подгоняет свою внешность под определенного персонажа. Среди косплееров распространено создание так называемых фендомов, т.е. образов конкретных аниме-персонажей. Полем для экспериментов выступает собственное тело отаку. Для этого специально создаются костюмы, накладывается грим, особо увлеченные даже прибегают к услугам пластической хирургии [6, с. 155]. Одной из самых распространенных пластических операций среди японских отаку является изменение формы ушной раковины. Она изменяется таким образом, чтобы быть похожей на уши фэнтезийных персонажей эльфов. Площадками для демонстрации своих фендомов, а также для более детального и открытого общения как правило являются многочисленные фестивали аниме-культуры, которые проходят в Японии и за ее пределами достаточно часто.

Типичный косплей-вота – это молодой человек или девушка в возрасте от 16 до 38 лет, имеющие высшее образование или получающие его. Косплей-вота как правило увлечены отдельным образом, который оттачивают до совершенства. Редко бывает, что отаку постоянно меняет образы [7, с. 187]. Важно отметить, что зачастую они не ограничиваются участием в фестивалях и используют аниме-образ в повседневной жизни. Отаку, который принял на себя определенный аниме-образ является не просто косплей-вота, а фендом-вота. Зачастую создание и продвижение образа требует большое количество материальных затрат. В странах СНГ редко доходит до пластических операций для шлифовки образа, как это часто происходит в Японии, но косплей-вота не скупятся на различного рода аксессуарах, которые зачастую заказываются индивидуально у мастеров [8, с. 19].

Фестивали японской культуры и аниме в СНГ

В СНГ фестивали японской культуры и аниме имеют достаточно небольшую историю и насчитывают всего около пятнадцати лет. Первый фестиваль прошел в 2000 году в Москве был организован стараниями клуба «R.An.Ma» и носил название «Всероссийский фестиваль японской анимации» [9, с. 198]. Он очень быстро нашел своих поклонников и стал регулярным и самым крупным фестивалем субкультуры отаку. После первого фестиваля проходит целая волна аниме-фестивалей не только в России, но также и в странах СНГ. В Беларуси подобные фестивали стали проводиться с 2005 года и носят название «Хиган». Эти фестивали являются регулярными и проводятся два раза в год. Организаторами данного аниме-форума являются непосредственно сами отаку. Следует отметить, что один из них целенаправленно проводят в день весеннего равноденствия. В этом можно заметить черты увлечения синтоизмом [10, с. 28].

Подобная практика была позаимствована из Японии, где некоторые фестивали анимационной культуры проводились в дни весеннего равноденствия. Например, Большой Токийский аниме-фестиваль изначально был приурочен ко дню весеннего равноденствия, что показывает достаточно тесную связь и зависимость от синтоизма. Позже организаторы отошли от этой традиции и стали руководствоваться более практичными критериями.

На Украине нет единого фестиваля, в стране проводится целый ряд регулярных фестивалей аниме-культуры. Не смотря на многообразие фестивалей в различных странах, они имеют практически единую структуру. Обычно мероприятия длятся несколько дней, от двух до трех. Примерная программа ани-

ме-фестиваля выглядит так.

Первый день:

1.1 Конкурсное представление на сцене (выступления мастеров боевых искусств, японские национальные танцы с веерами и т.д.

1.2 Работа в секциях. Тематика секций может быть разнообразной все зависит от тематики самого фестиваля и возможностей организаторов.

Примерный список секций, построенный на основании анализа основных фестивалей, приведенных ранее:

- Оригами Го – японская логическая настольная игра.
- Сега – японская настольная логическая игра шахматного типа.
- фан-арт – разновидность творчества фанатов аниме, представляет собой рисунки, карикатуры определенной тематики.
- DDR – серия музыкальных видеоигр, которые требуют от игроков реакции и слуха.

- Консольные и компьютерные игры
- Боевые искусства
- Каллиграфия
- Японская культура и материальный быт

Это основное тематическое направление, тематика секций динамична.

Второй день:

2.1 Конкурс косплея. Он проходит в виде дефиле в костюмах и образах.

2.2 Конкурс видеоклипов. Он заключается в том, что на суд жюри выносятся клипы, смонтированные участниками из различных аниме с наложением музыки. Обычно оценивается качество монтажа, наложение музыки и т.д.

2.3 Заключительная часть любого фестиваля посвящена японской культуре, а также заполнена различными конкурсами для зрителей: караоке, танца и др.

Литература:

1. Иванов, Б.А. Введение в японскую анимацию / Б.А. Иванов. – М., 1999. – 337с.
2. Игнатович, А.Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок) / А.Н. Игнатович // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982. – С. 179-206.
3. Мещеряков, А.Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений / А.Н. Мещеряков. – М., 2003. – 278 с.
4. Erica B. Media and Religion in Japan: the Aum Affair as a Turning Point // EASA Media Anthropology Network & EASA Religion Network joint e-seminar. – 1997. – P. 1-22.
5. Hatcher, J. Of Otakus and Fansubs: A Critical Look at Anime Online in Light of Current Issues in Copyright Law / J. Hatcher // SCRIPTed: A Journal of Law, Technology & Society. – 2014. – №2. – P. 514-542.
6. Kam, T. The Common Sense that Makes the 'Otaku': Rules for Consuming Popular Culture in Contemporary Japan / T. Kam // Japan Forum. – 2011. – №25(2). – P. 151-173.
7. Lee, T. Fan Activities from P2P Filesharing to Fansubs and Fan Fiction: Motivations, Policy Concerns, and Recommendations / T. Lee // Texas Review of Entertainment and Sports Law. – 2009. – №14. – P. 181-198.
8. Leonard, S. Celebrating Two Decades of Unlawful Progress: Fan Distribution, Proselytization Commons, and the Explosive Growth of Japanese Animation / S. Leonard // UCLA. – 2010. – P. 12-39.
9. Sone, Y. Canted Desire: Otaku Performance in Japanese Popular Culture / Y. Sone // Cultural Studies Review. – 2011. – №20(2). – P. 196-222.
10. Zwart, M. Japanese Lessons: What Can Otaku Teach us About Copyright and Gothic Girls? / M. Zwart // Alternative Law Journal. – 2013. – №35(1). – P. 27-30.

АРХИМАНДРИТ СЕРГИЙ (Брич)

КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, УПРАВЛЯЮЩИЙ ДЕЛАМИ
Минской Экзархии

УЧРЕЖДЕНИЕ ВИЛЕНСКИМ ПРАВОСЛАВНЫМ СВЯТО-ДУХОВСКИМ БРАТСТВОМ «ССУДНЫХ КАСС» КАК ОПЫТ ОРГАНИЗАЦИИ ПОМОЩИ ПРАВОСЛАВНОМУ НАСЕЛЕНИЮ ЛИТОВСКОЙ ЕПАРХИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛ. XIX В.

Важной составляющей в деятельности Виленского Свято-Духовского братства являлась организация материальной помощи православному населению Литовской епархии. Нуждающимся братство выдавало единовременные пособия, сдавало за символические суммы квартиры, помогало обучать детей и т. д.

9 января 1866 г. в Совет Виленского братства обратился архиепископ Смоленский и Дорогобужский Антоний (Зубко) с предложением, чтобы братство «уделяло хотя бы небольшие суммы (100 р.) для основания при церквях приходских банков» [1, с. 2]. Владыка предлагал, что «если банк не удастся организовать на средства братства, то возможно следовало бы предложить митрополиту пожертвовать на свой риск 200 руб. В этом случае банк надо назвать Иосифовским» [1, с. 3 об. ст.].

Свое предложение владыка объяснял тем, что «любовь православных братств, очень осязательная для народа, помогла бы привлекать к православию и остальных прихожан оставших в латинстве» [1, с. 2]. По его наблюдениям крестьяне «занимали у евреев суммы 1-5 рублей на кратковременные сроки – один, два или три месяца, что могло бы учитываться при организации братством выдачи ссуд. Для крестьян было бы удобно, если бы они платили по копейке с рубля в месяц, при этом рос капитал и самого банка» [1, с. 2]. Пользоваться ссудами предлагалось разрешить только православным лицам. Заведывание банком предполагалось предоставить церковному совету под руководством священника, а ведение книг займов, отдачи процентов и капитала, поручить одному из членов Виленского братства. Самый продолжительный срок для уплаты займа назначить четыре, либо три месяца, а в займ не давать более 5 руб. [1, с. 2]. Банки предлагалось учреждать преимущественно в тех местностях, где большинством являлись католики, с возможным их привлечением к православию. За неисправную выплату процентов и капитала заёмщика предлагалось считать святотатцем, что давало хотя бы малые гарантии возврата ссуд [2, с. 69].

Принимая во внимание обращение архиепископа Антония, в 1866 г. братством были учреждены т. н. «ссудные кассы», «дабы избавить бедных поселян от необходимости обращаться за займом денег к евреям» [3, с. 303]. Совет Виленского братства поручил своему члену священнику Антонию Пщолко разра-

ботать «Правила для касс взаимообразного вспомоществования в приходах Литовской епархии». Им было разработано 11 пунктов регламентирующих условия получения и возврата ссуд. Фонд ссудных касс предполагалось формировать из добровольных пожертвований на вечное поминовение. Капитал должен был увеличиваться за счёт посильных вознаграждений за ссуду лицами, которые ею воспользовались. То есть, никаких процентов с взятой ссуды не предполагалось и «более того, это вознаграждение при возврате ссуды могло, в виде благодарности, вноситься деньгами или натурой в предметах, которые также могли быть проданы на пользу церкви а вырученные с этих предметов деньги причислялись к суммам кассы» [1, с. 5]. При этом ни количество денег, ни количество предметов, не определялось. Решение этого вопроса предоставлялось на личное усмотрение лица занимавшего ссуду. При заявлении кем-либо из прихожан желания получить ссуду, приходской священник с церковным старостой и тремя членами вспомоществовательного Совета, либо если это братство, то со старшими членами Совета, по предварительному обсуждению, с общего согласия утверждалось решение о выдаче ссуды. В первоначальном варианте свящ. Анатолий Пшолко предполагал предоставление ссуды путём голосования большинства. Церковный староста, а также каждый член Совета имел по одному голосу, а за священником, как за Председателем Совета считалось два голоса, когда необходимым был решающий голос. Однако «в дальнейшем эта часть текста была перечеркнута, очевидно, решение должно было приниматься с общего согласия» [2, с. 70-71].

Размер ссуды определялся в сумме от 1 до 5 рублей, а в исключительном случае, сумма могла достигать 10 рублей. Срок погашения ссуды по каждому отдельному случаю определялся Советом, однако время возврата денег не должно было превышать четыре месяца. При объективной невозможности своевременного возвращения денег, срок мог быть продлён ещё на три месяца. В случае, если человек совсем не мог вернуть свой денежный долг, с разрешения Виленского братства ссуда могла быть прощена [1, с. 5].

Для фиксирования прихода и расхода средств кассы, при храме имелась книга учёта, в которую записывались добровольные и обязательные пожертвования, составляющие благодарность за полученную ссуду. Также в книгу вносились информация о получателе ссуды и сроки, на которые она выдана. По окончании года подсчитывалось: сколько было денег при открытии кассы или к концу истекшего года, каков был изначальный капитал кассы, какая сумма поступила в виде добровольных пожертвований, сколько сумм возвращено из выданных в ссуду, сколько получено вознаграждений за ссуду. Все подсчёты подтверждались личными подписями священника, церковного старосты, членами вспомоществовательного Совета и передавались в Совет Виленского братства [1, с. 4 об. ст., 5].

Уже к 1869 г. стараниями Свято-Духовского братства действовало 8 ссудных касс, на устройство которых было израсходовано 3.000 рублей [3, с. 303]. Ссудные кассы действовали при следующих церквях: Рукойнской, Быстрицкой, Шумской, Юрьевской, Вешнянской и др. Изначально деятельность ссудных касс была успешной. Однако Совет Виленского братства столкнулся с проблемой невозврата крестьянами взятых ссуд. Так священник Иоанн Шверубович обращаясь в Совет Виленского братства писал – «не можем достигнуть благоприятного оборота потому, что взявшие по несколько рублей в ссуду в 1866 г. бедные прихожане не в состоянии ни возратить взятую ссуду, ни платить %, вследствие неурожая и бедности» [4, с. 870]. Негативное влияние на возврат ссуд оказывал и перевод священников

на новое место служения. В ходе перевода, терялись книги записи, забывались имена и т. д. Поэтому братство прилагало все усилия, чтобы получатели денежных денег ощущали всю ответственность за взятые ссуды. Для этого в 1873 г. Совет братства, на основании распоряжений гражданских ведомств определил, «впредь при выдаче в ссуду денег, требовать расписок на вексельных бланках» [5, с. 260].

В 1876 г. Совет Виленского братства, относительно ссудных касс отмечает, что «с течением времени уяснилось, что оне мало достигают цели и, мало по малу, сами собою закрываются» [6, с. 280]. Констатировалось, что выданные деньги большей частью в кассу братства не возвращались. На начало 1876 г. сумма не возвращённых денег составила 3.000 руб. По этому Советом братства было принято решение о завершении выдачи ссудных денег.

Одновременно не все члены Свято-Духовского братства были согласны с постепенным завершением выдачи ссуд. Так, в 1875 г. появилась статья, в которой один из членов братства писал, что безучастное отношение братства к подаянию пособия нуждающемуся в ссуде крестьянам кажется несправедливым, так как капиталы этого братства образуются из взносов трудовых копеек тех же крестьян. Но как бы там ни было, к 1895 году работала последняя ссудная касса в Дукштанской церкви, существовавшая только благодаря стараниям её настоятеля священника Серебренникова [2, с. 70-71].

Литература:

1. Литовский государственный исторический архив, фонд 933, опись 1, № дела 17.
2. Грицунто, Е. Восстановление Виленского Свято-Духова братства во второй пол. XIX в. / Е. Грицунто – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013. – 99 с.
3. Из отчета Обер-Прокурора Св. Синода по ведомству Православного исповедания за 1869 г. / Православное обозрение. – февраль 1871.
4. Общее собрание Виленскаго православнаго Свято-Духовскаго братства, 6-го августа 1871 года / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ девятый). – под редакцію священника Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, №34, 30 сентября 1871, №19.
5. Православное Виленское Святодуховское Братство. Заседание тринадцатое, 18-го Іюня 1873 года / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ одиннадцатый). – под редакцію священника Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, №34, 13 августа 1873, №28.
6. Отчетъ Виленскаго Православнаго Свято-Духовскаго Братства за XI-й годъ 1875-76 годъ / Литовскія Епархіальныя Ведомости (годъ тринадцатый) – под редакцію протоіерея Іоанна Котовича, Вильна: Печатня Губернскаго Правленія, №34, 22 августа 1876, №35.

СВЯЩЕННИК АЛЕКСЕЙ ХОТЕЕВ

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ
МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ, НАСТОЯТЕЛЬ
ПРИХОДА В ЧЕСТЬ СВ. ИОАННА КРОНШТАДСКОГО

ПУБЛИКАЦИИ «РУССКОГО АРХИВА», ПОСВЯЩЕННЫЕ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ

«Русский архив», издаваемый Бартевыми в 1863–1917 гг., по праву считается самым значимым историческим журналом России как по объему опубликованных исторических материалов, большей частью источников, так и по тематическому охвату публикаций [2, с. 310–312]. Внимание основателя и пер-

вого редактора журнала П.И. Барсенева (1829–1912) было обращено не только на внешнеполитическую, государственную историю России XVIII–XIX вв., но и на события регионального масштаба, в частности, на судьбу унии в Белоруссии в два первых десятилетия XIX в. до ее упразднения в 1839 г. Публикации «Русского архива» вводят в научный оборот некоторые важные сведения, касающиеся униатской истории, представляющие интерес и для современного исследователя. Уместно структурировать выявленные журнальные статьи, выстроив их в порядке следования событий.

В первую очередь нужно назвать издание воспоминаний крестьянина Я.А. Чебодько [6]. Уже обращалось внимание на важность этой публикации при рассмотрении проблемы становления белорусской идентичности [11, с. 176–178]. Воспоминания охватывают период первой половины XIX в. и посвящены истории унии до 1839 г. В отдельном издании 1910 г. воспоминания дополнены рассказом о положении крестьян в Белоруссии до отмены крепостного права [5]. Особенно важен рассказ Я.А. Чебодько о мерах насаждения унии в Белоруссии. Автор называет при этом два важнейших фактора: базилианские школы и насилия польской шляхты.

В отношении первых Чебодько, будучи сам учеником базилиан в Толочине и Мстиславле, отмечал их крайнюю нетерпимость к Православию. Православное духовенство, храмы и богослужение лишались самого имени христианского и характеризовались разными уничижительными эпитетами, такими как «кацап», «кацапский» [6, с. 542]. В базилианских школах учили морали «цель оправдывает средства»: «для обращения еретиков в унию не следует останавливаться ни перед какими средствами, хотя бы они и были сопряжены с обманом, угрозой, насилием и тому подобным» [6, с. 542]. Чебодько приводит соответствующие примеры обмана и клеветы, в частности, обвинения православных в осквернении могил [6, с. 540]. Духовничество также обращалось в пользу распространения унии. Например, в ходе исповеди у католических священников униаты давали обещание обратить своих православных родственников [6, с. 543]. Особенно отмечает автор воспоминаний распространение через базилианские школы польского языка. Воспитанников учили пользоваться польским языком не только в классе, но и дома, поощряли к этому в храме, раздавая бесплатно польские молитвенники. Отличное владение польским языком открывало хорошие перспективы для выпускников при определении службы в шляхетских имениях.

Чебодько перечисляет также различные виды насилия католических панов и шляхты над православными крестьянами с целью перевода их в унию. Это были различные запрещения в исполнении православных обрядов (креститься и кланяться перед иконами, звонить в колокола), приказы работать в дни великих православных праздников. Особенно использовалось право помещиков разрешать и запрещать браки для своих крепостных, а именно, полагались препятствия вступать в брак с православными, венчаться при этом в церкви и крестить там детей от смешанных браков. В обращении с крестьянами вообще допускались различные издевательства и произвол (жестокие порки, лишение пищи, наложничество) [6, с. 543–544].

Публикация воспоминаний Я.А. Чебодько открывает перед исследователем возможность познакомиться с ярким историческим свидетельством, происходящим из уст простого народа. По причине малограмотности крестьян сведений такого рода сохранилось очень мало, в основном это устное творче-

ство, фольклор [10, с. 171–173]. В этой связи воспоминания Чебодько имеют для истории Белоруссии XIX в. уникальный характер.

Следующие две публикации «Русского архива» касаются времени упразднения унии в 1839 г. Это 20 писем православного Полоцкого и Виленского епископа Смарагда (Крыжановского), который занимал кафедру в 1833–1837 гг. [7], и Записки архиепископа Василия Лужинского, бывшего в 1834–1838 гг. викарным епископом униатской Белорусской епархии, а в 1839–1866 г. правящим епископом Полоцким и Витебским (православным) [3].

Письма Преосвящ. Смарагда охватывают период 1834–1836 гг., 8 из них адресованы И.Ф. Глушкову, заведующему канцелярией Смоленского, Витебского и Могилевского генерал-губернатора, и 12 адресованы самому генерал-губернатору кн. Н.Н. Хованскому. Согласно примечаниям издателя, письма были напечатаны с подлинников, предоставленных И.С. Аксаковым, и служат своеобразным дополнением к Запискам митр. Иосифа Семашко, которые были изданы Академией наук в 1883 г. [7, №3, с. 373; №8, с. 440]. В письмах еп. Смарагда отражается его деятельность по управлению епархией (назначения священников, разъезды), а также его стремление упразднить «враждебную унию» при содействии гражданской власти. Автор много говорит о тайном и явном сопротивлении обращению униатов в Православие со стороны польской шляхты и католического духовенства. В письмах сообщаются сведения о переходе в Православие униатов в г. Лепель, д. Струнье, имениях Сосницы, Крашуты и Красноселье (Полоцкий уезд), д. Вербилово, д. Нища и д. Сенно (Себежский уезд), д. Бель, д. Заборье (Витебский уезд), г. Ушачи, имении Доброгоры (Лепельский уезд). Еп. Смарагд упоминает о секретных отношениях казенным палатам «всемерно содействовать в обращении униатов казенных, арендных и старостинских имений» [7, №8, с. 428]. Автор отмечает, что обычным языком проповеди в униатских храмах был польский, в качестве исключительного случая он упоминает о произнесении униатскими семинаристами двух проповедей в Полоцком Софийском соборе «на русском языке» в 1834 г. [7, №8, с. 432, 436].

Письма еп. Смарагда представляют интерес также в том отношении, что в них приводится характеристика такого видного деятеля воссоединения как еп. Василий Лужинский («хитрый лицемер»). Мнения и отзывы еп. Смарагда имеют ярко выраженный субъективный характер, чему причиной была его вражда к еп. Василию Лужинскому. Униатский архиерей, поставленный в затруднительное положение прямолинейными действиями еп. Смарагда по обращению униатов в Православие, вынужден был защищать оказавшихся без мест униатских священников и разбирать жалобы униатов, переведенных в Православие административными способами еп. Смарагда. Таким образом, между двумя архиереями обозначилось соперничество в то время, когда от них ожидалось согласие [12, с. 11]. Свящ. Георгий Шавельский, специально изучивший взаимоотношения двух епископов, привлекая в частности и публикации писем еп. Смарагда в «Русском архиве», пришел к выводу, что помимо личных мотивов к столкновению вело различие двух систем, принятых к руководству в деле воссоединения униатов у еп. Смарагда и у еп. Семашко к Лужинским: [12, с. 10]. Для более полного представления о действиях еп. Смарагда полезно обратиться к его 24 письмам к обер-прокурору С.Д. Нечаеву, которые извлек из архива Св. Синода свящ. Георгий Шавельский и издал в качестве приложения к своему исследованию о воссоединении белорусских униатов [13, Прилож., с. 3–41].

Записки архиеп. Василия Лужинского, опубликованные в «Русском архиве», представляют собой сокращенный вариант в сравнении с позднейшим более полным их изданием Казанской духовной академией [4]. В обоих изданиях есть общая часть, есть и различия. Общей частью является Предисловие, которое повторяется слово в слово в публикациях «Русского архива» (1881 г.) и Казанской духовной академии (1885 г.). Однако две другие части издания записок в «Русском архиве» (Краткий очерк жизнеописания и Знаки монарших милостей) представляют собой главы самостоятельные, как будто специально для сокращенного издания написанные. В тексте 1885 г. эти главы отсутствуют. Из приложенных к публикации 1885 г. писем архиеп. Василия Лужинского архиеп. Казанскому Антонию по поводу возможного издания записок становится известно, что автор некоторое время не решался на полную публикацию, допуская издание рассказа, доведенного только до начала 1840 г. [4, с. 308]. Таким образом, архиеп. Василий Лужинский предлагал издать свои воспоминания в двух частях: первая – до 1840 г., вторая – до 1866 г. При этом на издание второй части он не решался, опасаясь своих откровенных суждений о еще сильных во власти людей. Эти опасения, вероятно, подвигли его самого подготовить сокращенный вариант Записок, доходящих до 1839 г. В примечании П.И. Барсенева к публикации приводится дата отсылки рукописи для редактора: 21 мая 1874 г. Таким образом, изучение текста Записок в «Русском архиве» помогает установить существование двух вариантов мемуаров Лужинского – сокращенного и полного.

В фактическом плане сокращенный вариант, конечно, содержит гораздо меньше информации, чем полный. Примечательно, что здесь отсутствует жалоба автора на распространившееся мнение, будто главным деятелем воссоединения был еп. Иосиф Семашко (в полном варианте это недовольное замечание повторяется несколько раз). В противоположность этому Лужинский и в сокращенном варианте называет себя без ложной скромности «главным деятелем и виновником присоединения греко-униатского народа в Белорусской обширнейшей епархии» [3, с. 383]. Известно, что в полном варианте записок архиеп. Василий проводит свой взгляд на воссоединение, будто оно было начато архиеп. Ираклием Лисовским, продолжено архиеп. Иоанном Красовским, а с участием еп. Иосифа Семашко оно только окончательно совершено. В историографии унии подобный взгляд высказал П.О. Бобровский, который особое значение в предыстории воссоединения приписал деятельности Брестского униатского капитула [1].

Публикация сокращенного варианта записок в «Русском архиве» содержит некоторые уникальные сведения из жизни архиеп. Василия Лужинского, в частности, только здесь автор сообщает точную дату своего рождения – 21 марта 1791 г. [3, с. 384]. На это свидетельство не обратил в свое время свящ. Георгий Шавельский, который был знаком, по всей видимости, только с полным вариантом записок, где эта дата не встречается, почему пытался установить ее на основе предположений [13, с. 44].

Еще одна статья «Русского архива» посвящена рассмотрению особенностей упразднения унии в Холмской епархии в 1874 г. по сравнению с ее концом в Белоруссии в 1839 г. Это заметка Л. Словачевского «По униатскому делу» [8, с. 355–365]. Об авторе пока затруднительно привести дополнительные сведения, кроме того, что он сам сообщает о себе в конце своей статьи, а именно, что он вышел из народа, жил среди униатов Седлецкой губернии в Царстве Польском, был сельским учителем [8, с. 365]. Свою заметку автор написал как от-

вет на статью М. Соловьева в «Московских ведомостях», где утверждалось, что упразднение унии в Царстве Польском было заслугой униатского духовенства. Словачевский проводит различие между участием униатских священников в воссоединении 1839 г. и 1874 г. Автор усматривает разницу как раз в том, что униатские священники в Польше не стали во главе движения к Православию, а наоборот, последовали за своей паствой. Кроме того, Словачевский отмечает, что упразднение унии в Белоруссии и Литве при Семашко было ориентировано на признание догматов Православия при терпимом отношении к укоренившимся униатским обычаям, исправление которых предоставлялось течению времени. На Холмщине же духовная консистория начала дело с исправления обряда, декларируя при этом, что речь не идет о присоединении к Православию. «Истина состоит в том, – пишет автор заметки, – что воссоединение здешних униатов достигнуто с помощью администрации, а не духовенства» [8, с. 359]. Словачевский обращает при этом внимание на объявление варшавского ген.-губ. гр. П.Е. Коцебу от 30 июня 1874 г., что очищение униатских обрядов от латинских есть монаршая воля. Именно это и послужило, по мнению автора заметки, знаком для униатской паствы о конечной судьбе унии.

Статья Л. Словачевского, хотя и написанная в самом лояльном правительству тоне, поставила, однако, перед читающей публикой щекотливый вопрос о том, насколько правильными и последовательными были действия по упразднению унии в Царстве Польском. Духовное правление Холмской епархии до Манифеста о веротерпимости 1905 г. сталкивалось с фактами формального, а по сути мнимого перехода бывших униатов в Православие. После же 1905 г. большая часть воссоединенных обратилось в католичество [9, с. 346–348].

В заключение нужно сказать, что названные публикации «Русского архива», посвященные униатской тематике, не представляют собой системы. При этом, Воспоминания об унии Я. Чебодько имеют уникальный характер как исходящие от крестьянина, бывшего униата; письма еп. Смарагда и Записки архиеп. Василия отражают два подхода при воссоединении белорусских униатов накануне 1839 г.; статья Л. Словачевского, опубликованная в самый год окончательного упразднения унии в Польше, содержит в себе достаточно критический взгляд на дело. Рассматривая политику издателя «Русского архива» следует признать, что в униатском вопросе, оставаясь на позиции поддержки Православия, редактор старался быть объективным, публикуя материалы, содержащие противоречивые оценки действующих лиц.

Литература:

1. Бобровский, П.О. *Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I.* / П.О. Бобровский. – Мн.: Энциклопедикс, 2014. – 412 с.
2. Зайцев, А.Д. *Петр Иванович Бартенев и журнал «Русский архив»* / А.Д. Зайцев – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013. – 480 с.
3. *Записки архиеп. Василия о воссоединении греко-униатского духовенства и народа в Белоруссии и на Волыни с Православной Церковью* // Русский архив. – Москва: Университетская типография, 1881. – № 4 – С. 380 – 387.
4. *Записки Василия Лужинского архиепископа Полоцкого.* Казань: Тип. Императорского университета, 1885. – 312 с.
5. *Из воспоминаний белоруса Я.А. Чебодько* / П.Я. Чебодько. – Киев: Тип. Васильченко, 1910. – 36 с.
6. *Из воспоминаний об унии в Белоруссии в начале XIX века* // Русский архив. – Москва: Университетская типография, 1903. – № 12. – С. 537–544.

7. Письма епископа Полоцкого Смарагда. // Русский архив. – Москва: Университетская типография, 1891. – № 3. С. 373–384; № 8. С. 427–440.
8. По униатскому делу. Заметка Л. Словачевского. // Русский архив. – Москва: Университетская типография, 1875. – № 7. – С. 355–365.
9. Смолич, И.К. История Русской Церкви 1700—1914. / И.К. Смолич // История Русской Церкви в 9 книгах. – М.: Изд. Валаамского монастыря, 1997. – Кн. 8. Ч. 2. – 800 с.
10. Сосна, У.А. Крыніцазнаўчыя магчымасці даследавання палітычнай гісторыі беларускага сялянства зыходу феадальнай эпохі. / У.А. Сосна // Беларуска археаграфічны штогоднік. Вып. 9. – Мн.: БелНДІДАС, 2008. – С. 167–176.
11. Хотеев, А.С. Проблема развития белорусской идентичности по «Воспоминаниям» Я. Чебодько (первая половина XIX в.) / А.С. Хотеев // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию создания кафедры социальных наук Военной академии Республики Беларусь, Минск, 16-17 мая 2013 г.: в 2 ч. Ч. 1. / Ред.: В.А. Ксенофонов и др. – Мн.: ВА РБ, 2014. – С. 176–178.
12. Шавельский, Георгий, свящ. Два воссоединителя-епископы: Смарагд (Крыжановский) и Василий Лужинский / Г. Шавельский. Б.м.г. – 30 с.
13. Шавельский, Георгий, свящ. Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). / Г. Шавельский. – СПб: Сельский вестник, 1910. – 380 с.

ТЕПЛОВА В. А.

КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ
БГУ

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII - ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVIII ВЕКА)

В 2017 году православная Беларусь отмечает знаменательную дату – 300 лет со дня рождения архиепископа Могилевского и Белорусского св. Георгия (Конисского), в течение сорока лет (1755 – 1795 гг.) возглавлявшего единственную в XVIII веке православную кафедру на белорусско-украинских землях Речи Посполитой. Для понимания исторического значения архипастырской деятельности св. Георгия необходимо представлять непростые политические и религиозные реалии, которые сложились на белорусских землях ко времени прихода святителя.

Ключевым событием, определившим религиозно-политическую ситуацию в Речи Посполитой во второй половине XVII – начале XVIII века, явилось Андрусовское перемирие (1667 г.). С этого времени в политике католических властей преобладает все усиливающаяся тенденция перехода от относительной религиозной толерантности к крайней нетерпимости. Уровень религиозных свобод в Речи Посполитой начинает уступать странам Западной Европы, вышедших из кровопролитной Тридцатилетней войны с обретением принципа веротерпимости. В тоже время конвокационный сейм Речи Посполитой 1668 г. приравнял отход от католичества к государственному преступлению. Наказание за него предусматривало конфискацию имущества и изгнание из страны (exilio). К этому времени большинство протестантских общин Речи Посполитой прекратили своё существование, к 1754 г. уцелело всего 28 приходов. Сделавшись господствующей религиозной организа-

цией, католическая церковь через церковную унию планомерно осуществляла перевод в католицизм православного населения белорусско-украинских земель. Путем выдачи униатской церкви льгот и преимуществ правительство побуждало православное духовенство к переходу в унию. Так решением Варшавского сейма 1667 г. униаты освобождались от тягот военных постоев, принятых в силу конституций *de disciplina militaru*, получили два диплома, которыми были утверждены все приобретенные ими ранее права. В тоже время решением сейма 1676 г. были уничтожены вновь приобретенные права православных, православные клирики были уравнены с податными сословиями – крестьянами и мещанами. Сейм 1673 года запретил давать шляхетство не католикам. После этого захват церковных земель Православной церкви, ее имущества и утвари, издевательства над православными священниками, поругание святынь, разорение православных кладбищ и т.п. стало обычным явлением и повторялось на всей православной территории Речи Посполитой. Постановлением сейма 1676 года, подтвержденным на сеймах 1678 и 1699 гг., православным ставропигиальным братствам и вообще всем православным воспрещалось выезжать за границу или приезжать оттуда, сноситься с Константинопольским Патриархом и представлять на его решение дела, касающиеся веры, братства должны были или подчиниться местным епископам, или представлять дела веры на решение гражданских судов. Таким образом, если епископ принимал унию, то братства уже не в праве были обращаться к Патриарху. Запрещением православным выезда за границу правительство Речи Посполитой намеревалось добиться полного разрыва связей православного населения страны с Москвой и Константинополем. По закону 1697 года в судебное делопроизводство на территории ВКЛ был введен польский язык вместо «русского». Сейм 1699 г. постановил, что только «мещане правдивые униаты исключительно способны к занятию выборных магистратских должностей».

В это сложное для Православия время Могилёвскую кафедру возглавляли искренние и последовательные защитники Православия, такие как Иосиф (Кононович-Горбацкий), Иосиф (Нелюбович-Тукальский), Климент (Тризна), Серапион (Полховский). Отстаивая исторически сложившуюся каноническую зависимость Киевской митрополии от Константинопольского патриархата, они, тем не менее, ценили государственный протекторат Москвы для защиты Православия на белорусских землях. Даже уклонение в унию епископа Феодосия (Василевича) не повлияло на православное население Могилевской епархии. Могилев оставался единственным «гнездом схизмы» в Речи Посполитой. Опасение, что «не только в Белорусской епархии, но и по всему великому княжеству Литовскому <...> схизма начнет множиться» привело к длительному периоду искусственно созданного отсутствия в Белорусской епархии епископа, что, безусловно, вносило дезорганизацию в местную церковную жизнь.

И только «Вечный мир» (1686 г.), который Речь Посполитая под угрозой турецкой экспансии заключила с Россией, заставил ее провозгласить свободу веры православным, оставив за ними епархии, полученные при короле Владиславе IV: Луцкую, Львовскую, Перемышльскую, Мстиславльскую. Восточная часть Киевской митрополии с Киевом перешла к Московской Патриархии. Однако все Киевское воеводство, Волинь, Подолия, Галиция и белорусские земли остались под властью короля и в зависимости от Киевского митрополита, находившегося под омофором Константинопольского патриарха. Русское правительство получило право наблюдать за исполнением данных королем обещаний и ходатайствовать за православных в случае их притеснений. Однако при господстве религиозной

нетерпимости в Речи Посполитой правительственные круги никогда не соблюдали этих пунктов. Главной тенденцией религиозной политики властей в конце XVII – первой половине XVIII века стал курс на полное уничтожение Православия.

Одним из средств для достижения этой цели был соответствующий подбор на должности православных епископов лиц, склонявшихся к унии. С помощью Львовского православного епископа Иосифа (Шумлянського) и Перемышльского Иннокентия Винницкого, намеренно перешедших из унии в Православие, на рубеже XVII и XVIII вв. была тайно осуществлена замена епископов Православной церкви на униатов. В результате три из четырех православных епархий перешли в униатство. После этого на всю Речь Посполитую оставался только один православный епископ – белорусский. Сокращение православной шляхты, отстаивающей религиозную свободу, ослабление братств и исчезновение казачества лишили Православие его внутренних защитников. Однако все епископы, возглавлявшие Могилёвскую кафедру в 1-й половине XVIII века: Сильвестр Четвертинский (1707–1728), Арсений Берло (1730–1732), Иосиф Волчанский (1732–1742), Иероним Волчанский (1744–1754) были мужественными защитниками Православия, стойко сопротивлявшимися попыткам со стороны униатов и правительства Речи Посполитой закрыть Могилевскую православную епархию.

Проследим хронологию законодательных актов правительства Речи Посполитой по отношению к Православной церкви ко времени прихода на Могилевскую кафедру епископа Георгия Конисского. Еще в 1717 г. последовало постановление, по которому не католикам («диссидентам») было запрещено занимать государственные должности и избираться депутатами (послами) в сейм. Данное постановление было подтверждено в 1733 г. В том же 1717 г. появился анонимный проект полного уничтожения Православия в государстве. В проекте говорилось, что все бедствия, переживаемые Речью Посполитой, есть наказание Божие за покровство схизматикам, которых необходимо истребить, чтобы снискать благословение Божие. Проект требовал ни в коем случае не допускать православных к должностям, которые могут доставлять почесть и богатство, не давать им образования, насмехаться над ними, при всяком случае выставлять свое превосходство, лишить православное духовенство средств к жизни, сравнять их с холопами. В 1718 г. по предложению ревностных католиков Гродненский сейм лишил права голоса единственного своего члена – некаатолика. Это стало примером для последующих сеймов, на которые перестали пускать депутатов – иноверцев. Теперь они были лишены возможности добиваться защиты своих прав законным порядком. Не случайно с этого времени в силу действия решений Вечного мира 1686 г. и отсутствия помощи в судах участились случаи обращения могилевских епископов к российским властям. Так в январе 1722 года белорусский епископ Сильвестр (Четвертинский), представил в коллегия Иностранных дел России список «обид и притеснений», какие терпит Православное духовенство от шляхты (сам епископ недалеко от Могилева был ранен нападшим на него шляхтичем), в том числе о запрете под страхом смертной казни строить православные храмы. Император Петр I потребовал, чтобы была назначена комиссия «для освидетельствования обид, испытываемых людьми греческого исповедания, и для получения за них удовлетворения». Благодаря деятельности этой комиссии, насильственное насаждение унии было несколько приостановлено, а те монастыри и церкви, которые были отняты у православных, вновь возвращены им.

В этой обстановке в Замостье (1720 г.) униатским митрополитом Львом Кишкой с разрешения Папы Климента XI был созван Собор греко-католической церкви. Его председателем был назначен с большими полномочиями папский нунций в Польше епископ Эдесский Иероним Гримальди. На Соборе, кроме униатов, присутствовали представители католического клира и иезуиты. На состоявшихся трех соборных заседаниях были рассмотрены догматы и обряды греко-католической церкви, составлена программа для обращения в унию православных Беларуси и Украины. Провозгласив унию единственной законной Церковью греко-восточного обряда в Речи Посполитой, члены Собора единогласно постановили признать главные латинские догматы: об исхождении Св. Духа и от Сына (*filioque*); о чистилище; об индульгенциях; о непогрешимости Папы в делах веры; признание постановлений Тридентского собора; постановления Флорентийского собора; о введении в униатской церкви совершения литургии как на опресноках, так и на квасном хлебе; о празднике в честь Тела Христова; Иосафата Кунцевича; королевича Казимира и др. Наряду с главными были и второстепенные постановления Замойского собора: помянуть за богослужением Папу; посвящать в священники и «безженных» лиц; право униатского священства одеваться в одежды латинского покроя; освобождать униатов от соблюдения Петрова поста (если они этого пожелают); введение в церковном богослужении читанных литургий. Постановления Собора были внесены и обрядовые изменения в совершение таинств. Замойский собор, подтвердив прежние, предоставил ордену базилиан новые привилегии и права, поставив их в исключительно благоприятное положение. Собор постановил также издать для униатов новые богослужебные книги (согласно принятым догматическим и обрядовым изменениям), запретив впредь приобретать «схизматические» книги и хранить их.

Замойский собор оправдал все ожидания, которые на него возлагал Рим и правительство Речи Посполитой. Униатская церковь оказалась в положении, при котором переход в латинство становился незаметным, предвещая в будущем полное слияние унии с католичеством.

Решения Замойского собора были неодинаково восприняты базилианами и частью белого духовенства, сторонниками сближения с Римом и ревнителями чистоты униатской церкви. Если первые принялись за активную реализацию постановлений Собора и введение в униатскую церковь того, о чем Замойский собор даже не упоминал (открытые алтари, конфессионалы, органы, боковые престолы и т.п.), то униатское белое духовенство отнеслось к нововведениям более сдержанно.

Вместе с латинизацией униат церкви наступила эпоха массового перевода крестьян из Православия в унию и нового наступления на Православие. В Варшаве (сентябрь 1732 г.) был созван сейм, который образовал «генеральную конфедерацию» для пересмотра всех привилегий «православно-русского» населения Речи Посполитой. Конфедерация постановила запретить: 1) избрание православных депутатов в сеймы, трибуналы и специальные комиссии; 2) созыв православных съездов и собраний; 3) принятие православных на должности в воеводствах, городах и землях Речи Посполитой; 4) сношения со всеми иностранными представителями при варшавском дворе, что лишало православных права (действовавшего с 1686) обращаться за покровительством к России. Одновременно конфедерация в административном порядке запретила духовенству ходить по улицам явно со св. дарами; церковные таинства и требы – крещения, браки, погребения – совершать только с дозволения ксендзов за установленную

плату; хоронить усопших разрешалось только ночью; на православных возлагалась обязанность присутствовать при католических крестных ходах; дети, рожденные от смешанных браков, должны были принадлежать к католической церкви, а пасынки отца-католика обязаны принимать католичество. Православным вменялось в обязанность соблюдать канонические правила католической церкви. Эти постановления были направлены, по существу, на полное уничтожение Православной церкви в Речи Посполитой. Своеволие шляхты и католического духов. в отношении православного населения сделались особым рода геройством. Для насильственного перевода в католичество был даже придуман особый способ: «наезд на монастырь». Только в Могилевской епархии за 1732-43 гг. на унию «заехали» 128 православных монастырей и церквей.

Кроме того, для обращения православных в латинство или унию на белорусских землях учреждались особые миссии из католических и базилианских монахов. Миссионеры заставляли новообращенных ставить кресты в память «исшествия своего из Египта», т.е. из Православия; устраивали подобие страшного суда, для чего православных, «упорных в схизме», выгоняли за город, где миссионер, стоя на возвышении, отделял православных от католиков. Первых ставил по левую сторону от себя и обрекал «на вечную муку», а остальных, стоявших справа, присуждал «к вечному блаженству».

В 1747 г. шляхта получила право давать согласие или одобрение кандидату во священство. Без этого согласия никто не мог получить приход. В силу этого права владельцы считали себя полноправными хозяевами церкви в их имении. Церкви эти считались доходными статьями шляхты, наравне с корчмами, мельницами, поэтому зачастую отдавались в аренду. Без разрешения арендатора не могло быть совершено ни одно богослужение в церкви. Но тяжелее всего на повседневном быту священников отражалось изгнание их владельцами из приходов и требование отбывания барщины в пользу пана.

Бесконечные преследования зачастую приводили православных к полному религиозному безразличию, а чаще к переходу в унию. К концу XVIII в. около 80% крестьянства Белоруссии стало униатами. Одновременно с усилением гонений на Православие начинается процесс «сращения» в католичество униатов. Во многом это стало возможным благодаря позиции шляхты, которая, не стесняясь в средствах, повела настоящее наступление на униатов. «Наезды» на униатские церкви и монастыри, избиения униатских священников, предъявление к ним требований об отбывании барщины, захват и отчуждение церковной земли стали повседневными явлениями. Вмешивалась шляхта и во внутреннюю жизнь униатской церкви: разверстывала по своему желанию униатские приходы, не разрешала строить храмы и праздновать храмовые праздники, налагала на священников запрещение исполнять требы и пр. Вместе с этим частыми становились случаи унижения униатов, желание показать, что униа — вера людей невежественных, что она, как и Православие, «chlowska wiara».

Подобное отношение привилегированного сословия к унии давало возможность католическому духовенству открыто изменить свою политику относительно униатской церкви. С середины XVIII в. она принимает характер систематического перевода униатов в католичество. В 1752 г. львовским католическим архиепископом Сераковским был даже составлен специальный план реализации подобного перевода. Необходимость перевода униатов в католичество Сераковский мотивировал тем, что, несмотря на покровительство Римской

церкви, уния не представляла всей полноты и чистоты ее учения, что униаты слишком тесно связаны в обрядности с Восточной (православной) церковью, воспитываются в национальном духе и поэтому легко могут перейти обратно в Православие. Униатское духовенство, обеспокоенное создавшейся ситуацией, созвало церковный Собор и выразило протест против посягательств католиков на самостоятельность униатской церкви. Однако протест остался без последствий и перевод православных в католичество, так же как латинизация унии стали в конце XVIII в. явлением постоянным. Главным орудием латинизации и ополячивания белорусских и украинских униатов были базилиане. Известно, что орден базилиан при самом учреждении (1617) своим принял традиции католических монашеских орденов. Папа разрешил иезуитам даже поступать в этот орден. Независимый от власти униатского митрополита, поддерживаемый польскими королями и Римом, базилианский орден нанес страшные опустошения православию. В пределах белорусско-литовских земель в XVII и XVIII вв. было создано 88 базилианских монастырей. С 1686 года, со времени заключения между Речью Посполитой и Россией «Вечного мира», до 1754 г. в Белорусской епархии у православных было отнято 5 монастырей и 164 церкви. Только у православных г. Кричева и окрестностей «на унию заехало» свыше 20 церквей.

Таким образом, политика католических властей Речи Посполитой по отношению к Православной церкви во второй половине XVII – середине XVIII вв. носила характер религиозного террора, аналогии которому не существовало даже в Османской империи. Однако и при таких неблагоприятных условиях Православие устояло, прежде всего, благодаря мужеству простого народа и православных иерархов, среди которых особенно выделяется личность архиепископа Могилевского Георгия Конисского. К тому моменту, когда Георгий (Конисский) начал свое святительское служение, в Белорусской епархии оставалось не более 130 православных приходов – остальные находились под властью католиков и униатов.

ДАНИЛЕНКО С. Н.

учитель истории Учреждения образования
«Могилевский государственный областной
лицей № 2»

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА МОГИЛЕВСКОЙ ГУБЕРНИИ В РАЗВИТИИ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII - НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

В результате трех разделов Речи Посполитой вся территория современной Беларуси вошла в состав Российской империи. К началу XIX в белорусские земли обрели устойчивое административно-территориальное устройство, было образовано пять губерний: Виленская, Витебская, Гродненская, Минская и Могилевская [1]. В последней четверти XVIII в., на территории Могилевской губернии большинство учебных заведений находилось в руках римско-католических орденов. Однако, сразу после включения белорусских земель в состав Российской империи, начинается активное вовлечение православного духовенства в дело просвещения населения края.

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

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

Георгий Конисский родился 20 ноября 1717 г. в г. Нежине. В 11 лет он поступил в Киевскую академию, где обучался в течении 15 лет «при отличных дарованиях, острой памяти и прилежании неутомимом, оказал превосходные успехи в науках» [4, с. 1]. По окончании Киевской Академии в 1744 г. Г. Конисский был пострижен в монахи. В 1745 г. он был назначен учителем класса поэзии в Киевской Академии. В 1747 г. Митрополит Тимофей Щербацкий назначил Георгия Конисского на должность префекта Академии. С 1751 г. Г. Конисский занимал должность ректора Киевской Академии и профессора богословия. В 1755 г. Георгий Конисский был назначен Святейшим Синодом Русской Православной Церкви епископом Мстиславским, Могилевским и Оршанским. Благодаря Г. Конисскому и была учреждена Могилевская православная семинария.

Из-за нехватки денег и подготовленных учителей на начальном этапе своей деятельности семинария имела курс двухклассной начальной школы. В марте 1758 г. Г. Конисский добился от Российского правительства ежегодно выплачиваемого пособия на содержание семинарии в размере 400 рублей, что было закреплено специальным правительственным указом [8, с. 39].

С включением территории будущей Могилевской губернии в состав Российской империи в 1772 г. начинается новый этап в развитии семинарии. В 1774 г. императрица Екатерина II поручила отпускать на содержание Могилевской семинарии такие же суммы, какие получали и прочие семинарии России [2, с. 53]. С 1780 г. семинария получала 1600 рублей ежегодно, что позволило возвести двухэтажный учебный корпус, а в 1795 г. двухэтажное жилое здание для преподавателей и семинаристов.

Интересно, что когда в начале 1790-х Екатерина II поручила открывать малые народные училища в Белоруссии (Могилевская и Витебская губернии в правительственных актах Российской империи во второй пол. XVIII в. – нач. XIX в. назывались Белоруссией), то оказалось возможным это выполнить только в Могилевской губернии, потому что только Могилевская духовная семинария могла дать молодых людей, на которых можно было возложить исполнение учительских обязанностей [2, с. 55].

В начале XIX в. для того чтобы перенять передовой опыт российских училищ и ввести его в Могилевской семинарии Г. Конисский направил двух семинаристов Ивана Захаржевского и Василия Вяжека в Петербург. В письме к П.В. Завадовскому Г. Конисский просил определить их в какое-либо столичное училище «для познания способа учебного» [6, с. 11]. П.В.Завадовский удовлетворил просьбу Г. Конисского и направил семинаристов в главное народное училище в Петербурге. По окончании этого заведения, им были выданы аттестаты и необходимые для преподавательской деятельности книги. Затем по просьбе Г. Конисского они были определены в Могилев [5].

В 1780 г. во время посещения г. Могилева Екатерина II приказала передать

в распоряжение Г. Конисского 2100 р. «на школы». В 1781 г. Г. Конисский передал эти деньги городскому и местечковому духовенству Могилевской губернии на создание школ «для обучения малолетних отроков российской грамоте» [2, с. 54]. С этого времени начинается создание православных школ на территории всей Могилевской губернии. Среди первых таких учебных заведений следует выделить православные школы в Гомеле, Старом Быхове и Чечерске. Гомельская школа, которая в простонародии именовалась «гимназией», была основана в 1781 году. Первым учителем этого учебного заведения был Иосиф Бекаревич. С 1802 г. директором гимназии был назначен местный протоирей И. Григорович. Какого-либо установленного бюджета «гимназия» в Гомеле не имела. Учитель получал плату от учеников, а также жалование от Могилевской семинарии в размере 25-50 рублей в год и 50 рублей от владельца Гомеля Н.П. Румянцева. В начале своей работы «гимназия» в Гомеле имела задачу готовить детей православного духовенства к поступлению в Могилевскую духовную семинарию. Изначально численность учеников в этом учебном заведении была небольшой. Однако, после издания Белорусской духовной консисторией специального указа, который угрожал штрафом «за непредставление духовенством детей в школу» она стала пополняться и к 1798 г. их число возросло до 65 человек [3, с. 30]. Со временем владелец Гомеля Николай Петрович Румянцев пожелал, чтобы в этой школе обучались и дети его крестьян. В 1803 г. в ней обучалось 40 мальчиков: 22 детей духовенства и 18 детей крестьян Н.П. Румянцева [7, с. 795]. Учителем в Гомельской «гимназии» был выпускник Могилевской духовной семинарии Гавриил Цитович. В учебный курс Гомельской школы входило: чистописание, чтение гражданских и церковных книг, изучение грамматики, арифметики, катехизиса и правил для учащихся. Дети православного духовенства дополнительно изучали латинский язык.

В конце XVIII – начале XIX века численность православных учебных заведений на территории Могилевской губернии значительно увеличилась. Так, были открыты училища в Хотимске и Костюковичах (Климовичский уезд), Студенце (Чериковский уезд), сразу три школы в Дубровно (Оршанский уезд), Лядах и Герасименках (Бабиновичский уезд). В данных учебных заведениях учительские должности занимали главным образом низшие клирики (дьячки или пономари), которые не имели специального образования, а за свою работу получали вознаграждение от родителей учеников. Например, преподававший в Хотимске дьячок за обучение одного воспитанника получал от 50 копеек до 3 рублей, а «сверх того доставлялся ему пища и дрова от родителей обучающихся учеников» [7, с. 795]. В 1804 г. директор народных училищ Могилевской губернии С.В. Цветковский сделал следующий отзыв о деятельности школах такого рода: «Состоящие при церквях школы никакого над собой надзирания не имеют. Церковные дьячки или пономари, обучением детей занимающиеся, большей частью ни учившиеся в семинарии, ни в народных училищах; посему и сами правильно читать, а тем более писать не умеют. Способа учебного и школьного порядка, предписанного для училищ публичных не знают» [2, с. 55]. Кроме указанных школ существовали еще школы при православных монастырях: мужских – для мальчиков и женских – для девочек.

Таким образом, после включения белорусских земель в состав Российской империи, происходит активное вовлечение местного православного духовенства в дело просвещения населения края. Крупнейшим образовательным центром, действовавшим на территории Могилевской губернии в рассматрива-

емый период, была Могилевская духовная семинария. Определяющую роль в ее открытии и развитии сыграл Георгий Конисский. С начала 1780-х гг. православные школы начали открываться на территории всей Могилевской губернии (Быхове, Чечерске, Гомеле, Хотимске, Костюковичах и др.). В этих учебных заведениях учительские должности чаще всего занимали низшие клирики (дьячки или пономари), которые получали за свою работу материальное вознаграждение от родителей учеников.

Литература:

1. Атлас гісторыі Беларусі ад старажытнасці да нашых дзён: Дадат. Да 6-томнай «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі»/ Аўтар тэкста Л.І.Языковіч; Склад.: Г.Р.Шыкунова, Л.У.Языковіч. – Мн.: БелЭн, 2004. – 160 с.
2. Белецкий А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования, 1803-1832 гг.: В 3 ч. Ч.1, отд. 3: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803-1832 гг. Вильно: Тип. А. Г. Сыркина, 1908. – 147 с.
3. Город Гомель (Могилевской губ.) с 68 автотипиями. / сост. Ф. А. Жудро, И. А. Сербов, Д. И. Довгялло – Вильно: Типография А. Г. Сыркина, 1911. – 61с.
4. Григорович, И. И. Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского : с портретом его и жизнеописанием / составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. –Санкт-Петербург: в Типографии Э. Веймара, 1861. – 298 с.
5. О возвращении в Могилев, по требованию архиепископа Георгия, двух студентов, присланных им в Комиссию училищ // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного. Т1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783-1803/ введение И.Корнилова. – 1893. – С. 26-27.
6. О присылке в Петербург архиепископом Могилевским Георгием двух семинаристов для усвоения ими способа обучения и всего порядка, узаконенного для училищ Российской империи // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного. Т1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783-1803/ введение И.Корнилова. – 1893. – С. 11-12.
7. Сведения об учебных заведениях Могилевской губернии, подведомых Белорусской духовной консистории // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного просвещения. Т. 2: Учебные заведения в западных губерниях, 1802-1804 / введение И. Корнилова, 1897. – С. 794-799.
8. Столетие существования Могилевской духовной семинарии, 1785-1885. – Могилев на Днепре: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1885. – 65 с.

ВОСОВИЧ С. М.

КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
БРЕСТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ТЕХНИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНЫХ ШКОЛ В БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА.

Народовольческий террор и угроза социальных потрясений заставили правительство обратить внимание на состояние церковных школ. К этому времени в деревнях Беларуси распространилось тайное обучение, так как содержание тайных (незарегистрированных) школ обходилось дешевле.

Первым, кто обратил внимание в начале 80-х гг. XIX в. на возрождение церковных школ на территории Беларуси, было полоцкое церковное братство во имя святителя Николая и преподобной Ефросинии, княжны полоцкой. Благодаря ходатайству данного братства, Св. Синод 26 апреля 1882 г. разрешил использовать на создание и содержание церковно-приходских школ 900 руб., которые раньше ассигновывались на содержание 9 стипендиатов в Полоцкой учительской семинарии. В ноябре 1882 г. совет полоцкого братства оказал впервые финансовую помощь 2 школам, а вскоре назначил ежегодные пособия ещё 4 школам и выдал единовременные пособия в виде денег и учебных пособий 7 школам. Для эффективного использования выделяемых средств, братство назначило попечителя по наблюдению за церковными школами.

Если инициатором возрождения церковных школ в Полоцкой епархии выступило братство, то в Минской и Могилёвской – епархиальные архиереи. По предложению епископа Минского и Туровского Варлаама (Чернявского) депутаты минского епархиального съезда 1883 г. составили акт (№ 5) «об открытии церковно-приходских школ при всех церквях епархии и в тех деревнях прихода, которые по многолюдству могли бы содержать оныя» [1, с. 269]. Благодаря предпринимаемым усилиям число церковных школ уже в 1883 г. увеличилось до 184 с 2730 учащимися.

На Могилёвщине возрождением церковных школ занимался епископ Могилёвский и Мстиславский Виталий (Гречулевич). Заручившись поддержкой губернатора А.С.Дембовецкого и восстановив могилёвское Богоявленское братство как руководящий орган по организации и заведению церковно-приходских школ, епископ Могилёвский и Мстиславский Виталий добился согласия депутатов январского епархиального съезда 1883 г. на безотлагательное открытие церковно-приходских школ при всех церквях епархии. В феврале 1883 г., то есть за два-три месяца до окончания учебного года, духовенству епархии последовало распоряжение о незамедлительной организации школ при всех церквях. Инициатива Виталия была поддержана местным губернатором А.С.Дембовецким. Оказали помощь епископу Могилёвскому и Мстиславскому Виталию Св. Синод и Министерство народного просвещения. Император Александр III пожертвовал на эти цели 1000 руб. серебром. Благодаря предпринимаемым усилиям, к началу 1883/1884 учебного года насчитывалось 268 церковных школ с 3200 учащимися, а в марте 1884 г. – 898 с 17877 учащимися.

В начале 80-х гг. XIX в. произошло увеличение количества церковных школ и в Гродненской губернии. В 1883 г. было открыто дополнительно 8 школ. С 5 декабря 1883 г. по 15 марта 1884 г. в Литовской епархии было открыто 32 школы.

Рост церковных школ в начале 80-х гг. XIX в. в белорусско-литовских губерниях объяснялся не только активностью местного духовенства и руководителей епархий, но и поддержкой со стороны высшей духовной власти. В 1883 г. обер-прокурор Св. Синода издал отношение о «противодействии распространению в губерниях Северо-Западного края неизвестными лицами книг на польском языке посредством устройства книжных складов при православных церквях и предоставлении священникам открывать училищные отделения или небольшие школы» [2, с. 38].

Таким образом, с начала 1883 г. в Беларуси начинается новый период развития церковно-школьного дела, характеризующийся ростом численности церковных школ. От конца 50-х – первой половины 60-х гг. XIX в. данный этап отличается: во-первых, созданием единообразной системы управления церков-

ными школами; во-вторых, изданием законодательных документов, регулирующих все стороны их деятельности; в-третьих, принятием учебных программ; в-четвёртых, материальной поддержкой со стороны государства, Св. Синода и сельских обществ; в-шестых, проведением мероприятий, направленных на подготовку учителей церковных школ.

До издания «Правил» 1884 г. процесс возрождения церковных школ, начавшийся с 1883 г., характеризовался стихийностью и слабоорганизованностью. В епархиях для организации и руководства деятельности школ были выработаны епархиальные положения о церковных школах. Отсутствовала эффективная система управления. В Могилёвской епархии поспешность и настойчивость местного архиерея привели к некоторой фальсификации данных по причине внесения в отчёты несуществующих, но планируемых к открытию школ.

Издание «Правил» 1884 г. содействовало преодолению стихийности и слабоорганизованности в возрождении церковно-школьного дела. В соответствии с «Правилами...» в епархиях были созданы епархиальные училищные советы. По причине отсутствия необходимых средств, их деятельность в первое время ограничивалась лишь перепиской с разными лицами и учреждениями, назначением учителей, рекомендацией учебных книг. И только после выделения денежных пособий из средств Св. Синода, а с 1887 г. из сумм губернских земских повинностей, работа епархиальных училищных советов стала более действенной. Теперь советы имели возможность назначать денежные пособия на строительство и ремонт школьных помещений, покупать книги, учебные пособия, школьные принадлежности, мебель, награждать учителей. Особенностью белорусско-литовских епархий явилось выполнение епархиальными церковными братствами некоторое время функций епархиальных училищных советов. В Литовской и Могилёвской епархиях епархиальные училищные советы работали нераздельно с братствами только на первом этапе (в Могилёвской епархии с 1883 г. до 1886 г.). В последствии были образованы самостоятельные училищные советы. В Минской и Полоцкой епархиях, наоборот, вначале были созданы самостоятельные училищные советы, которые через некоторое время полностью слились с братствами. В 1887 г. полоцкий епархиальный училищный совет вошёл в состав совета витебского епархиального братства во имя святого равноапостольного великого князя Владимира. В 1888 г. произошло фактическое слияние минского епархиального училищного совета с епархиальным Свято-Николаевским братством. Такое соединение, на наш взгляд, было вызвано стремлением руководителей епархий привлечь влиятельных членов братств к содействию развития церковных школ. После издания «Положения» об управлении церковно-приходскими школами (1896 г.) в Полоцкой и Минской епархиях были воссозданы самостоятельные епархиальные училищные советы.

Издание «Правил» 1884 г. заставило пересмотреть существующие распоряжения по епархиям и изменить их в соответствии с изданными правилами. Такая работа была проведена во всех епархиях.

Возрождению церковных школ в первое время содействовало Министерство народного просвещения. Попечитель Виленского учебного округа сделал распоряжение директорам, инспекторам и учителям народных училищ о содействии развитию церковных школ. Дирекции народных училищ белорусско-литовских губерний оказали помощь школам Св. Синода учебными пособиями. Из ведения Министерства народного просвещения в духовное ведомство были переданы некоторые школы. Например, в Гродненской губернии: женская од-

ноклассная школа в м. Свислочь (Волковысский уезд), общественное училище в с. Горках (Слонимский уезд), народная школа в с. Тростянице (Бельский уезд). Оказывалась помощь церковным школам со стороны и Св. Синода. Так, в 1884 г. Могилёвскому училищному совету было выделено 1000 руб., в 1886 г. – 3000 руб. Полоцкий епархиальный училищный совет, получив денежную помощь от Св. Синода, в 1885 г. смог назначить пособие 23 школам. В 1886 г. Св. Синодом были разосланы программы церковно-приходским школам.

Содействовали открытию церковных школ и местные гражданские власти, которые, в отличие от предшествующего периода, издавали иногда более жесткие циркуляры. Так, могилёвский губернатор, узнав о противодействии и равнодушии некоторых сельских старост и волостных старшин, издал циркуляр, в котором предупредил сельское начальство об ответственности и взысканиях в случае «не только противодейственного, но даже равнодушного только отношения» к церковно-школьному делу.

Благодаря совместным усилиям гражданских властей, Министерства народного просвещения, руководителей епархий, в первом отчётном году после издания «Правил» удалось добиться увеличения количества церковных школ. Так, в Минской епархии было открыто 738 новых школ. Увеличение количества церковных школ наблюдалось и в других белорусско-литовских епархиях, за исключением Могилёвской. В Могилёвской епархии наблюдался небольшой спад количества школ в течение 2 лет. В первый год после издания «Правил» 1884 г. здесь насчитывалось 896 школ с 17489 учащимися (на 2 школы и 398 учащихся меньше, чем в предшествующем году). Тенденция к уменьшению сохранилась и в последующий год. Однако, в результате предпринятых епархиальным руководством и гражданскими властями мероприятий, количественный спад церковных школ был предотвращён.

Рост количества церковных школ на территории Беларуси продолжался до начала XX в. Причём в первое десятилетие после издания «Правил» этот процесс происходил в Беларуси наиболее интенсивно, чем в большинстве губерний России. В 1893 г. все епархии, в состав которых входили белорусские губернии, находились в числе первых пяти по количеству школ в расчёте на 100 церквей; по количеству и состоянию церковных школ так называемый Северо-Западный край занимал второе место в Российской империи. Наибольшее количество школ действовало в Минской епархии в 1900 г. – 1806; в Гродненской, Литовской, Могилёвской в 1901 г. – соответственно 1295, 940, 1714; в Полоцкой в 1905 г. – 906. В целом, в 5 белорусско-литовских епархиях больше всего церковных школ существовало в 1901 г. – 6403, в то время как в Российской империи в 1903 г.

До начала XX в. наблюдался и рост количества учащихся в церковных школах. Больше всего учащихся обучалось в церковных школах в Минской епархии в 1903 г. – 48782; в Гродненской, Могилёвской, Полоцкой в 1905 г. – соответственно 39036, 63670, 29748; в Литовской в 1906 г. – 24044. Соответственно в эти годы на одну школу в среднем приходилось: в Гродненской епархии – 35 учеников, в Литовской – 29, Минской – 30, в Могилёвской – 42, в Полоцкой – 33. В целом, в 5 белорусско-литовских епархиях наибольшая численность обучающихся приходилась на 1905 г. – 204222, в то время как в Российской империи на 1906 г.

С 1902 г. в белорусско-литовских епархиях наблюдается сокращение численности церковных школ (в Российской империи в целом аналогичный процесс начался с 1904 г.). Наиболее интенсивно этот процесс происходил в годы

революции 1905 – 1907 гг. Число школ уменьшилось на 921 (это почти шестая часть всех существующих школ в 1904 г.). В 1907 г. по количеству церковных школ белорусско-литовские епархии среди 65 епархий Российской империи занимали 3 (Минская), 4 (Могилёвская), 11 (Гродненская), 26 (Литовская) и 27 (Полоцкая) места. В годы революции 1905 – 1907 гг. произошло интенсивное сокращение и общего количества учеников в школах духовного ведомства.

Падение популярности церковных школ в начале XX в. среди населения Беларуси заставило руководство епархий проводить интенсивные работы по улучшению материальных условий их существования, совершенствованию учебно-воспитательного процесса, созданию более эффективной системы подготовки и подбора педагогических кадров. В результате, начинается новый этап в развитии церковно-школьного дела, который характеризуется повышением качества деятельности школ духовного ведомства. Накануне первой мировой войны все сельские церковно-приходские школы белорусско-литовских епархий были включены в школьные сети всеобщего начального обучения.

Включение церковных школ в школьные сети имело огромное значение, так как эти школы могли получить значительные дополнительные государственные ассигнования. Так, Могилёвская епархия с 1910 г. стала получать дополнительно 227620 руб. в год, что позволило уравнивать материальное положение учителей церковно-приходских школ с учителями земско-министерских училищ [3, с. 572].

Включение сельских церковно-приходских школ белорусско-литовских епархий в школьные сети всеобщего начального обучения свидетельствовало о том, что в конце первого десятилетия – начале второго десятилетия XX в. церковно-приходские школы Беларуси в отношении образовательного ценза учащихся, программ, методов, сроков и результатов обучения стояли на одном уровне с однотипными школами других ведомств. Таким образом, Православная церковь оказала огромное влияние на развитие начального народного образования в конце XIX – начале XX в.

Литература:

1. *Определение Минской духовной консистории, 26 марта 1884 года состоявшееся, об открытии церковно-приходских школ в Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. – 1884. – № 9. – С. 269–278.*
2. *Местные распоряжения (Положение о ЦППШ) // Литовские епархиальные ведомости. – 1884. – № 5. – С. 38–39.*
3. *Барнатный, И.И. Новая эра в жизни церк.-прих. школ епархии // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1910. – № 17. – С. 572–574.*

ЯНУШЕВИЧ И. И.

КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ,
ЗАМЕСТИТЕЛЬ ДЕКАНА ФАКУЛЬТЕТА
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ ПО УЧЕБНО-
ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ БГУ

ПОПЫТКИ «ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ» АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ РАБОТЫ В СОВЕТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ (1917-1930-Е ГГ.)

Приход к власти в Российской империи в 1917 г. сил считавших, что ре-

лигия и церковь являются препятствием для нормального социально-политического развития страны, не был случайным. Развал государства начинается с разрушения объединяющих общество идей и институтов. Именно таким объединяющим фактором для восточных славян стало православие. Формирующееся на основе христианских традиций государство стало привлекательным и для народов исповедующих другие религии. Православная церковь выступила оплотом державности, как источника обеспечения наиболее благоприятных условий для проживания местного населения. Это по достоинству оценили и внешние силы, стремящиеся определять здесь внутреннюю политику. Для разрушения российского государства была избрана идеология однозначно враждебно относящаяся к религии и церкви. Навязанные социал-демократическому движению в России лидеры были запрограммированы на уничтожение духовно-нравственных, культурных и государственных традиций народов империи.

Государство и Русская православная церковь (РПЦ) практически на протяжении всей своей истории достаточно тесно взаимодействовали. Религия играла важную мировоззренческую роль. Но была и другая сторона деятельности Церкви. Она должна была выполнять навязываемые функции идеологического надзирателя, рупора царизма. В целом рационализм государственно-церковных отношений столетиями давал положительный для общества результат. Народ черпал в православии силы для преодоления всех бурь и несчастий, проносившихся над Отечеством. Однако петровские синодально-консисторские пути, не позволявшие Церкви выполнять свою главную функцию – духовное служение – во многом и привели к расцерковлению общества, падению нравственности, распространению радикальных политических и религиозных идей. Исполняя важнейшую патриотическую миссию, не отвечая на острые вопросы времени, РПЦ отдаляла себя от людей. Во многих приходах «наблюдалось отсутствие единения, сплоченности, любви между пастырями и пасомыми, а в замен этих добрых отношений развивалось недоверие, зависть, нападки и даже глумление» [1, с. 26]. Все это в свою очередь привело к событиям 1917 г. и к тем формам и методам реализации основных направлений внутренней и внешней политики, какие имели место в Советской России. Социально-политические преобразования в кардинальным способом изменили систему государственно-церковных отношений. К власти пришло атеистическое правительство, объявившее беспощадную войну религии и церкви.

Для удержания власти большевикам необходимо было сформировать систему мер по минимизации военно-стратегических, экономических и пропагандистских возможностей своих оппонентов, количество которых значительно превышало число сторонников. Массовые репрессии и отъем собственности дополнялись активной агитационно-пропагандистской работой. Именно навыки и достижения в которой и стали во многом залогом успеха октябрьского переворота в Петрограде. Умение убежденно говорить о том что хотели слушать люди в условиях оппозиционной деятельности качественно отличались от того чего ожидали от властимущих. Привычка проводить подмену понятий и постоянный поиск причин для критики оппонентов привели большевиков-антирелигиозников к мысли о том, что дискредитация религии и церкви является самым эффективным и безопасным способом борьбы с ними. Для осуществления и оправдания антирелигиозной политики в стране с незначительным количеством существующих и потенциальных атеистов необходимо было подвести обоснование. Принято

считать, что идеологической основой стал материализм или как потом было названа его высшая форма – «научный атеизм». Практика показала, что при непосредственном продвижении безбожья в массы требовалось нечто более понятное и доступное потенциальным объектам «переделки на атеистические рельсы».

Задача перед исполнителями стояла чрезвычайно сложная. Несмотря на нигилизм, увлечение окултно-мистическими практиками и радикальными политическими идеями российское общество оставалось весьма религиозным. РПЦ являлась стратегическим идеологическим противником большевиков в их претензии на право влияния на мировоззрение населения. В самом деле наблюдался процесс «противоборства господствующей (коммунистической) псевдорелигии со всеми остальными религиозными течениями» [2, с. 217]. Главной задачей антирелигиозников стало привлечение в ряды материалистически настроенных граждан как можно большего количества верующих и в первую очередь из числа православных христиан. Первейшую роль в этом процессе должно было сыграть естествознание «проникнутое идеями воинствующего атеизма». В эффективности подобной деятельности в российской действительности сомневались многие, однако публично высказаться мог позволить себе только И. Сталин: «Иногда некоторые товарищи рассматривают крестьян, как философов-материалистов, полагая, что стоит прочесть лекцию о естествознании, чтобы убедить мужика в несуществовании бога» [3, с. 310].

Выдвигая естествознание на передовую безбожной работы большевики блефовали. И иной формы как ложь и / или полуправда у антирелигиозников не было. Необходимо было публично уличить во лжи своих оппонентов. Формально, что и было сделано, язык символов того же христианского учения подвергнуть «сокрушительной» разоблачительной критике было не сложно [4]. Другой вопрос как заставить человека, владеющего этим языком на сознательном или подсознательном уровне не только усомниться в том же священном писании, но и разрушить свои сакральные отношения с Богом. И если в современном мире любой коммунист-атеист начинает понимать, что коммунизм это явление более иллюзорное чем сверхъестественные силы, то в 1920-19230-е гг. необходимо было доказать обратное. Антирелигиозникам предстояло было убедить и многих своих коллег, и население в неминуемом успехе безбожия, в возможности реализации предполагаемого плана борьбы с религией и церковью в ближайшей перспективе.

Травля началась уже в 1917 г. Антирелигиозникам предстояло показать религию и церковь в таком виде, что бы верующие от нее незамедлительно отвернулись и отказались. Несмотря на все заверения и заявления о «необходимости избегать оскорбления чувств верующих», об «осторожном отношении к религиозным предрассудкам» параллельно с официальными заявлениями шел процесс навязывания обществу мысли о контрпродуктивности наличия подобных институтов. Большевикам предстояло показать отрицательную роль религии и церкви во всех сферах жизни, как простого советского гражданина, так и социалистического государства, да и человечества в целом. Церкви и религии предстояло стать в представлении людей главным препятствием к нормальному существованию, а носителям религиозных верований как отщепенцы сознательно губящие не только свою жизнь, но и близких людей. В семейно-бытовом плане религия должна была ассоциироваться с запретом на медицинское обслуживание, со сдерживающим фактором распространения агрономических знаний [5, с. 11-18]. Наука и образование выставлялись как антиподы религиозным веро-

ваниям [6, л. 240-245]. Религиозные праздники обозначались как вредительство народно-хозяйственной деятельности и в первую очередь бюджету отдельно взятой семьи [7, л. 158-160]. Предстояло обвинить священнослужителей в алчности, в сопротивлении построения нового светлого будущего [8, л. 108-109].

Реализация подобных установок проводилась как в рамках мощных разовых атак, так и в виде планомерного наступления всего государственного и партийного механизма. Большие надежды антирелигиозники и лично В.И. Ленин связывали с варварским «вскрытием» мощей святых праведников. Кампания была нацелена на «раскрытие векового обмана попов». Отсутствие хорошо сохранившегося мумифицированного тела должно было продемонстрировать верующим несостоятельность культа почитания мощей и оттолкнуть их от религии. На самом деле подобные демонстрации «уловов по одурманиванию» на абсолютное большинство не произвели ожидаемого большевиками эффекта. Более того, проводимые в жестокой форме мероприятия вызывали массовое сопротивление населения. Верующие не беспочвенно предполагали о замене мощей либо комиссией для демонстрации обмана, либо монахами и священнослужителями для предотвращения осквернения. В 1922 г. были вскрыты мощи преподобной Евфросинии Полоцкой [9, л. 115].

На трансляцию потока обвинений религии и церкви государство направляло громадные средства. Создавались профильные комиссии со значительным аппаратом. Целые издательства занимались исключительно антирелигиозной тематикой, при этом ответить этой безбожной рати официально было невозможно. Большевики прекрасно понимали свою неконкурентоспособность в противостоянии даже апологетической литературе, решающей, как и антирелигиозники, задачу борьбы с религиозными предрассудками. Священник В.А. Юневич по этому поводу писал в 1926 г. в письме В.И. Сталину: «Дайте 150-миллионному великому верующему народу то, что дается последнему уголовному арестанту: дайте нам право оправдательного слова... Ибо даже во времена мрачного средневековья это слово давалось обвиняемым» [10, л. 2]. Подобные действия со стороны большевиков были абсолютно оправданы. Любой образованный или опытный священник мог своими разъяснениями свети на нет большинство «разоблачений поповского обмана», разрушив плоды многолетнего труда тысяч борцов с религией.

Главной проблемой антирелигиозников явилось непонимание, преднамеренное или нет, различия между борьбой с религиозностью и воцерковленностью. Даже скомпрометировав попа, ксендза, раввина, пастора, муллу, не было оснований ожидать, что это оттолкнет прихожанина от культа. Отсылав кажущиеся для неверующего нестыковки в священных книгах нельзя было надеяться на отказ от вероучения. И наконец, добившись от верующего человека сомнения в правильности, святости, сакральности исповедуемой им религии антирелигиозники не имели действенных способов убеждения в отсутствии сверхъестественных сил. Каких то универсальных методик и не существовало. Естественнонаучное объяснение сил природы, исторических корней религии не могли стать залогом материалистического перевоспитания. На большое количество острых вопросов ответов дано не было. Семья, традиции, уклад жизни, ближайшее окружение являлись определяющими факторами в мировоззренческом поиске. Атеистическая стерильность или абсолютная безрелигиозность общества это предположение теоретиков и пороноя авантюристов безбожников. И все же антирелигиозная пропаганда, выдвигаемые ею идеи о лживости, контрреволюционности, меркан-

тельности, вредоносности социалистическому строительству религии и церкви делали в указанном направлении достаточно много. В целом информационная битва большевиками была выиграна. Верующие допустили надругание над своими храмами, святынями, пастырями и своей религией. Православная церковь, имевшая 1 января 1915 г. 212 256 клириков и монахов с 54 692 храмами и 1025 монастырями как организационная структура была уничтожена [11, л. 3]. Расколы, ереси, вольная трактовка канонов и многочисленные «инновации» в культовой практике были ужасающей реальностью. Безбожие, разцерковление стали пуском в процентном отношении и не большим, но уже массовым явлением способным в дальнейшем втянуть в свои ряды десятки миллионов граждан.

Таким образом, проведенное исследование показало, что одной из форм распространения атеистического мировоззрения стране советов была компрометация религии и Церкви. У верующих и священнослужителей не было права не только публично вести дискуссию с безбожниками, но и хоть каким-то образом реагировать на обвинения в свой адрес. Откровенная ложь, подмена понятий, вульгарная трактовка священного писания, осмеяние таинств и традиций являлось нормой. Пусть и не в ожидаемых большевиками темпах, но это способствовало отходу верующих от Церкви. Атеистами в 1920–1930-е гг. становились не многие, на лоно православия без пастырского участия было уже не для них. Не религиозные верования, священники и прихожане были виновны в том, что у них такое вероучение и такая культовая практика, а государство в том, что, не правильно определив угрозы национальной безопасности, выдвинули верующих в свои оппоненты. Никаких оснований полагать что удастся обосновать, доказать опасность для человека всего того что для него совсем недавно было мировоззренческим ориентиром, залогом нормального существования и естественным состоянием у большевиков не было.

Литература:

1. Кривонос, Ф. *Белорусская Православная Церковь в XX столетии* / Ф. Кривонос. – Минск: Врата, 2008. – 255 с.
2. Логинов, А.В. *Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности* // А.В. Логинов. – М.: БРЭ, 2005. – 238 с.
3. Сталин, И.В. *Собрание сочинений. / Об очередных задачах партии в деревне* // И.В. Сталин. – М.: Политиздат, 1949. – Т. 6 – с. 302–312.
4. Ярославский, Е.М. *Библия для верующих и неверующих* / Ем. Ярославский. – Ленинград: Лениздат, 1975. – 398 с.
5. Лукачевский, А. *Безбожники строят колхозы* / А. Лукачевский. – М.: Безбожник, 1930. – 13 с.
6. *Национальный архив Республики Беларусь*. – Фонд 4п. – Оп. 1. – Д. 6204.
7. *Российский государственный архив социально политической истории*. – Фонд М1. – Оп. 4. – Д. 11.
8. *Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ)*. – Фонд М1. – Оп. 4. – Д. 11.
9. *Зональный государственный архив в г. Полоцке*. – Фонд 51. – Оп. 1. – Д. 91.
10. *ГА РФ*. – Фонд М1. – Оп. 4. – Д. 11.
11. *ГА РФ*. – Фонд 5263. – Оп. 1. – Д. 32.

ПАСТЫРСКИЙ ПОДВИГ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВЛАДИМИРА ХИРАСКО. НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ СЕМЕЙНОГО АРХИВА

Во блаженном успении вечный покой, подаждь, Господи, усопшим рабом Твоим, во дни лихолетия безвинно убиенным, страдания и истязания претерпевшим, в изгнании и заключении горькую смерть приемшим, ихже имена Ты Сам, Господи, веши, и сотвори им вечную память [1].

Начало XX века обернулось кровавой драмой: это были годы произвола, беззакония и насилия. Многие наши прадеды и деды в то страшное время сохранили в себе образ Божий и приняли мученический венец, оказавшись верными чадами Церкви – они пошли за Христом до конца. Одним из них был священномученик Владимир Хираско. Этот пастырь создал школу воцерковления слепых детей, нес попечение о церковно-приходских школах во всех местах своего служения, был талантливым проповедником и заботливым священником. Священномученик подвергался неоднократным арестам, прошел через тюрьмы и лагеря. Из последней ссылки вернулся тяжелобольным и фактически слепым, через несколько месяцев скончался.

Семьи новомучеников также подвергались гонениям, многие из них десятилетиями ничего не знали о трагической судьбе своих родных. Их детей называли детьми «врагов народа» – клеймо, которое оставалось на долгие годы. Многие из них не сломились, не озлобились, выросли и сохранили любовь к Богу и память о своих близких.

Историю жизни этих людей не исправить, но обязанность нашего поколения – соблюсти справедливость, чтобы ни одна судьба, ни одна дата, ни одно событие не были забыты.

Изучение семейных архивов в значительной степени позволяет восстановить утерянные биографические данные тех, кто пострадал за Церковь Христову.

У протоиерея Владимира Хираско были жена и пятеро детей. Именно благодаря близким святого появилась возможность восстановить многие события из его биографии.

После окончания в 1896 году Подольской духовной семинарии 22-летний Владимир Григорьевич Хираско, сын священнослужителя, приехал в Беларусь и был назначен учителем одноклассной церковно-приходской школы при церкви с. Киевец Минского уезда. Через полгода, 25 января 1897 года, он был переведен в Туровскую двухклассную церковно-приходскую школу Мозырского уезда. К этому моменту Владимир Хираско был уже женат. Об этом свидетельствует запись, сделанная на 63 странице четвертого номера Минских епархиальных ведомостей за 1897 год: о перемещении на учительское место в церковно-приходскую школу по Мозырскому уезду Марии Хираско в женское отделение Туровской школы.

Отец Владимир был поощрен за работу в Турове, Минским Епархиальным Училищным Советом ему было выражено одобрение за успешное ведение учебного дела в Туровской школе.

Долгое время не было документальных данных о происхождении Марии Титовны Хираско.

В восполнении утраченного помогла встреча с нашей современницей, жительницей города Барановичи, Любовью Михайловной Маньковской, которая сохранила архив фотографий, документов и переписки семьи Маньковских.

По воспоминаниям родственников и косвенным документальным свидетельствам, Мария Титовна Хираско была дочерью протоиерея Тита Маньковского, настоятеля храма в честь Преображения Господня в д. Новая Мышь Новогрудского уезда. Он был первым настоятелем построенного в 1859 году Новомышетского храма и прослужил в нем около 20 лет.

Отец Владимир поддерживал теплые отношения с семьей Маньковских. В их архиве сохранилась его фотография, сделанная Минским фотографом И. Метором, а также детские фотографии младшей дочери отца Владимира – Юлии Хираско.

Священник Владимир Хираско отпевал умершего в 1916 году брата Марии Титовны Ивана Титовича Маньковского, о чем сделана запись в паспортной книжке Ивана Титовича Маньковского.

В 1899 году Владимир Григорьевич Хираско был рукоположен во священники и назначен настоятелем церкви Вознесения Господня в село Омельно Игуменского уезда [2]. В настоящее время деревня Омельно Пуховичского района находится на территории современной Борисовской епархии.

Священномученик Владимир Хираско посвятил служению в храмах на территории современной Борисовской епархии в общей сложности более 12 лет. Он служил в церквях сёл Омельно и Юревичи Игуменского уезда (современная территория Червенского и Пуховичского районов) [3].

Именно здесь, в Омельно, отец Владимир провел самые счастливые семь лет своей жизни. Все пятеро детей в семье священника – Любовь, Валентина, Ксения, Виктор и Юлия – родились в этом месте.

Многие исследователи отмечают педагогический дар отца Владимира Хираско. Протоиерей Федор Кривонос пишет: «Уроки Закона Божия по-прежнему являлись для него тем Светочем, с помощью которого он старался донести до сельских детей основы веры Христовой» [4]. В Омельно было открыто народное училище, а в деревне Синча – церковно-приходская школа. Отец Владимир преподавал в обоих заведениях. В 1902 году он был награжден Архипастырским благословением, напечатанным в «Епархиальных ведомостях», с внесением в формулярный список за особое отношение к церковно-школьному делу.

2 мая 1906 года священник Владимир Хираско был назначен настоятелем Юревичской церкви Игуменского уезда, где прослужил около пяти лет. И здесь его учительский труд был отмечен: 4 декабря 1906 года он был награжден за заслуги по церковно-школьному делу скуфьею. За деятельность в 1908–1909 годы от Минского епархиального училищного совета была объявлена благодарность, а в 1910 году он был награжден медалью в память 25-летия основания церковно-приходских школ.

В 1911 году священника Владимира Хираско перевели в Минск. Протоиерей Федор Кривонос пишет об этом следующее: «Жители Юревич плакали и не хотели отпускать священника. Перед отъездом он произнес очень трогательное, теплое слово. Хор детей, подготовленный этим необыкновенным пастырем, исполнил на прощание с ним несколько духовных песнопений...» [4].

В Минске преподавательский талант священника раскрылся в полной мере.

Отец Владимир был назначен настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при училище слепых. Он старался научить невидящих детей основам православной веры. Отцом Владимиром была проделана колоссальная работа по созданию системы воцерковления незрячих детей. Он очень любил своих воспитанников, разделял с ними все тяготы незрячей жизни.

«Это был очень добрый, умный, глубоко порядочный человек. Все его очень уважали. Я помню, что он был простым, доступным, любил детей, играл с нами в подвижные игры. Внешне чем-то походил на Иисуса Христа, может быть, глубокий, добрым взглядом голубых глаз», – таким запомнила отца Владимира одна из маленьких минчанок Наталья Алексеевна Козлова (Сушинская) (1908–1999).

Также с 1912 года отец Владимир преподавал Закон Божий в частной мужской гимназии, с 1915 года – в Ведомстве учреждений императрицы Марии Мариинской женской гимназии, с 1917-го был в Серебрянском смешанном приходском училище.

За время служения в Минске у него было много и других послушаний: 11 февраля 1913 года избран членом правления Минской семинарии, с 1914-го стал членом Минского отдела Императорского палестинского общества, 20 декабря 1914 года избран в комитет по заведыванию винным складом, а также членом предсезонной комиссии будущего епархиального съезда, в 1915 году стал членом Свято-Николаевского Народного братства.

12 августа 1915 священник Скорбященской церкви Минского училища слепых Владимир Хираско был назначен настоятелем Казанской Привокзальной церкви г. Минска.

Во многих делах отцу Владимиру помогала его семья. Он был примерным семьянином и любил своих детей. Видимо, по примеру отца и матери старшие дочери Любовь и Валентина выбрали непростой путь учительства.

Материалы следственных дел из Центрального архива КГБ Республики Беларусь свидетельствуют о том, что впервые отца Владимира лишили свободы в 1919 году – за мнимую связь с эсерами. Второй раз он был арестован при польской оккупации Минска за то, что прятал большевиков. Третий – 29 декабря 1925 года за связь с митрополитом Мелхиседеком (Паевским). Последний раз он был арестован в 1929 году и 26 июля выслан в Сибирь [5].

Мария Титовна Хираско пыталась любыми способами добиться освобождения своего мужа, она писала в ОГПУ, но безрезультатно.

Многих исследователей, которые в Центральном архиве КГБ Республики Беларусь работали со следственными материалами репрессированных, поражала духовная глубина священнослужителя Владимира Хираско. Протоиерей Федор Кривонос пишет: «...трудно не удивиться тому, насколько смиренно переносил отец Владимир Хираско те испытания, которые пришлось ему пережить. Ни одного слова ненависти к тем, кто его арестовал, ни одного гневного воздыхания, одна покорность воле Божией и спокойствие в душе; будто и не находился он в ссылке, не страдал, не подвергался гонениям... Так переносить страдания мог только истинный христианин, человек глубокой веры в Господа» [4].

Когда отца Владимира арестовали первый раз, его младшей дочери Юлии было четырнадцать лет. Сложно представить, какое чувство беспомощности и несправедливости испытали члены семьи за годы его заключения.

Судьбы семей репрессированных удивительно похожи. Неожиданный арест отца по абсурдным обвинениям, а затем позорное клеймо – член семьи изменника родины, – которое влекло за собой лишение жилья, работы, травлю

со стороны сверстников и закрытые двери учебных заведений.

В то непростое для семьи время её очень поддерживали прихожане, которые безмерно любили своего батюшку. «Миряне не отреклись от своего пастыря и отправляли ему письма даже в тюрьму», – пишет протоиерей Федор Кривонос [4].

Жизнь разбросала детей отца Владимира по просторам СССР. По воспоминаниям Любови Михайловны Маньковской, дочь отца Владимира Любовь Хираско вышла замуж за архитектора и переехала в Москву. Сын Виктор после революции вступил в комсомол и умер в юношеском возрасте от тифа. Дочь Ксения Хираско переехала жить в Казань.

В Минске осталась жить младшая дочь Юлия Хираско.

Юлия Владимировна Хираско является одной из известных балерин белорусского балета. Ольга Савицкая пишет о ней так: «Она стояла у истоков национального балета... Юлия Хираско танцевала до 1959 года, а затем ушла на пенсию. Рядом с ней с первого дня в театре был ее супруг Исидор Болотин – знаменитый белорусский оперный певец, первый народный артист БССР, за 30 лет своей творческой биографии исполнивший почти 60 партий лучшего мирового репертуара – Фауста, Вертера, Каварадосси, Ленского, Дубровского, Водемона.

Эти люди создавали историю белорусского театра оперы и балета, театр хранит о них благодарную память» [6].

Балетное образование Ю. В. Хираско получила в частной хореографической студии К. Алексюховича, затем повысила свою квалификацию в балетной студии Мелидовой в г. Москве [7].

В 1921 году Ю. В. Хираско была зачислена артисткой балета в Первый Белорусский государственный театр (ныне – Национальный академический театр им. Я. Купалы), с 1930 года она – солистка Белорусской государственной эстрады. В 1933 году в Минске открылся Белорусский театр оперы и балета, Ю. В. Хираско работала в нем со дня основания. С 1938 года она начала заниматься преподавательской деятельностью в балетной школе при театре.

В 1939 году одновременно в Минске и Одесском театре оперы и балета был поставлен балет «Соловей». Ю. В. Хираско консультировала постановку белорусских народных танцев на двух сценах. За этот балет театр получил право называться Государственным Большим театром оперы и балета, а Юлия была награждена правительственной медалью «За трудовое отличие» [6].

Во время Великой Отечественной войны Ю. В. Хираско выступала в концертных бригадах на Северо-Западном и Калининском фронтах. Балерина была награждена медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941—1945» и «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941—1945» [6]. В 1955 году её наградили орденом «Знак почета».

Юлия Владимировна никогда не скрывала своего происхождения. В биографии, датированной 15 апреля 1942 года, она пишет: «Отец – служитель культа (умер в 1932 г.)». Этот документ важен для исследователей жизнеописания священномученика Владимира Хираско, так как указывает точный год его смерти.

Биография написана Юлией Владимировной Хираско 15 апреля 1942 года г. Горький

Также названная биография дает представление о дальнейшей судьбе Марии Титовны Хираско: «Мать – учительница, сейчас домашняя хозяйка, живет на иждивении дочери, моей сестры, Хираско Ксении Владимировны, г. Казань».

Из уважения к отцу Юлия не стала менять девичью фамилию на фамилию

мужа. На то время это был мужественный шаг.

Многие биографические данные Ю. В. Хираско, а также фотографии членов семьи сохранились благодаря добросовестному труду сотрудников Национального академического Большого театра оперы и балета Республики Беларусь, в том числе и ведущего архивиста Большого Анны Жуковой.

Например, в архиве театра находятся семейные фотографии Юлии Владимировны с сестрой Ксенией.

В этом году исполнилось 110 лет со дня рождения белорусской балерины.

За прошедшие десятилетия был собран многочисленный материал о пострадавших за веру Христову в XX веке. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 13 июня 2016 года утверждены тексты заупокойных прошений обо всех убиенных в годы репрессий для включения в богослужебные последования [1]. Церковь почитает святость новомучеников и исповедников, память об их духовном подвиге поможет изменить к лучшему нравственное состояние людей.

Литература:

1. Журнал № 44 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 13 июня 2016 года.
2. Игумен Дамаскин (Орловский). Жития новомучеников и исповедников российских XX века / Игумен Дамаскин (Орловский). – Тверь, 2005. – С. 126–128.
3. Иерей Ворса, Димитрий. Служение святого священномученика Владимира Хираско в сельских храмах на территории современной Борисовской епархии / иерей Димитрий Ворса // Ведомости Минской митрополии. – 2016. – № 5. – С. 68–69.
4. Протоиерей Кривонос, Федор. Священноисповедник Владимир Хираско / протоиерей Федор Кривонос // Минские епархиальные ведомости. – 2013. – № 1. – С. 55–59.
5. Центральный Архив КГБ РБ. Следственное дело № 33935-с; № 32934-с.
6. Савицкая, Ольга. 110 лет со дня рождения балерины Юлии Хираско / Ольга Савицкая // Партер. – 2016. – № 5 (60). – С. 32–35.
7. Учреждение «Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства». Семейный фонд. Болотин Исидор Михайлович, 08.09.1907—07.12.1961, народный артист БССР, оперный певец, солист театра оперы и балета БССР. Хираско Юлия Владимировна, 01.05.1906—26.10.1985, балерина, солистка театра оперы и балета БССР. Фонд № 102, опись № 1 1930–1975.

КАЛИНИНА А. С.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ БССР: АДМИНИСТРАТИВНОЕ ПРИТЕСНЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ В 1929–1934 ГГ.

Конец 1920-х гг. в советской истории ознаменовался переходом от сравнительно либеральной политики НЭПа, пришедшей на смену эпохе «военного коммунизма» в 1921 г., к принципиально иной стратегии развития советского государства – форсированному «строительству социализма в одной отдельно взятой стране», непременным условием которого, по словам автора идеи И.В. Сталина, должно было стать «обострение классовой борьбы» в обществе. В

рамках данной концепции высшее партийное руководство предпочло рассматривать религиозные организации как своего непримиримого идеологического противника и классового врага, который препятствует строительству социалистического общества, что предполагало неизбежное ужесточение политики советского государства в области религии.

Законодательно новый курс был оформлен посредством принятия 8 апреля 1929 г. постановления Президиума ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» [30, 250–261]. Анализ положений документа приводит к выводу, что данное постановление жестко регламентировало и ограничивало все стороны жизни религиозных объединений, исключая непосредственное отправление богослужения в пределах молитвенного здания.

Закон «О религиозных объединениях» власти БССР встретили со всей готовностью. Уже 11 апреля 1929 г. прошло заседание Церковной комиссии, на котором была утверждена резолюция «О мероприятиях по усилению антирелигиозной работы». Согласно данной резолюции, одной из причин неудовлетворительных результатов антирелигиозной работы была названа недостаточная оценка рядом организаций «роли религии, как одного из агентов классового врага, под шильдой которой часто прячутся настоящие контрреволюционеры, которые, благодаря своей легальности, единым фронтом с классовым врагом кулаком, нэпманом и «бывшими людьми» ведут контрреволюционную работу... против мероприятий советской власти и компартии» [17, л. 110]. Среди прочих пунктов, касавшихся «правильной организации» антирелигиозной агитации и пропаганды, требовалось «придать работе массовость движения против религии, не допуская ни коем случае эксцессов, которые могут быть использованы служителями культов... для укрепления своего влияния (самовольный захват помещений религиозных культов, случаи хулиганства, направленные против религии, и т. д.) [17, л. 110а]. Закрытие храмов надлежало проводить «более организованно после определенной работы и учета положительных сторон этого мероприятия, а также конкретных планов по рациональному использованию отобранных помещений для культурных нужд» [17, л. 110а].

Постановление Секретариата ЦК КП(б)Б «Положение и задачи антирелигиозной работы» от 27–29 мая 1929 г., в основном, дублировало предыдущий документ, в частности, касательно вопросов о закрытии культовых зданий, причем рекомендовало «главное внимание в антирелигиозной работе обратить на деревню, где имеется наибольшее влияние религии» [18, л. 199]. При этом составители постановления подчеркнули еще один важный момент, который не был выделен в предыдущем документе: «Религия как мировоззрение находится в прямой противоположности пролетарской идеологии, и религиозность масс является значительным препятствием в деле активного участия всех пластов рабочих в социалистическом строительстве, и без уничтожения религии не может быть выполнена задача социалистического перевоспитания рабочих, создания нового человека» [18, л. 199]. На локальном уровне партийное руководство (в частности, Могилевского округа) конкретизировало методику антирелигиозной работы, связывая ее с важнейшими хозяйственными и культурными мероприятиями страны: так, антипасхальную кампанию в 1930 г. предлагалось «увязать с популяризацией генеральной линии по коллективизации сельского хозяйства, индустриализации... за выполнение пятилетки в четыре года... уничтожение безграмотности, увеличение культурного и политического подье-

ма рабочих масс и усиление обороноспособности Советского Союза» [9, л. 248].

Призывая к активизации антирелигиозной борьбы, в ЦК КП(б)Б не высказывались открыто в пользу принятия грубых административных мер по повсеместному изъятию молитвенных зданий и осуществлению репрессий применительно к священнослужителям и рядовым верующим, а ратовали за постепенное культурное просвещение народа путем разъяснительной антирелигиозной работы. Однако атмосфера воинствующего атеизма, тотальной нетерпимости к религии и ее носителям нагнеталась с помощью средств печати, деятельности «Союза воинствующих безбожников» и других общественных организаций. На практике на первое место выходит установка на уничтожение религии именно силовыми (административными и репрессивными), а не пропагандистскими методами, причем негласно она была принята и высшими партийными кругами и в скрытом виде передавалась «в массы» через ряд вышеизложенных идеологических директив.

В вопросе об административном воздействии на религиозные организации наиболее остро складывалась ситуация с изъятием храмов и отношением к этому вопросу верующих. Дело в том, что самой распространенной официальной причиной закрытия церкви являлось «требование большинства населения для использования под культучреждения (на культурные нужды)». Однако данная причина, равно как и порядок закрытия храма в известном постановлении «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. не оговаривались: речь в пункте 36 идет исключительно о ликвидации молитвенного здания по «мотивированному постановлению» ЦИКа, «если это здание необходимо для государственных и общественных надобностей» [30, с. 255].

Тем не менее, факты свидетельствуют об уже сложившейся на начало 1929 г. повсеместной практике изъятия церквей именно на основании «требования большинства» под «культурные нужды». Советские и партийные работники старались наглядно продемонстрировать факт «отхода населения от религии», особенно в условиях урбанизации, через сокращение количества действующих молитвенных зданий, указывая на то, что «просвещенный» и «окультуренный» рабочий народ сам отказывается от церквей для организации в них клубов и читален. Поэтому на протяжении 1929 г. в городах БССР (редко в сельской местности) проводились показательные кампании за закрытие церквей, завершавшиеся изъятием храма «под культучреждения».

Установленный общепринятый порядок закрытия церкви в городе проходил в несколько этапов. При этом следует помнить, что кампании по закрытию церквей велись на фоне активной антирелигиозной пропаганды со стороны «Союза воинствующих безбожников» под лозунгами «борьбы с реакционной деятельностью церковников и сектантов, с мелкобуржуазным влиянием на рабочие массы, против старых традиций и обычаев – за новый культурный быт» [6, л. 63]. Сначала на заводе или фабрике созывались собрания для рабочих отдельных цехов либо проводилось общее собрание, на котором наряду с повесткой дня (например, выборы в горсовет) кем-либо из рабочих поднимался вопрос о закрытии местной городской церкви. Далее открытым голосованием при простом большинстве голосов принимали постановление ходатайствовать перед верховными властями о закрытии церкви. Ходатайство подкреплялось сбором подписей среди рабочих. Протокол собрания, ходатайство и подписи передавались в горсовет, а оттуда в ЦИК, на рассмотрение и утверждение Церковной комиссии. Постановление ЦИК БССР ставило точку в вопросе изъятия молитвенного здания на законных основаниях.

Следует признать, что подобная практика закрытия церкви ставила под вопрос легальность самого законодательства о культах применительно к защите прав верующих. Здесь показателен пример с изъятием железнодорожной (Казанской) церкви в г. Минске, закрытой в начале 1930 г. Кампания по изъятию храма подробно освещалась в прессе, в частности, в газете «Звезда» [1, с. 3; 13, с. 2]. Данная церковь была построена на добровольные пожертвования железнодорожных служащих в начале XX в., но в конце 1928 – начале 1929 гг. на волне кампании по изъятию церквей на собраниях рабочих-железнодорожников стали поднимать вопрос о передаче Казанской церкви под клуб как построенной за счет «принудительных отчислений» из зарплат рабочих. На одном из таких собраний 25 февраля 1929 г. «за передачу было поднято рук меньше половины присутствующих, а когда спросил Яцкевич (председатель Минского окрисполкома и руководитель собрания), кто против или воздержался, никто не поднял руки, только с мест были слышны возгласы: «Подыми против, завтра вылетишь не только со службы, но еще и хуже». В результате собранием было постановлено церковь передать под культурные нужды» [5, л. 138]. На другом собрании 27 февраля из 200 присутствовавших человек 114 проголосовали за передачу церкви, 86 против [5, л. 145].

Очевидно, что, постановив закрыть храм для устройства в нем клуба, участники собрания действовали по закону и не выходили за рамки вышеупомянутого пункта 36, ведь здание церкви было национализировано и являлось народным достоянием, построенным на деньги рабочих. Однако это означало, что можно было, не нарушая законодательства, игнорировать мнение 1500 верующих [5, л. 145], посещавших Казанский храм и по договору принявших его на свое полное материальное обеспечение («Наложите еще больше аренду, мы уплотим, я сама половину своего заработка кладу, чтобы только не закрывать», – слова одной из железнодорожных служащих и прихожанки Казанской церкви Софии Петняк [5, л. 131]). Таким образом, законодательство о культах в вопросах использования и ликвидации молитвенного здания только внешне имело законный характер, по сути же было псевдозаконным, так как создавало условия для нарушения принципа свободы совести и вероисповедания.

Чтобы соблюсти видимость правопорядка, верующим было дано право обжалования в ЦИКе постановлений об изъятии. Например, в Витебске за оставление Покровской церкви за два дня было собрано 2000 подписей (подписи собирались в самой церкви на праздник Благовещения) [2, л. 173об.]. Однако если при изъятии церкви были соблюдены все внешние формальности, у Церковной комиссии при ЦИК БССР не было серьезных оснований возвращать храм общине.

За все десятилетие известен только один период – первая половина 1930 г., когда власти практически повсеместно пошли навстречу верующим в вопросе возвращения церквей. Данная уступка со стороны государства была связана с многочисленными выступлениями крестьян в начале 1930 г., зафиксированными не только в БССР, но и во всесоюзном масштабе вследствие массового закрытия церквей на селе в ходе сплошной коллективизации.

Этому процессу предшествовал ряд общесоюзных правительственных акций, в частности, кампания по запрещению колокольного звона, который якобы «противоречил принципу отделения церкви от государства», и снятию колоколов с церковей для получения «сырья на нужды народного хозяйства» [10, с. 102] осенью – зимой 1929 г. Далее, 6 февраля 1930 г. Комиссия по культам при ВЦИК приняла решение упростить процедуру закрытия церквей в сравнении с

постановлением от 8 апреля 1929 г.: теперь право окончательного решения вопроса по закрытию церкви принадлежало краевым и областным Советам. Помимо этого, 11 февраля 1930 г. было принято специальное постановление ЦИК и СНК «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», согласно которому органам НКВД было дано право требовать исключения из списка руководящих органов религиозных организаций кулаков, лишенцев и других лиц, представлявших для советской власти потенциальную опасность, и отказывать в регистрации тем религиозным объединениям, которые не желали выполнять данное требование [28, с. 194].

Положение верующих на селе еще более осложнялось в связи с усилением темпов коллективизации в начале 1930 г. Еще в ноябре 1929 г. И.В. Сталин писал в статье «Год великого перелома», что партии «удалось организовать этот коренной перелом в недрах самого крестьянства и повести за собой широкие массы бедноты и середняков, несмотря на неимоверные трудности, несмотря на отчаянное противодействие всех и всяких темных сил, от кулаков и попов до филистеров и правых оппортунистов» [31, с. 1]. Главным достижением в развитии сельского хозяйства в «переломном» 1929 г. Сталин считал тот факт, что «в колхозы пошел середняк» [31, с. 1]. Иными словами, обобществлению подлежали не только бедняцкие, но и середняцкие крестьянские хозяйства. Впоследствии постановлением ЦК ВКП(б) «О темпе коллективизации и мерах помощи государства колхозному строительству» от 5 января 1930 г. было положено официальное начало «политике ликвидации кулачества как класса» [33, сс. 85–86].

Все вышеизложенные факты в совокупности вызвали массовый произвол властей на местах в деле изъятия церквей. Форсированные антирелигиозные кампании по закрытию культовых зданий на селе вместе с политикой сплошной коллективизации начинаются в ноябре–декабре 1929 г., о чем свидетельствуют письма священников и верующих из разных районов БССР [23, л. 72–72об., 83–92об., 119–120об., 122–123об., 125–129; 22, л. 13–14об.]. Агитация сельских активистов за закрытие церквей носила более агрессивный характер, чем аналогичные мероприятия в городе, причем допускались очевидные нарушения религиозного законодательства. Об этом согласно свидетельствуют как письма-жалобы верующих, так и партийные документы, в частности, упомянутая ранее докладная записка ЦК КП(б)Б от 12 апреля 1930 г. [19, лл. 21–22]. Изъятия храмов чаще всего проходили следующим образом: без учета мнения верующего населения членами партийного актива на собрании положительно решался вопрос об изъятии местной сельской церкви под склад или клуб. Не дожидаясь официального утверждения вышестоящих исполнительных органов (окрисполкома, ЦИКа БССР, иногда даже РИКа) и оформления соответствующих документов, комсомольцы, члены местной ячейки «СВБ» либо члены сельсовета направлялись в церковь, выносили оттуда без описи всю церковную утварь и приказывали либо ссыпать туда зерно, либо начинать переоборудование под клуб. К весне 1930 г. ситуация с незаконным изъятием храмов, «раскулачиванием» священников и активных мирян стала критической по причине возникших «массовых недовольств» со стороны верующих [28, с. 194]. Вследствие этого для успокоения населения в газете «Правда» 2 марта 1930 г. публикуется статья И.В. Сталина «Головокружение от успехов», где он резко критикует «революционеров», которые «дело организации артели начинают со снятия с церковью колоколов» [32, с. 1] Затем появляется постановление ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении» от 14 марта того же года. Несколько позже, в июле 1930 г.,

выходит секретная инструкция к постановлению от 8 апреля 1929 г., резко осуждавшая разного рода нарушения революционной законности, препятствующие «служителям культов отправлению культов» [30, с. 282].

Что касается православных верующих БССР, то здесь с января по май 1930 г. было зафиксировано не менее 56 (15 на территории нынешней Гомельской области, 5 – Могилевской, 36 – Витебской) выступлений с требованием открыть церковь или не допустить ее закрытия, однако примечательно, что основное число выступлений приходится как раз на время после опубликования вышеупомянутых постановлений (48 из 56). Как фиксировали в спецсводках сами работники ОГПУ, «в беседах с целым рядом руководителей церковно-приходских советов выяснилось, что причиной движения за открытие церквей явились целый ряд статей советского правительства в центральной прессе о том, что религия не должна преследоваться и крестьяне, в том числе и колхозники, по своему усмотрению могут содержать священников и молиться в церквях» [3, л. 75]. Верующие зачастую негодовали не против самого факта закрытия церкви, а против тех нарушений, которыми оно сопровождалось; особенно возмущало народ принятие постановлений об изъятии сельскими активистами без согласия верующих [4, л. 346] и надругательство над православными святынями непосредственно при закрытии церкви [7, л. 250]. Положение усугублялось приближением пасхальных праздников, так как верующие не желали оставаться без говения и праздничных богослужений во время самого главного православного торжества: например, в Бабиничском сельсовете Витебского района в конце марта 1930 г. «в течение недели приходили толпы в сельсовет численностью до 200 человек с требованием вернуть обратно церковь к пасхе» [4, л. 298]. Важно также отметить, что выступления верующих выходили за рамки защиты только своих религиозных интересов, к данной мотивации примешивалась озлобленность против насильственной коллективизации: так, в д. Браково Могилевского района после изъятия церковного имущества и закрытия церкви верующие «целый день осаждали сельсовет с руганью. В толпе было 75 % колхозников колхоза “Тигант”, которые тут же разобрали по своим домам обобществленный скот, а остальной скот простоял целый день некормленным. Приехавшим на место двум членам Райкома КПБ толпа категорически заявила: «До тех пор пока не возвратите нам церковь и изъятых вещей из нее, мы скота не отдадим и работать в колхозе не будем»» [19, л. 10].

В результате под давлением верующих, а также во исполнение пункта 1 секретной докладной ЦК КП(б) от 12 апреля 1930 г. о «принятии мер к возвращению верующим тех домов культов, кои закрыты без согласия населения» «в стихийном порядке без утверждения центральными органами» [19, л. 6], ряд церквей в БССР к лету 1930 г. был возвращен верующим: например, в Витебском округе, где «церковное движение» было наиболее интенсивным, на 16 июня 1930 г., по сведениям ГПУ, было вновь открыто 14 приходов [29, с. 116]. Однако верующие столкнулись с другой проблемой – отсутствием священнослужителей, без пастырского руководства которых пользование церковным зданием становилось для общины бесполезной тратой больших сумм денег на уплату церковных налогов.

В 1931–1933 гг. административное изъятие церквей против желания верующих продолжается, но не носит массового характера. Власти предпочитали не форсировать события и исполнять все формальности, требуемые законом, без антирелигиозной «истерии». При этом они вооружались тактикой «измора» верующих, с одной стороны, используя бюрократическую волокиту в во-

просе возвращения молитвенного здания общине, а с другой стороны, запугивая верующих репрессивными мерами (например, чрезмерным обложением налогами) в случае активной церковной деятельности по возвращению храма. Подробной иллюстрацией к методу «бумажных проволочек» служит история с Хоновской церковью Могилевского района [16, л. 155–156об., 159–159об., 169–170, 179–179об.], которая была закрыта по требованию Хоновского сельсовета осенью 1929 г. без согласия 2000 человек прихожан, и, несмотря на многочисленные прошения верующих, на 8 августа 1931 г. вопрос о возвращении ее оставался открытым. В целом, в эти годы закрытию подвергались те церкви, которые бездействовали за отсутствием священников [14, л. 209–210; 15, л. 53].

В 1934 г. вновь усиливается кампания за закрытие храмов, при этом в райкомы из Минска поступают прямые указания с краткими инструкциями по ликвидации церквей, как, например, в письме секретарю Лельчицкого РК КП(б)Б от 8 июня 1934 г.: «Калі па Вашаму раёну маюцца безгаспадарчыя будынкi рэлігійных культаў і рэлігійныя аб'яднанні не ўтвараюць патрэбнага рамонта і не выконваюць дагавораў, на такія аб'яднанні патрэбна скласці адпаведны акт, вынесці рашэнне РВК і ўзняць хадайніцтва перад РВК аб перадачы гэтых будынкаў на скарыстанне пад культурныя патрэбы» [8, л. 443]. Под «безгаспадарчымі будынкамі» в данном письме, скорее всего, подразумевались открытые церкви, в которых какое-то время не совершалось богослужение за отсутствием священника. Вновь ликвидации подлежали действующие церкви, особенно после опубликования постановления ЦК КП(б)Б о состоянии антирелигиозной работы [21, л. 90]. Об этом свидетельствуют письма с приходов, указывающие на «сильный поход за закрытие церкви» со стороны местных безбожников [25, л. 58–59; л.61; 26, л. 59–59об.].

Верующие пытались с помощью письменных заявлений в вышестоящие церковные и светские инстанции сохранить церкви, однако на этот раз не было зафиксировано ни одного случая решительного протеста прихожан против беспредела местных властей, подобного «церковному движению» 1930 г. Пассивность верующих объяснялась тем, что в условиях успешного проведения политики сплошной коллективизации в БССР одним из самых действенных рычагов давления на крестьянина стало исключение из колхоза, непомерное индивидуальное налогообложение, раскулачивание. Властями практиковались и обвинения в антисоветской деятельности. Репрессиям можно было подвергнуться не только за активное отстаивание церковных интересов, но и просто за членство в приходском совете. Об этом свидетельствует, например, письмо обновленческого протоиерея Петра Шимковича от 25 марта 1934 г., в котором он пишет, что в ходе кампании по изъятию церкви в с. Осиновка Городецкого с/с Горечковского района семью Грековых исключили из колхоза за председательство Устины Грековой в церковном совете, якобы она «правая рука попа, а попы теперь явные вредители советской власти» [27, л. 41об.].

В конечном счете, административное давление на религиозные общества в совокупности с экономическим притеснением и применением репрессивных мер приводит к тому, что количество действующих православных церквей в БССР на протяжении 1929–1934 гг. неуклонно снижается: в мае 1929 г. – 1123 [12, с. 66] на 1 января 1930 г. – 1013 [11, с. 85], на 17 сентября 1931 г. – приблизительно 540 [24, л. 16], в конце 1936 г. – 74 [20, л. 394].

Таким образом, положения постановления «О религиозных объединениях», связанные с ликвидацией храма, на абсолютно законных основаниях позво-

ляли нарушать принцип свободы совести и вероисповедания, ущемляя права верующих на пользование молитвенными зданиями. Верующие, в свою очередь, как законопослушные граждане БССР, отстаивали храмы теми немногочисленными способами, которые им были предоставлены государством. Исключение составляют события 1930 г., когда местные власти повсеместно нарушали рамки закона, проводя массовое изъятие культовых зданий в ходе сплошной коллективизации. Незаконное закрытие храмов вызвало многочисленные выступления верующих в защиту своих религиозных интересов, в результате чего власти вынуждены были вернуть ряд церквей общинам.

Со временем экономическая зависимость верующих от колхозов усиливается, административное изъятие церквей продолжается и вновь переходит в активную фазу «безбожных» кампаний в 1934 г. Ввиду угрозы возможных репрессий (от исключения из колхоза и повышения налоговых ставок до раскулачивания и ссылки) для православного населения становится небезопасным не только активно отстаивать свои религиозные права, но даже формально состоять членами церковно-приходских советов, поэтому верующие постепенно теряют возможность и моральные силы бороться за сохранение храмов. Итогом административной политики властей становится значительное уменьшение количества действующих церквей в БССР к середине 1930-х гг.

Библиографический список:

1. Адаказ яго прэасвяшчэнству // Звязда. – 1930. – 17 студз. – С. 3.
2. Государственный архив Витебской области (ГВАО). – Фонд 10051. – Оп.1. – Д.745.
3. ГВАО. – Фонд 10051. – Оп.1. – Д.746.
4. ГВАО. – Фонд 10051. – Оп.1. – Д.747.
5. Государственный архив Минской области (ГАМн). – Фонд 12п. – Оп.1. – Д.1096.
6. ГАМн. – Фонд 162п. – Оп.1. – Д.303.
7. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАО-ОГО). – Фонд 3. – Оп.1. – Д.556.
8. ГАООГО. – Фонд 3650. – Оп. 2а. – Д.127.
9. Государственный архив общественных объединений Могилевской области. – Фонд 6577. – Оп.1. – Д.845.
10. Кашеваров, А.Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и русской православной церкви, 1917–1945 гг. / А.Н. Кашеваров. – Санкт-Петербург: СПбГУ, 1995. – 139 с.
11. Конфессии на Гомельщине (20–30-е годы XX в.): док. и материалы / сост.: М.А. Алейникова [и др.] ; под ред. В.П. Пичукова; редкол.: В.И. Адамушко [и др.]. – Минск: НАРБ, 2013. – 388 с.
12. Кривонос, Ф. Белорусская православная церковь в XX столетии: спецкурс лекций для Минской духовной семинарии / священник Феодор Кривонос. – Минск: Врата, 2008. – 255 с.
13. Менск. Чыгуначная царква зачынена // Звязда. – 1930. – 28 лют. – С. 2.
14. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 12. – Оп.1. – Д.1.
15. НАРБ. – Фонд 12. – О.1. – Д.2.
16. НАРБ. – Фонд 12. – О.1. – Д.6.
17. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.4334.
18. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.4335.
19. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.5030.
20. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.11834.
21. НАРБ. – Фонд 4п. – Оп.1. – Д.11852.
22. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.404.
23. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.454.
24. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.496.

25. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.561.
26. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.564.
27. НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д.565.
28. Одинцов, М.И. *Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917–1953* / М.И. Одинцов. – Москва: Политическая энциклопедия, 2014. – 424 с.
29. *Православная церковь на Витебщине (1918–1991): док. и материалы* / редкол.: М.В. Пищуленок (гл. ред.) [и др.]; сост. В.П. Коханко (отв. сост.) [и др.]. – Минск: НАРБ, 2006. – 365 с.
30. *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы* / Москва: Издательство Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – 352 с.
31. Сталин, И. Год великого перелома: К XII годовщине Октября / И. Сталин // *Правда*. – 1929. – 7 ноября. – С. 1.
32. Сталин, И. Головокружение от успехов (К вопросам колхозного движения) / И. Сталин // *Правда*. – 1930. – 2 марта. – С. 1.
33. *Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы: в 5 т.* / под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. – Москва: РОССПЭН, 2000. – Т. 2: Ноябрь 1929 — декабрь 1930 / Н. Ивницкий [и др.]. – 2000. – 927 с.

МАНДРИК С. В.

МАГИСТР ГУМАНИТАРНЫХ НАУК, СТАРШИЙ
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
АГРАРНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ГОРАНСКИЙ А. О.

МАГИСТР ГУМАНИТАРНЫХ НАУК, ЗАВЕДУЮЩИЙ
ОТДЕЛЕНИЕМ КАТЕХИЗАТОРОВ МИНСКОГО
ДУХОВНОГО УЧИЛИЩА

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА В БССР В 50-Е – 80-Е ГГ. XX В.

Во время Великой Отечественной войны атеистическая пропаганда в СССР практически прекратилась. Разумеется, не велась она и на оккупированной территории. Такое положение дел сохранилось и в первое послевоенное десятилетие. Весной 1947 г. официально прекратил свою деятельность Союз воинствующих Безбожников. Такие понятия как «антирелигиозная борьба», «безбожники», «мракобесы-церковники» совершенно исчезли из СМИ и официальных документов. Было прекращено издание антирелигиозной литературы. Материалы и выступления на антирелигиозные темы в начале 1950-х гг. появлялись достаточно редко. С конца 1930-х гг. не было принято ни одного партийного постановления, касающегося антирелигиозной пропаганды, а задачи борьбы с религией как обязанности члена партии не были определены даже на XIX съезде КПСС 1952 г. и не зафиксированы в новом Уставе партии, принятом на этом съезде [1, с.144–145].

Со сменой руководства СССР после смерти И. Сталина были предприняты усилия к ужесточению общего курса религиозной политики и возобновлению атеистической пропаганды. Заведующие отделами пропаганды и науки ЦК представили Н. Хрущёву в конце марта 1954 г. докладную записку о развале атеистической работы [2, с. 349]. За этим последовало постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г.

«О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (продублировано постановлением ЦК КПБ 28 июля 1954 г. «О состоянии и мерах улучшения научно-атеистической пропаганды в республике». Оно объявляло атеистическую пропаганду не частью партийной работы, как это было раньше, а общегосударственной задачей, к которой привлекались школа, армия, профсоюзы, и обязывало министерства просвещения союзных республик «усилить воспитательную работу среди учащихся и студентов в духе воинствующего материализма» [3]. Партийные структуры БССР обязались «решительно покончить с пассивностью в отношении к религии» [4, с. 242]. За следующие четыре месяца в газете «Советская Белоруссия» было опубликовано 17 материалов на атеистические темы, в то время как за весь 1953 год была помещена одна статья. Уже в июле 1954 г. в плане передач Главного управления радиосообщений Министерства культуры БССР появилась рубрика «Пропаганда научно-атеистических знаний».

Однако против попытки развязывания новой антирелигиозной кампании решительно выступили Московская Патриархия, церковные иерархи, духовенство и верующие. В Совет по делам Русской православной церкви (СДРПЦ) поступила масса возмущённых писем с требованием прекращения произвола и гонений на Церковь. В ЦК КПСС и правительство стала поступать информация с мест об усилении интереса к положению и деятельности Церкви со стороны заграничной общественности.

В таких обстоятельствах инициаторы новой антирелигиозной кампании вынуждены были в срочном порядке ее свернуть и фактически признать ошибочной и несвоевременной. 10 ноября 1954 г. было принято новое постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором указывалось, что исправление ошибок, допущенных в антирелигиозной пропаганде не должно, привести к ее ослаблению [5 с. 159].

Это краткая кампания 1954 г. была первым пробным камнем для развертывания широкомасштабной системы атеистической пропаганды в СССР. Поворотным пунктом в этом процессе стал XX съезд КПСС (февраль 1956 г.) и Пленум ЦК КПСС (июнь 1957 г.), на которых Н. Хрущев одержал победу над своими противниками. В августе 1957 г. по их итогам в Москве состоялась научная конференция по атеизму, которая фактически дала старт новой антирелигиозной кампании. Уже во второй половине 1957 г. советские, партийные органы и другие общественные организации, выполняя решения XX съезда по идеологическим вопросам, широко развернули «научно-атеистическую работу».

Важным моментом в развертывании атеистической пропаганды стало секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» [6 с. 363]. В нём предписывалось всем партийным, советским и общественным организациям развернуть активное наступление на «религиозные пережитки».

Министерство просвещения БССР разработало и разослало инструктивное письмо о проведении научно-атеистической пропаганды в школах [7, л. 33], в котором давались рекомендации учителям по атеистическому воспитанию в процессе преподавания основных наук. В помощь учителям в журнале «Народная асвета» были опубликованы статьи: «Атеистическое воспитание на уроках физики, географии...». Статьи из опыта работы школ и детских учреждений по атеистическому воспитанию учащихся публиковались также в «Настаўніцкай газеце» [8, л. 232]. С 1957/58 учебного года на историческом факультете БГУ был введен курс

атеизма. В конце 1957 – начале 1958 г. 2-хнедельные курсы лекторов-атеистов были организованы при всех обкомах и 6-тимесячные курсы при 20-ти райкомах КПБ.

Для координации работы организаций, ведущих атеистическую пропаганду, подготовки кадров, выработки методов, обобщения и распространения опыта в середине 1958 г. в БССР появляются первые дома и кабинеты атеизма, а в 1959 г. они были созданы во многих областных и районных центрах. Вскоре были созданы областные советы атеистов (сначала при Брестском и Гродненском обкомах КПБ), а в первичных парторганизациях колхозов и совхозов – местные советы атеистов, которые должны были взять на себя все вопросы организации атеистической пропаганды. В 1963–1964 гг. советы атеистов были образованы в большинстве городских и районных центров республики.

9 января 1960 г. ЦК КПСС принимает постановление: «О задачах партийной пропаганды в современных условиях», в котором предлагалось включить в систему партийного просвещения новый предмет – научный атеизм. Значительное внимание атеистической работе уделялось на XXIV (февраль 1960 г.) и XXV (сентябрь 1961 г.) съездах Компартии Беларуси. В феврале 1959 г., феврале и июне 1960 г. и в феврале 1964 г. были приняты специальные решения ЦК КПБ по этим вопросам [9].

XXII съезд КПСС (октябрь 1961 г.) принял Программу строительства коммунизма в СССР, которая провозглашала в качестве одной из важнейших задач коммунистического строительства преодоление «пережитков прошлого», в том числе «религиозных предрассудков и суеверий», формирование научно-материалистического мировоззрения у всех членов советского общества, для чего «нужна продуманная и стройная система научно-атеистического воспитания, которая охватывала бы все слои и группы населения, предотвращала распространение религиозных воззрений, особенно среди детей и подростков» [10].

В ноябре 1963 г. на расширенном заседании идеологической комиссии при ЦК КПСС был рассмотрен вопрос о состоянии и мерах усиления атеистического воспитания масс. Материалы комиссии легли в основу постановления ЦК КПСС «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» (2 января 1964 г.), которое стало базой для дальнейшей систематизации всей атеистической работы и придания ей всеохватного характера. Конкретизацией программных положений в области идейной борьбы с религией явились «Мероприятия по усилению атеистического воспитания населения» (1964 г.).

С этого времени атеистическая работа стала дифференцироваться по нескольким направлениям в зависимости от проведения в определенной местности среди верующих той или иной религии или конфессии. Атеистическую работу стали проводить в соответствии с возрастом, полом и социальным положением определенных групп населения (ограждение подростков и молодежи от влияния религии и церкви, работа с женщинами, пенсионерами и т. п.). Главной задачей атеистической работы объявлялось создание системы атеистического воспитания, способной сформировать, привить советским гражданам материалистическое безрелигиозное мировоззрение. В результате было разработано понятие «система атеистического воспитания», которое предполагало совокупность взаимодействующих и взаимосвязанных элементов: теоретического содержания, методических форм, приемов и организационных мероприятий [11].

Вся атеистическая работа в БССР координировалась и управлялась отделом пропаганды и агитации ЦК КПБ через республиканский совет атеистов, в который входили партийные, советские и комсомольские работники, представители

министерств и ведомств, средств массовой информации, ученые, преподаватели ВУЗов. Республиканский совет имел 7 секторов: подготовки кадров, печати, массовых форм атеистической работы, новых безрелигиозных традиций и обрядов, индивидуальной работы с верующими и научных исследований, клубов юных атеистов, атеистов – медицинских работников. Советы атеистов в 1963–1964 гг. были образованы при отделах пропаганды и агитации партийных комитетов во всех областных городах и почти во всех районных центрах республики. В 1972 г. при областных, районных и городских комитетах партии работало 152 совета атеистов, при первичных парторганизациях – 1872, в которых состояло около 7,5 тысяч человек. На местные советы атеистов возлагалась непосредственная ответственность за постановку антирелигиозной работы в районе или области и ее планирование. В состав советов входили секретарь партийной организации, руководитель производственного коллектива, председатель сельского Совета, заведующий агитколлективом, представитель комитета комсомола и др. [12].

В каждом обкоме партии имелся сектор научно-атеистической работы, а во многих райкомах и горкомах КПБ один из работников отдела пропаганды и агитации специально занимался атеистической работой. Нижнее звено составляли коммунисты-организаторы, выделенные партийными организациями и объединившими вокруг себя группы общественников, а также советы по атеистическому воспитанию в крупных производственных коллективах.

Сложившаяся структура атеистической работы была утверждена на бюро ЦК КПБ 10 сентября 1971 г., (оформлено постановлением «О мерах по усилению атеистического воспитания населения» [13]), когда были утверждены мероприятия по атеистическому воспитанию трудящихся в соответствии с решениями XXIV съезда КПСС (постановление ЦК КПСС 16 июля 1971 г. «Об усилении атеистического воспитания населения» [4]). В данном постановлении говорилось не об атеистическом воспитании коммунистов, а об «отрыве от религии» всего населения, что не согласовалось с принципом свободы совести, формально провозглашенном в Конституции СССР.

В атеистическую работу широко был вовлечен Комсомол. В феврале 1967 г. состоялся, организованный ЦК ВЛКСМ, всесоюзный семинар-совещание по вопросам атеистического воспитания, на котором была определена цель скорейшего преодоления религиозных настроений в молодежной среде. 6 июня 1969 г. было принято специальное постановление ЦК ВЛКСМ «О работе комсомольских организаций по усилению атеистического воспитания молодежи», а 7 июля того же года ЦК ВЛКСМ принял совместно с Президиумом Правления всесоюзного общества «Знание» постановление «О мерах по улучшению атеистического воспитания молодежи».

Активную атеистическую работу вело общество «Знание» В его обязанности входило ежегодно издавать в помощь агитаторам и лекторам брошюры и лекции на правах рукописи по атеистической и естественнонаучной проблематике. При правлении общества «Знание» в БССР действовал методический совет по пропаганде атеистических знаний.

В соответствии с общей идеологической установкой общеобразовательная школа, средние специальные и высшие учебные заведения должны были воспитывать у учащихся атеистические убеждения. В высших учебных заведениях в описываемый период предписывалось вести атеистическое воспитание через преподавание всех наук, особенно общественно-политических дисциплин. Ба-

зой для атеистической работы стал самостоятельный курс «Основы научного атеизма», который был введен как факультатив еще в 1959/1960 учебном году. С 1964/1965 учебного года этот курс стал преподаваться как обязательный (со сдачей экзамена) во всех университетах, медицинских, сельскохозяйственных и педагогических высших учебных заведениях республики, а в остальных вузах БССР – как факультативный. В 1964–1971 гг. в БССР была проведена защита 23 кандидатских диссертаций по вопросам научного атеизма. 21 августа 1979 г. состоялось заседание секретариата ЦК КПСС, которым было обсуждено и принято постановление ЦК КПСС «О мерах по усилению атеистической пропаганды и воспитательной работы с детьми верующих». Это постановление содержало поручение ЦК ВЛКСМ, Министерству просвещения, Министерству высшего и среднего специального образования «разработать меры по усилению атеистической и воспитательной работы с молодежью и детьми верующих с целью отрыва их из-под влияния церковников и сектантов» [15]. В ответ на поручение ЦК КПСС ЦК ВЛКСМ в ноябре 1979 г. принял постановление «О мерах по усилению атеистического воспитания детей и подростков из семей верующих» [16].

При проведении атеистической работы считалось, что «религиозные предрассудки и предрассудки» наиболее сильны в быту и в семейной жизни, поэтому официально провозглашалось, что важную роль в их искоренении должны играть новые советские безрелигиозные обряды. Еще в 1963 г. научные сотрудники Института искусствоведения, этнографии и фольклора Академии наук БССР совместно с минским областным управлением культуры разработали рекомендации по проведению комсомольской свадьбы, октябрин, посвящения в рабочие и др., которые были посланы во все сельские Советы и комсомольские организации Минской области.

После 1964 г. власти заняли более активную политику в распространении безрелигиозных обрядов. 4 мая 1964 г. Совет Министров БССР также принял специальное постановление «О работе советских органов по внедрению новых гражданских обрядов» [17]. Был разработан целый ряд методических указаний для проведения таких обрядов [18]. На всех уровнях, начиная с республиканского и кончая районным, стали организовываться общественные комиссии по внедрению новых безрелигиозных обрядов. К середине 1970-х гг. власти приложили усилия, чтобы создать целую сеть организаций, способных развивать и внедрять новые безрелигиозные обряды, которые не только заменили бы церковные Таинства, но были бы привлекательными сами по себе. При Юридической комиссии при правительстве БССР был создан Совет по разработке и внедрению в быту новых гражданских обрядов. 4 января 1985 г. Совет Министров БССР принял постановление «О мерах по дальнейшему развитию и укреплению социалистических традиций и обрядов».

Партийное руководство уделяло внимание атеистической пропаганде и в 1980-е гг.: 22 сентября 1981 г. вышло секретное постановление ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания»; 30 октября 1981 г. бюро ЦК КПБ утвердило мероприятия по его выполнению [19]. В июле 1983 г. пленум ЦК КПСС обсудил доклад К. Черненко «Актуальные вопросы идеологической массово-политической работы партии», в котором была поставлена задача решительной борьбы с реакционной ролью религии. В марте 1985 г. ЦК КПБ направил в местные комитеты партии специальную записку «Некоторые вопросы усиления атеистической работы в связи с 1000-летием Крещения Руси».

Однако, несмотря на такую преемственность, можно заметить, что энтузиазм и активность в атеистической работе заметно уменьшились сразу же после того, как прекратилась централизованная и стимулируемая сверху хрущевская антирелигиозная кампания. Наблюдался также формализм партработников в отношении к атеистической работе. Несмотря на увеличивающееся количество специалистов по антирелигиозной пропаганде, в партийных документах постоянно говорилось об общем ослаблении атеистической работы и выдвигались требования ее возобновления [20].

Пропагандистская кампания конца 1950-х – первой половины 1960-х гг. была рассчитана на неосведомленность людей в религиозных вопросах, на низкий образовательный уровень основной части населения в целом. Большинство антирелигиозных выступлений того времени имели расчет не на разум и эрудицию, а на эмоции, поэтому значительный удельный вес в их общем количестве заняли прямые нападки на Церковь, ее служителей и верующих. Перед атеистической пропагандой ставилась задача скорейшего перехода к коммунистическому обществу, не предполагающему наличия религиозного мировоззрения. В дальнейшем после прекращения широкомасштабной антирелигиозной кампании в 1964 г., по-прежнему подчеркивалась необходимость продолжения и усиления атеистической пропаганды, но указывалось, что с момента начала ее проведения до достижения цели – полного преодоления религии и безраздельного утверждения атеизма должен пройти длительный период. Таким образом, атеистическая работа переходила из разряда политических мер, от которых ожидали непосредственных результатов, в сферу социалистического культурного строительства, которое, как и сама стадия развитого социализма, имело долгосрочный, системный характер. Меняется и сам язык пропаганды. Появляются рассуждения о том, что борьба с религией должна вестись так, чтобы верующий видел в атеисте близкого друга, желающего ему добра.

Несмотря на широко развернутую антирелигиозную кампанию и выстроенную систему атеистической работы желаемого повсеместного преодоления «религиозных пережитков» в сознании советских граждан достигнуто не было. Степень религиозности населения определяемая по количеству верующих в церквях на Пасху, Рождество и по другим большим праздникам, значительно не уменьшилась. Например, Уполномоченный СДРПЦ по Гомельской области замечал, что очень трудно вообще проводить атеистическую работу среди населения, так как на проводимые лекции ходят те, кто не посещает церковь [21, л. 8].

Литература:

1. Чумаченко, Т. А. *Государство, православная церковь, верующие 1941–1961гг.* / Т. А. Чумаченко. – М: Аиро XX, 1999. – 247 с.
2. Шкаровский, Н. В. *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве* / Н. В. Шкаровский. – М., 1999. – 400 с.
3. *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 т. / сост. Г. Штрикер.* – М., 1995. – Т. 1. – М., 1995. – С. 364–365.
4. *Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.)* / В. В. Грыгор'ева [і інш.]; навуковы рэдактар У. І. Навіцкі – Мн.: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
5. Чумаченко, Т. А. *Государство, православная церковь, верующие 1941–1961гг.* / Т. А. Чумаченко. – М: Аиро XX, 1999. – 247 с.
6. Шкаровский, Н. В. *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве* / Н. В. Шкаровский. – М., 1999. – 400 с.

7. Письмо председателю СДРПЦ от уполномоченного по БССР (1957 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 951. – Оп. 4. – Д. 13. – Л. 30–38.
8. Справка об атеистическом воспитании трудящихся (6 сентября 1961 г.) // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Фонд 4п. – Оп. 47. – Д. 497. – Л. 232–234.
9. Платонов, Р. П. Пропаганда научного атеизма. Историко-социологическое исследование на материалах Компартии Белоруссии / Р. П. Платонов. – Мн.: Беларусь, 1982. – С. 89.
10. Материалы XXII съезда КПСС. – М., 1961. – С. 111–112.
11. Платонов, Р. П. Пропаганда научного атеизма. Историко-социологическое исследование на материалах Компартии Белоруссии / Р. П. Платонов. – Мн.: Беларусь, 1982. – С. 89.
12. Там же. – С. 171–172.
13. НАРБ. – 4. – Оп. 81. – Д. 2362. – Л. 6–7, 39–43.
14. Об идеологической работе КПСС. – М., 1970. – С. 309–310.
15. Алексеев, В. А. «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР / В. А. Алексеев. – М.: «Россия Молодая», 1992. – С. 257.
16. Документы ЦК ВЛКСМ. 1979. – М., 1980. – С. 264.
17. НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 3. – Д. 57. – Л. 19–20.
18. Беларускае вяселле (метадычныя парады ў дапамогу арганізатарам. – Мн., 1966; Посвящение в рабочее звание. Сценарий торжественного ритуала. – Мн., 1966; Как провести торжественное вручение первого паспорта. Сценарий торжественного ритуала. – Мн., 1965. Чалавек нарадзіўся. Метадычныя парады арганізатарам урачыстай рэгістрацыі нованароджаных. – Мн., 1967.
19. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 62. – Д. 219. – Л. 15.
20. Правда. – 1971. – 18 августа.
21. Протокол совещания уполномоченных СДРПЦ по областям БССР (14 мая 1959 г.) // НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 4. – Д. 20. – Л. 2–64.

ХАМЯНКОВА Т. У.

СУПРАЦОЎНІК ПАЛОМНІЦКАЙ СЛУЖБЫ СВЯТА-
ЕЛІСАВЕЦІНСКАГА МАНАСТЫРА ў МІНСКУ

УШАНАВАННЕ ПАМЯЦІ НАВАМУЧАНІКАЎ І ВЫЗНАЎЦАЎ ЗЯМЛІ БЕЛАРУСКАЙ У МЕЖАХ СУЧАСНЫХ ЕПАРХІЙ БЕЛАРУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ.

*Памінайце настаўнікаў ваших,
якія прапаведвалі вам слова Божыя,
і, пазіраючы на скон іх жыцця,
пераймайце веру іх (Яўр. 13:7)*

Хто такія навамучанікі? У чым незвычайнасць іх подзвіга? Чаму нам важна ўшаноўваць іх памяць? Больш яскравыя і дакладныя адказы на гэтыя пытанні можна пачуць і адчуць сваёй душой падчас паломніцтваў па месцах нараджэння, служэння і пакутніцкай смерці навамучанікаў. Такія паломніцтвы з 2011 года наладжваюцца паломніцкай службай Свята-Елісавецінскага манастыра ў межах праекта «Сабор навамучанікаў Беларускіх».

Мінская епархія. У чэрвені 2005 асвечана крыптавая царква ў гонар навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі Беларускай Пакроўскай царквы ў Мінску [1].

З верасня 2015 года ў Мінску дзейнічае прыход свяшчэннамучаніка Улад-

зіміра Хіраска [2]. Пры храме дзейнічае нядзельная школа для дзетак з праблемамі зроку, праведзены 5 хоравых вечароў памяці свяшчэннамучаніка. Плануецца правесці два фестывалы творчасці сляпых у гонар памяці свмч. Уладзіміра Хіраска. Таксама пры гэтым прыходзе будзе ўтвораны музей памяці святога паваравіцеля царквы. 23 – 24 красавіка 2016 года ў межах «Фэста экскурсаводаў» прыходам і паломніцкай службай Свята-Елісавецінскага манастыра былі праведзеныя экскурсіі памяці навамучанікаў, лёс якіх звязаны з Мінскам: «Места служения и преподавательской деятельности священномученика Владимира Хираско в ретроспективе» і «Мінск навамучанікаў».

З 1999 года пры прыходзе вобраза Божай Маці «Усіх тужлівых Радасць» існуе брацтва ў гонар свмч. Уладзіміра Хіраска. Штопанядзелак адбываюцца малебны свяшчэннамучаніку і гутаркі з духаўніком брацтва іерэем Аляксандрам Проніным. Брацтва мае харугву з выявай свайго нябеснага апекуна, і традыцыйна на дзень яго памяці служаць начныя Літургіі з прысвячэннем у братчыкі новых чальцоў. Братчыкі нясуць сацыяльнае служэнне: папаяе дом-інтэрнат №5 у Мінску і дапаможную школу-інтэрнат ў в. Чэхаўшчына Валожынскага раёна [3]. Са спектаклямі ў калядны і велікодны час братчыкі аб'язджаюць сацыяльныя установы: прытулкі, інтэрнаты, турмы, калоніі, дзіцячыя бальніцы.

У калідоры Мінскага духоўнага вучылішча кожны ахвочы можа азнаёміцца з галерэяй партрэтаў навамучанікаў Мінскай епархіі.

25 кастрычніка 2015 у духоўна-асветніцкім цэнтры Мінскай духоўнай акадэміі быў адчынены царкоўна-гістарычны музей, адна з залаў якога, чырвоная, прысвечана гісторыі царквы XX стагоддзя: лёс вернікаў і святароў у паслярэвалюцыйны час і падчас Першай сусветнай вайны; гісторыя царквы і партызанскага руху падчас Вялікай Айчыннай вайны; місіянеры ваеннага часу; ганенні, руйнаванні храмаў, навамучанікі і апошні перыяд – як час адраджэння веры і царквы [4].

Што тычыцца другога горада Мінска-Заслаўскай епархіі, то ў Свята-Праабражэнскай царкве на замчышчы і на праходзе Сабора беларускіх святых ўшаноўваецца памяць свмч. Парфірыя Заслаўскага. “Клірыкі і прыхаджане абодвух прыходаў заўсёды сумесна моляцца нябеснаму апекуну горада 28 кастрычніка, а на прыходзе Сабора беларускіх святых яшчэ асобна служацца Літургія ў дзень памяці Сабора навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі Беларускай (калі гэтая дата не супадае з 28 кастрычніка). У храмах горада маецца вобраз святога Парфірыя і кожны жадаючы можа набыць сабе абразок для хатняй малітвы. Адбываюцца спецыяльныя заняткі ў нядзельнай школе і для дзетак гімназіі Заслаўля. На прыходзе выпускаліся царкоўныя каляндары на год з выявай святога Парфірыя Заслаўскага.” – распавяла матушка Ірына Самуйлава.

Слуцкая епархія. Салігорск. Вёска Чыжэвічы, месца служэння навамучаніка Іаана Панкратовіча, зараз прыгарад горада Сяляных Гор. У тутэйшай Свята-Пакроўскай царкве шануюць апошняга даваеннага настаіцеля, маюць яго вобраз і шануюць дні яго памяці. На малітоўную памяць кожны паломнік можна ўзяць абразок святога з сабой. Цялядавічы. Свмч. Валер’ян Навіцкі. У летняй драўлянай царкве ў гонар Святой Троіцы сустракаем найвялікшы з ўсіх убачаных вобразаў навамучанікаў – каля 2 метраў даўжынёй, змешчаны на сценцы злева ад іканастасу. Дзень памяці навамучаніка святкуецца 23 лютага і 28 кастрычніка. Прыход удзельнічае ў ва ўсіх асветніцкіх мерапрыемствах у школах, у вечарах памяці навамучанікаў, дзе можна распавесці пра цялядавіцкага святога. Распавед гэты надзвычай яскравы, бо аздаблены вершамі, напісанымі сынам наваму-

чаніка – Яўгенам Навіцкім. Цікавічы. 23 лютага вяскоўцамі шануецца дзень памяці свайго нябеснага пакравіцеля – свяшчэннамучаніка Пятра Грудзінскага. У невяліччай сціплай вясковай царкве ёсць вобраз святога пакравіцеля вёскі і падрабязна пра свмч. Пятра Грудзінскага можа распавесці настаяцель прыхода а. Міхаіл Мардвінаў. Капыль. Мы наведалі гэты горад учарговы раз сёлета праз 2 дні пасля ўшанавання памяці свмч. Уладзіміра Пастэрнацкага. Вобраз святога яшчэ знаходзіўся на цэнтральным аналойчыку царквы, побач са святочным вобразам Хрышчэння Гасподняга. Службы святога адбываюцца 28 кастычніка, 21 студзеня. Да дня памяці святога з’яўляецца публікацыя ў раённай газеце, у гарадской бібліятэцы ладзяцца сустрэчы памяці навамучаніка для школьнікаў. Падчас прастоўнага свята Узнясення Гасподняга адбываецца хросны ход вакол царквы, на які таксама выносіцца і вобраз свмч. Уладзіміра. Памятаюць на прыходзе і тое, што ў ваенныя гады царкву адчыніў прпмч. Серафім Жыровіцкі. «Пасля таго, як скончым капітальны рамонт царквы, плануем напісаць вобраз і гэтага, шануемага намі, святога» – распавёў а. Сергій Чарны, благачынны Капыльскага раёну.

Маладзечанская епархія. Не менш шануецца свмч. Уладзімір Пастэрнацкі і на месцы свайго першага служэння ў царкве свв. апп. Пятра і Паўла в. Пясочнае Уздзенскага раёну. Прыхаджане невяліччай вёскі маюць вобраз свайго нябеснага пакравіцеля і заўжды збіраюцца ў царкве ў дні яго памяці. Узда. У гарадской царкве ў гонар свв. Апп. Пятра і Паўла насупраць іконастасу справа у вялікім ківоце вобраз ўшанаванага мясцовага святога – свмч. Міхаіла Навіцкага, у царкоўным шапіку можна набыць за невялікі кошт маленькі абразочак для хатняй малітвы і кніжачку з жыццяпісам святога. Дзень памяці святкуецца 28 кастрычніка і на трэці дзень Вялікадня (дзень смерці). У вясновы дзень памяці хросны ход з вобразам ідзе па горадзе да могілак, дзе служыцца малебен.

Барысаўская епархія. Слабада Азярыцкая. Упершыню з жыццяпісам свмч. Васіля Ізмайлава мы пазнаёміліся... на сайце Салавецкага манастыра. Менавіта тут, у Салавецкім лагеры асаблівага прызначэння быў растралены гэты навамучанік. Шануюць а. Васіля і на месцы яго служэння ў вёсцы Слабада Азярыцкая, што побач з Курганам Славы. Айцец Васіль быў першым настаяцелем мясцовай Свята-Пакроўскай царквы і зараз дзень памяці святога, 22 лютага, святкуецца не менш урачыста як прастоўнае свята. Служаць ў дзень памяці свяшчэннамучаніка Васіля Ізмайлава і ў Барысаве – апошнія месца служэння перад тым, як ён быў сасланы на Салаўкі. Смалявічы. Мы завіталі ў Смалявіцкую Свята-Мікалаеўскую царкву 31 студзеня, у дзень памяці свяшчэннамучаніка Уладзіміра Зубковіча, які нарадзіўся ў Смалявічах, некаторы час служыў Мікалаеўскай царкве і адкуль пайшоў на пакутніцкую смерць. Падчас Літургіі, на якой было няшмат вернікаў для горада, было зачытаны жыццяпіс навамучанікаў Уладзіміра Зубковіча і Дзімітрыя Плышэўскага (які некалькі год служыў другім святаром на смалявіцкім прыходзе), а пасля богаслужэння протаірэя Аляксандр Курко распавёў нам, што ўрачыста служаць службу памяці двух смалявіцкіх навамучанікаў у лютым, у дзень памяці навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі Рускай. Смілавічы. Пасля наведвання Смалявіч нельга было абмінуць увагай Смілавічы, «дзе нёс свой подзвіг з 1891 па 1937 а. Іаан Варанец, які падчас пешай сусветнай вайны духоўна падтрымліваў афіцэраў і салдат тылавога войска, якое месцілася ў Смілавічах і за што быў узнагароджаны ордэнам Святой Ганны II ступені» – распавядаюць нам прыхаджанкі царквы, якія прыбіралі царкву пасля Літургіі падчас нашага наведвання. Пра гэты факт і вогуле ўсю біяграфію на-

вамучаніка можна прачытаць ва ўлетцы, выдадзенай высілкамі прыхаджан. У сучаснай Свята-Георгіеўскай царкве, асвечанай у 2015 годзе, два вобраза свмч. Іаана Варанца, памяць якога тут шануюць 20 жніўня, 28 кастрычніка, 7 лютага і ў дзень святкавання Сабора Беларускіх святых. Блонь і Мар'іна Горка. 14 лістапада урачыста святкуецца дзень памяці навамучаніка Аляксандра Шалая ў Мар'інагорскім саборы святога блавернага князя Аляксандра Неўскага і ў Свята-Троіцкай царкве аграгарадка Блонь, дзе служыў навамучанік. Варонічы. Пасля знаёмства з Анатолем Мікаевічам Плышэўскім, родзічам навамучаніка Міхаіла Плышэўскага, мы не маглі не наведаць Варонічы – радзіму навамучаніка, дзе зараз намаганнямі Анатоля Мікалаевіча служыцца Літургія ў дамавой царкве і робяцца спробы аднавіць царкву ў гонар Архістратэга Міхаіла.

Гродзенская епархія. Кожны раз падчас наведвання Гродна мы затрымліваем увагу паломнікаў на абразы, змешчаныя на калонах Свята-Пакроўскага кафедральнага сабору. Малітва ля іх, гэта знак пашаны і ўдзячнасці нашым навамучанікам, а таксама лекцыя без слоў, бо на кожным вобразе напісаны выразна выяўленчымі сродкамі іх жыцёвы шлях. Штогод уладыка Арцёмій заклікае праваслаўных вернікаў Беларусі далучацца да хроснага хода, які адбываецца ў дзень Сабору Беларускіх святых ад кафедральнага сабору да царквы Сабора Беларускіх святых.

Лідская епархія. Ліда. Вельмі прыемна было 20 снежня 2015 года, у дзень памяці прападобнамучаніка Галактыёна Урбановіча-Новікава апынуцца ў невяліччай царкве, якая месціцца на тэрыторыі Радамскай 116 авіяцыйнай базы г. Ліды. Шануюць валаламскага манаха і на радзіме, ў вёсцы Пудзіна, і ў вёсцы Дакудава, царкву Раства Прасвятой Багародзіцы якую ў маладосці і падчас прыездаў на Радзіму наведваў будучы прападобнамучанік Галактыён. Гезгалы. Свяшчэннамучаніка Уладзіміра Хрышчановіча таксама называць Гезгальскім па месцы яго нараджэння. Жыхары пасёлка Гезгалы Дзятлаўскага раёна Гродзенскай вобласці лічаць яго сваім нябесным апекуном. Царква, якая знаходзіцца на тэрыторыі выпраўляльнай калоніі ў Гезгалах названая ў імя гэтага святога. Штогод 12 лютага, у дзень скону свяшчэннамучаніка і 28 кастрычніка, у дзень яго Кананізацыі, – тут прастольнае свята. На доме №34, дзе нарадзіўся і жыў свяшчэннамучанік Уладзімір, асвечана памятная шыльда.

Навагрудская епархія. Будынак сучаснай царквы ў Ятры – гэта пераабсталяваная ў 40-я гады пад царкву мясцовая школа, бо ў 1943 годзе старажытная царква Раства Прасвятой Багародзіцы, пабудаваная яшчэ ў XVIII стагоддзі і ў якой служыў а. Кіпрыян, была ўзарваная. «Зараз галоўная наша задача – сабраць сродкі на напісанне вобраза свмч. Кіпрыяна, – распавядае настацель царквы іерэй Андрэй Абрамовіч. – Вобраз ужо замовілі, але не хапае яшчэ каб апліціць працу, а для пакланення яго ўжо чакаюць у Бабруйску, Лідзе і іншых гарадах Беларусі...»

Тураўская епархія. 28 мая 2012 года быў асвечаны крыптавы храм Свята-Міхайлаўскага кафедральнага сабора горада Мазыра ў гонар Сабора навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі Беларускай. Раней гэта было скляпенне царквы, куды заганялі людзей для здзекаў і забойства. Пасля рэшкі перасыпаліся вапнай і праз кароткі час ад іх нічога не заставалася. Зараз у царкве памяці навамучанікаў усталяваны каваны іканастас і каменны прастол, усталявана капліца-усыпальніца для рэшткаў забітых і закатаваных. Да столі крыты падвешана больш як сто лампад у гонар усіх бязвінна забітых у гады рэпрэсій – падарунак ад родзічаў, якія жывуць зараз. Штопанядзелак, пры святле гэтых лампадаў у самым простым аблачэнні святары Мазырска-Тураўскай епархіі служаць Літургію ў памяць аб закатаваных.

Полацкая епархія. Вобраз свяшчэннамучаніка Канстанціна Шаркаўшчынскага кожны паломнік сустракае ў Полаўкім Спаса-Еўфрасіннеўскім манастыры і Богаўленскім саборы. У Дзісне можна прыкласціся да мошчаў святога (адзіны з навамучанікаў нашай царквы, які праслаўлены ў мошчах), але і адкрыць для сябе незвычайны вобраз Божай Маці «Дзісенская».

Віцебская епархія. 4 лістапада 2007 года ў віцебскім Свята-Маркавым Троіцкім манастыры былі ўшававаныя ў ліку навамучанікаў свяшчэннамучанік Мікалай Акаловіч і вызнаўца Уладзімір Еленеўскі. Шмат год даведацца нешта пра іх і прыкласціся да абразоў навамучанікаў можна было толькі ў Маркавым манастыры. Зараз практычна ва ўсіх цэнтральных храмах гораду ёсць вобразы святых пакравіцеляў горада новага часу.

Магілёўская епархія. У Свята-Мікалаўскім жаночым манастыры змешчаны вобразы чатырох славурых свяціцеляў Магілёўскіх: Георгія, Генадзя, Іаасафа і Паўліна. У межах экскурсіі, якія ладзяцца па манастыры кожны наведвальнік даведваецца не толькі пра жыццяпісы свяціцеляў-навамучанікаў, але і пра пакуты тых людзей, якія за савецкім часам былі растрэляныя на тэрыторыі манастыра і імёны якіх дагэтуль невядомыя...

Усебеларускі святы. Так мы можам назваць прападобнамучаніка Серафіма Жыровіцкага. Пра а. Серафіма з удзячнасцю ўгадваюць на радзіме ў родным Падлессе, у месцы духоўнага нараджэння ў Жыровіцкім манастыры, некаторых прыходах, храмы якіх былі адчыненыя падчас экспедыцыі да адраджэнні прыхадскога жыцця падчас Вялікай Айчыннай Вайны. У будучым, будзем спадзявацца, 6 верасня яго будуць ушаноўваць крыжовымі хадамі з яго вобразам ва ўсіх 74 прыходах, дзе падчас вайны было яго намаганнямі адроджанае царкоўнае жыццё.

Заклучэнне. Наш артыкул – далёка не поўнае апісанне месцаў і фактаў ушанавання памяці навамучанікаў, а толькі сціплая спроба падсумаваць тое, што мы бачылі на ўласныя вочы. Спадзяемся, што будзе мець плён і развіццё праект «Сабор Беларускіх навамучанікаў» і мы годна адзначым юбілейныя даты яго памяці ў гэтым годзе, і зможам вялікай аўдыторыяй сабрацца да 5-годдзя Сабору навамучанікаў і вызнаўцаў зямлі Беларускай, што будзе адзначацца 30 кастрычніка летась.

Спіс крыніц:

1. Храм Покрова Пресвятой Богородицы. История храма. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pokrovhram.by/index.php?id=2> – Дата доступа: 31.03.2016 г.
2. Храм священномученика Владимира Хираско. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hirasko.by/novosti> – Дата доступа: 31.03.2016 г.
3. Приход иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Молодежное Братство имени священномученика Владимира (Хираско). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hramvrs.by/brother/> – Дата доступа: 31.03.2016 г.
4. Минская духовная семинария. Открылся Церковно-исторический музей Белорусской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minds.by/articles/otkryvaetsya-tserkovno-istoricheskij-muzej-belorusskoj-pravoslavnoj-tserkvi#>. WNAhG-LSM9 – Дата доступа: 31.03.2016 г.

ВЕРЕМЕЕВ С. Ф.

КАНДИДАТ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
ГОМЕЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМ. Ф. СКОРИНЫ

ПАТРИАРХ ТИХОН И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ ИСТОРИКОВ И ПУБЛИЦИСТОВ

Патриарх Тихон (Василий Беллавин) возглавлял Российскую Православную церковь в 1917 – 1925 гг. Это был один из самых тяжелых и драматичных периодов церковной истории. Во время его патриаршества церковь была отделена от государства и лишена права юридического лица, оформилось обновленческое движение, проходили кампании по вскрытию мощей святых и изъятию церковных ценностей, духовенство и верующие подвергались репрессиям и дискриминации со стороны властей.

Интерес историков к событиям тех лет вполне закономерен. Лишенные возможности для всестороннего научного изучения конфессиональной истории периода 1920-х гг. в советское время, они постарались сполна восполнить данный пробел на современном этапе. Современная российская историография насчитывает множество работ, посвящённых различным аспектам истории православной церкви 20-х гг. XX в., в том числе и деятельности патриарха Тихона, что актуализирует необходимость их историографического осмысления. Это важно ещё и в силу того, что в белорусской историографии нет отдельных исследований деятельности патриарха. Отечественные историки, занимающиеся конфессиональной проблематикой, при рассмотрении соответствующих сюжетов прошлого, как правило, обращаются к наработкам своих российских коллег.

Одной из первых работ по истории православной церкви, появившихся в постсоветский период, является исследование М.И. Одинцова «Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.)» [1]. Логика рассуждений автора сводится к тому, что изначально патриарх Тихон был противником советской власти (М.И. Одинцов ссылается при этом на послание патриарха Тихона от 19 января 1918 г., в котором, на его взгляд, «через библейские аллегории и эзопов язык проглядывает откровенный призыв к непризнанию и неподчинению советской власти»). Затем, из-за «политической стабилизации в обществе, настроений верующей его части, в большинстве своём высказывавшейся за советскую власть», политические взгляды патриарха Тихона претерпели определённую эволюцию [1, с. 23-24]. Схожие взгляды М.И. Одинцов изложил и в своих последующих трудах [2]. Следует отметить также работу известного российского публициста С. Кара-Мурзы, в которой он пишет о «драматическом переосмыслении» патриархом своего отношения к советской власти, о признании им ошибочности политизации церкви [3]. С подобными взглядами согласиться сложно, ведь ещё 8 октября 1919 г., в разгар успешного наступления войск А. Деникина на Москву, патриарх выпустил послание с призывом к духовенству «уклоняться от участия в политических партиях и выступлениях» и «не подавать никаких поводов, оправдывающих подозрительность Советской власти» [4, с. 163-164].

О.В. Васильева, рассматривая в своей статье взаимоотношения церкви и советских властей в период 1917-1927 гг., отметила, что власти видели в патри-

архе «преемника и носителя идей поверженного монархизма, духовного самодержца над верующими и непримиримого своего врага» [5, с. 40-41]. В отличие от М.И. Одинцова, О.В. Васильева считает, что патриарх «последовательно проводил принцип аполитичности РПЦ». На её взгляд, компромиссная позиция патриарха позволила ему «сплотить вокруг себя верных православию пастырей и верующих, что сделало затем неизбежным поражение обновленчества» [5, с. 47].

В 2000 г. Православным Свято-Тихоновским Богословским институтом был издан сборник документов «Следственное дело Патриарха Тихона». В «Предисловии» к сборнику, авторами которого являются протоиерей В. Воробьёв, Н.А. Кривова, А.В. Щелкачёв, рассматривается жизненный путь патриарха Тихона, обстоятельства его избрания патриархом, его позиция в отношении кампаний по вскрытию мощей святых и изъятию церковных ценностей, подготовка судебного процесса над патриархом и причины его отмены, и другие аспекты, связанные с его деятельностью [6].

Первую попытку комплексного изучения взаимоотношений советских властей и патриарха Тихона в 1922-25 гг. предпринял православный священнослужитель, историк Д.В. Сафонов. В 2004 г. он защитил кандидатскую диссертацию по теме: «Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме церковно-государственных отношений в 1922-1925 гг.» [7]. Кроме того, Д.В. Сафонов является автором ряда исследований, в которых он рассмотрел ключевые сюжеты, связанные с деятельностью патриарха Тихона, публикаций [8; 9; 10; 11].

Передачу патриаршей канцелярии обновленцам Д.В. Сафонов назвал «вынужденным шагом» со стороны патриарха, вызванным его стремлением «избежать выполнения антиканонических требований властей в отношении зарубежного духовенства и попытками спасти жизнь приговоренных к смерти московских священников» [8].

Д.В. Сафонов рассмотрел обстоятельства подготовки судебного процесса над патриархом Тихоном, а также причины его отмены. Сохранение жизни патриарху Тихону историк связывает с опасениями со стороны властей «подъёма религиозного чувства народа» [7, с. 20]. Он полагает, что еще одной причиной изменения позиции Политбюро по отношению к патриарху могло быть изменение соотношения сил в самом Политбюро [9]. Высоко оценил Д.В. Сафонов значение так называемого «Покаянного заявления» патриарха, направленного в Верховный суд, которое, на его взгляд, позволило «сохранить от развала (церковь – Авт.), нанести решительный удар по обновленческому расколу, спасти от смерти епископов» [7, с. 21].

Анализируя взаимоотношения патриарха и властей, Д.В. Сафонов отмечает следующее: «Тактика Патриарха состояла в том, что он в ответ на угрозы репрессий по отношению к Церкви выпускал необходимые властям послания, в которых, как правило, требования властей отражались лишь частично, но на деле не собираясь исполнять эти требования, в частных беседах сообщал о вынужденном характере этих посланий, что, впрочем, верующие понимали и без объяснений» [10]. Так, историк считает, что патриарх Тихон не был сторонником введения нового стиля (григорианского календаря) в церкви, и, несмотря на колоссальное давление властей, противодействовал этому.

На наш взгляд, исследования Д. Сафонова убедительно доказывают, что так называемое «Завещательное послание» патриарха Тихона, опубликованное в советских газетах после его кончины, являлось фальшивкой ОГПУ, которую патриарх никогда не подписывал [11].

Практически синхронно с Д.В. Сафоновым специальное исследование деятельности патриарха провёл В.В. Лобанов. В 2005 г. в Институте российской истории РАН он защитил кандидатскую диссертацию по теме «Патриарх Тихон и советская власть: проблема компромисса (1919–1925 гг.)», а спустя несколько лет, в 2008 г. опубликовал монографию о патриархе Тихоне [12; 13]. В ней он рассмотрел жизненный путь Тихона до 1917 г., проанализировал послания патриарха и его позицию в отношении властей в период 1917–1918 гг., во время кампании по изъятию ценностей 1922 г. Историк не обошёл вниманием тот факт, что церковь сама предпринимала усилия по оказанию помощи голодающим. В монографии довольно подробно анализируется подготовка судебного процесса над патриархом Тихоном. По мнению В.В. Лобанова, суд не состоялся в силу нескольких причин, наиболее значимой из которых являлась борьба за власть в высшем руководстве страны в те годы, вызванная болезнью В.И. Ленина и утратой им работоспособности [13, с. 146]. В одной из глав монографии В.В. Лобанов рассматривается развитие обновленческого движения и предпринимаемые патриархом Тихоном меры в отношении обновленцев. В отличие от большинства современных историков, В.В. Лобанов считает, что кончина патриарха «скорее всего, носила естественный характер», но с оговоркой, что «если, конечно, считать «естественными» те нечеловеческие условия», в которых совершалось его служение [13, с. 192].

По мнению В.В. Лобанова, политика патриарха Тихона «помогла сохранить Церковь как организацию от полного уничтожения и одновременно решить ряд внутрицерковных проблем, что в дальнейшем способствовало легализации и воссозданию церковных структур» [12, с. 29]. Однако при этом его тезис о «непосредственной связи» подходов «к проблеме существования Церкви в атеистическом государстве» [12, с. 25] у патриарха Тихона и митрополита Сергия (Страгородского) представляется спорным.

Деятельность патриарха Тихона в разной степени рассматривалась в крупнейших исследованиях по истории православной церкви, появившихся на современном этапе (работы В. Цыпина, Н.А. Кривовой, М.Ю. Крапивина, М.В. Шкаровского, И.А. Курляндского и др.) [14; 15; 16; 17; 18].

В работах православного историка, священника В.В. Цыпина рассматривается и период патриаршества Тихона, но при этом изложение фактического материала превалирует над оценками конкретных событий и действий патриарха [14]. Представляет интерес монография М.Ю. Крапивина «Непридуманная церковная история: Власть и Церковь в Советской России (октябрь 1917-го – конец 1930-х годов)», в которой автор изложил свой взгляд на перипетии тех лет, привёл ряд любопытных фактов, связанных с патриархом [15]. Так, исследователь пишет, что «по некоторым данным», после освобождения патриарху предлагали уехать за рубеж, но он отказался [15, с.106].

В исследовании Н.А. Кривовой, посвящённом кампании по изъятию церковных ценностей 1922 г., содержатся авторские оценки ряда ключевых событий, связанных с патриаршеством Тихона и его кончиной [16]. И.А. Курляндский в своем фундаментальном исследовании «Сталин, власть, религия» проанализировал роль И.В. Сталина в организации суда над патриархом Тихоном [18]. Он доказывает, что высшее руководство страны, включая И.Сталина, вело «дело Тихона» к весьма вероятной кровавой развязке». Однако, как пишет И.А. Курляндский, переход к «религиозному нэпу» и желание властей использовать «тихоновцев» в своих политических комбинациях постепенно привели к

более «мягкому» курсу в отношении патриарха [18, с.195]. «Вполне вероятным» представляется ему насильственный характер смерти патриарха [18, с.198].

Ряд работ современных российских историков посвящён отдельным аспектам, связанным с патриаршеством Тихона. Так, в диссертации А.А. Кострюкова исследуется позиция патриарха Тихона в отношении Русской Православной Зарубежной Церкви. А.А. Кострюков пришёл к выводу, что «отношение Патриарха Тихона к РПЦЗ не было отрицательным», а его «осуждение политической деятельности зарубежного епископата» являлось вынужденной уступкой властям [19, с. 17, 19].

Деятельность патриарха Тихона рассматривается не только в сугубо научных, но также и в научно-популярных трудах историков. Так, в серии «Жизнь замечательных людей» вышла книга М.И. Вострышева о патриархе Тихоне, выдержавшая несколько переизданий [20]. В ней особое внимание уделяется нравственному облику патриарха, а его действия оцениваются в апологетических тонах.

Ряд материалов, посвящённых патриарху Тихону, размещён на православных интернет-порталах «Православие и мир», «Православие.ru». Их авторы – священники, историки, публицисты (Г. Митрофанов, А. Салтыков, А. Коскелло, Г. Великанов и др.). Значительное внимание в указанных материалах уделяется самой личности патриарха Тихона, его человеческим качествам, а также отношению к нему в тогдашнем обществе. Так, А. Коскелло, ссылаясь на воспоминания современников, отмечает простоту и доступность патриарха, его склонность к юмору, любовь к животным, чтение им художественной литературы [21]. Г. Великанов приводит следующий факт: солдаты, охранявшие патриарха Тихона в период его тюремного заключения, относились к нему с симпатией. Один из солдат о патриархе сказал так: «Неплохой дед, только вот всё молится по ночам, спать не даёт» [22].

Литература:

1. Одинцов, М.И. Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.) / М.И. Одинцов. – М.: Знание, 1991. – 63 с.
2. Одинцов, М.И. Русская Православная Церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917-1953 гг. / М.И. Одинцов. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 424 с.
3. Кара-Мурза, С.Г. Советская цивилизация. Т.1 / С.Г. Кара-Мурза // Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=25436>
4. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. – М.: Изд-во Правосл. Свято-Тихоновского Богословского Института. – 1994. – 1064 с.
5. Васильева, О.В. Русская православная церковь и Советская власть в 1917-1927 годах / О.В. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – № 8. – С. 40 – 54
6. Воробьёв, В., прот. Предисловие / прот. В. Воробьёв, Н.А. Кривова, А.В. Щелкачев // Следственное дело патриарха Тихона. Сб. документов по материалам ЦА ФСБ РФ. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 1016 с.
7. Сафонов, Д.В. Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922-1925 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Д.В. Сафонов. – М., 2004. – 30 с.
8. Сафонов, Д.В. Святитель Тихон и Русская Православная Церковь за границей в 1922-1925 гг. Незвестные страницы истории / Д.В. Сафонов // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5493.html>
9. Сафонов, Д.В. Почему не состоялся процесс над Патриархом Тихоном? / Д.В. Сафонов // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5202.html>
10. Сафонов, Д.В. Был ли Патриарх Тихон сторонником введения нового стиля? / Д.В. Сафонов // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/57504.html>
11. Сафонов, Д.В. «Завещательное послание» Патриарха Тихона и «Декларация»

- Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Сергея / Д.В. Сафонов // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/57503.html>
12. Лобанов, В.В. Патриарх Тихон и советская власть: проблема компромисса (1919-1925 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук / В.В. Лобанов. – М., 2005. – 31 с.
 13. Лобанов, В.В. Патриарх Тихон и советская власть (1917-1925 гг.) / В.В. Лобанов. – М.: Русская панорама, 2008. – 352 с.
 14. Цыпин, В. История Русской Православной церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005) / протоиерей В. Цыпин. – 4-е изд. – М.: Сретенский монастырь, 2010. – 816 с.
 15. Крапивин, М.Ю. Непридуманная церковная история: Власть и Церковь в Советской России (октябрь 1917-го – конец 1930-х годов) / М.Ю. Крапивин. – Волгоград: Перемена, 1997. – 367 с.
 16. Кривова, Н.А. Власть и Церковь в 1922-1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства / Н.А. Кривова // Режим доступа: <http://krotov.info/history/20/krivova/kriv01.html>
 17. Шкаровский, М.В. Русская Православная Церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.
 18. Курляндский, И.А. Сталин, власть, религия / И.А. Курляндский. – М.: Кучково поле, 2011. – 720 с.
 19. Кострюков, А.А. Русская Зарубежная Церковь: создание, взаимоотношения с московской церковной властью и внутренние разделения в 1920-1938 гг. автореф. М. 2012.
 20. Вострышев, М.И. Патриарх Тихон / М.И. Вострышев. – 3-е изд. – М.: Мол. гвардия, 2004. – 383 с.
 21. Коскелло, А. Святой патриарх Тихон: без лукавства и святошества / А. Коскелло // Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/svyatoj-patriarx-tixon-zarozdalayakanonizaciya/>
 22. Великанов, Г. Тихое мужество Патриарха Тихона / Г. Великанов // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/86600.html>

БУЛАТЫЙ П. Ю.

МАГИСТР УПРАВЛЕНИЯ, АСПИРАНТ КАФЕДРЫ
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ БЕЛАРУСИ
РЕСПУБЛИКАНСКОГО ИНСТИТУТА ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

ЛЯХАВІЧЫ ПРАВАСЛАЎНЫЯ: РЭТРАСПЕКТЫВА ГАРАДСКОГА ПРЫХОДУ

У часы Сярэднявеччы час рэлігія была надзвычай важнай часткаю культуры і пранікала ва ўсе сферы жыцця грамадства. Пераважную большасць насельніцтва нашай дзяржавы ў перыяд да XVI ст. складалі праваслаўныя. Адрозна ад шмат якіх еўрапейскіх і суседніх краін, у нашым краі людзі розных веравызнанняў лепш ладзілі паміж сабою. Паслядоўнае лаяльнае стаўленне дзяржавы да праваслаўнай царквы ў Вялікім Княстве красамоўна паказвае хуткі рост колькасці яе манастыроў і храмаў: на беларускіх землях было заснавана больш за 40 манастыроў, а сярод храмаў у гарадах абсалютную перавагу мелі праваслаўныя цэрквы.

Першыя звесткі, якія датычацца праваслаўнай царквы ў Ляхавічах (невялікі беларускі горад, цэнтр аднайменнага раёна на паўночным усходзе Брэсцкай вобласці) адносяцца да 1546 г., калі ў святара мясцовай Свята-Георгіеўскай царквы Міхаіла Лявонаніча нарадзіўся сын Фёдар (У 1546 г. нарадзіўся Фёдар Еўлашоўскі – вядомы грамадскі і культурны дзеяч, аўтар адных з першых твораў мемуарнага жанру ў айчынай літаратуры, якія з’яўляюцца выдатнай крыніцай па гісторыі

краю) [10]. Наступныя звесткі, якія адносяцца да ляхавіцкай царквы змяшчаюцца ў прывілеі Вялікага князя Жыгімонта Аўгуста, выдадзенага таму ж святару айцу Міхаілу. У прывілеі адзначаецца, што «Бил нам чолом поп наш ляховицкий заложенья церкви светого Юрья в месте нашем Ляховицком... и просил он нас... в ыйменью его Евлашковском на дорозе... корчму вольную збудовати» [9, с.62]. Князь задаволіў прашэнне святара і даў дазвол на ўтрыманне карчмы.

У асноўным, звесткі адносна ляхавіцкай царквы перыяду XVI ст. змяшчаюцца ў «Гістарычных запісах» Фёдара Еўлашоўскага. Хоць у сваіх мемуарах аўтар на вялікі жаль не пакінуў дэталёвага апісання Ляхавічаў і, адпаведна, Свята-Георгіўскай царквы, аднак, на падставе некаторых фрагментарных звестак пэўную карціну з жыцця праваслаўнага прыходу скласці можна. Так, у сакавіку 1572 г. памірае маці Еўлашоўскага, цела якой было з «пристойною учтивостью поховане zostало в Ляховичах в цэркве русской» [10]. Дадзены запіс сведчыць пра наяўнасць у тагачаснай царкве крыпты, у якой ажыццяўляліся пахаванні. Грунтуючыся на мемуарах, можна прасачыць, да якога часу святаром у храме з'яўляўся а. Міхаіл Лявонавіч. Вядома, што 18 снежня 1573 г. а. Міхаіл, дзякуючы пратэктцыі і намаганням яго сына Фёдара, у Наваградку мітрапалітам Юнам Пратасовічам быў пасвячоны ў епіскапы і заняў старажытную праваслаўную кафедру ў Пінску. Аднак не на доўга: у 1575 г. у выніку хваробы святар сканаў [10]. На жаль не вядома, хто заняў месца святара ў ляхавіцкай царкве пасля ад'езду а. Міхаіла ў Пінск. Апошнія звесткі ў мемуарах, якія звязаны з царквой адносяцца да 1577 г., калі «урадника пана Василия Рогачовского... поховалисмы в Ляховичах у старой цэркве» [10]. Важным момантам у гэтым запісу з'яўляецца пазначэнне «у старой», што, на нашу думку, сведчыць як аб старажытнасці самага храмавага будынку, так і праваслаўнага прыходу ў Ляхавічах.

Наступны этап гісторыі ляхавіцкай царквы візантыйскага (або грэчаскага) абраду – перыяд знаходжання ў Царкоўнай уніі, якая была абвешчана ў кастрычніку 1596 г. на Брэсцкім царкоўным саборы. Як вынікае з гістарычных крыніц, ляхавіцкі прыход амаль адразу перайшоў да ўніі, аб чым сведчыць згадванне на самым пачатку XVII ст. ляхавіцкага грэка-каталіцкага святара айца Рыгора Букрабовіча [2]. Таксама вядома, што да 1621 г. уладарамі Ляхавіцкага графства Хадкевічамі быў выдзелены фундуш на будаўніцтва новага будынка храма. Новазбудаваная царква захавала свой спрадвечны тытул у гонар Святога Георгія [1, с.131].

У актах генеральнай візітацыі ўніяцкіх цэркваў за 1680 г. захавалася апісанне ляхавіцкага прыходу. Варта адзначыць, што царква захавалася падчас знакамітай асады ляхавіцкай фартэцыі ў 1660 г., пасля якой ў горадзе засталася толькі 17 двароў [9, с.43]. На нашу думку, гэта звязана з яе месцазнаходжаннем: хутэй за ўсё царква змяшчалася на ўзгорку на правым беразе р. Ведзьма і тое месца, мяркуючы па гравюры, на якой адлюстравана аблога замку, заставалася ўбаку ад баявых дзеянняў. У царкоўным візіце адзначана, што царква была пабудаваная з дрэва, мела званіцу. Уражае яе багаатае літургічнае начыненне са срэбра і золата, а таксама багаты і самы вялікі і разнастайны (у межах Цырынскай пратапопіі, да якой прыход прыналежаў) кнігазбор. У склад парафіі апроч Ляхавічаў уваходзіла яшчэ 5 вёсак (агулам налічвалася 1200 душ), а ў царкоўнай маёмасці было 5 валок зямлі і 6 падворкаў агароднікаў у Ляхавічах. Пры царкве дзейнічала школа [1].

Розныя фрагментарныя звесткі, што датычацца ляхавіцкага прыходу, сустракаюцца на працягу і XVIII ст. Аднак напрыканцы стагоддзя прыход з Ляхавічаў быў перанесены ў вёску Вялікае Падлессе [2]. Так, горад быў пазбаўлены прыходу грэчаскага абраду больш чым на паўстагоддзя. Дакладна не высвет-

лена прычына пераносу прыхода, аднак, ёсць меркаванне, што звязана гэта з наступным: Ляхавіцкае графства знаходзілася ва ўладанні каталіцкага епіскапа Віленскага Ігнацыя Масальскага. Адзначым, што ў гэты перыяд назіраецца ўзмацненне каталіцкага касцёла ў графстве. Як бачна па шлюбных кнігах, у 1780-я назіраецца тэндэнцыя пераходу грэка-каталікоў у каталіцызм [3].

Царкоўнае праваслаўнае жыццё вярнулася ў Ляхавічы ў 1867 г., калі 2500 прыхаджан ляхавіцкага касцёла разам з пробашчам іераманахам бенедыктынскага ордэна Анзельмам Гірдойнам (потым – настояцель царквы а. Антоній) далучыліся да праваслаўнай царквы. У той жа час адбылося пераасвячэнне Крыжаўздвіжанскага касцёла (парафія заснавана ў 1602 г.; будынак узведзены ў 1780-я) у царкву праваслаўную. Адзначым, што тытул храма захаваўся папярэдні – Узвышша Святога Крыжа. Разам з пераасвячэннем адбыліся і пэўныя змены архітэктурнага вобліку: храм набыў рысы і элементы распаўсюджанага тады наварускага стылю (2-ярусная вежа-званіца з шатровым пакрыццём і макаўкай у завяршэнні над галоўным фасадом, а таксама 12-гранны барабан, завершаны цыбулепадобнай галоўкай, над алтарнай часткай [9, с.90]). Перабудова ажыццяўлялася за кошт ахвяраванняў прыхаджан, якія склалі 2000 рублёў [4].

З нагоды пераасвячэння храма 14 верасня 1867 г. ў Ляхавічах адбыліся ўрачыстасці, якія ў адмысловай брашуры апісвае Аляксей Старажэнка (пісьменнік, этнограф, мастак), катораму было даручана перадаць новаму храму ікону Хрыста Збавіцеля, падараваную імператарам Аляксандрам II. Так, з брашуры вядома, што асвячэнне рабіў архіепіскап Мінскі і Бабруйскі Міхаіл, а на ўрачыстасці, якая суправаджалася працэсіямі з харугвамі, апроч пяці тысяч мясцовых вернікаў, прысутнічаў губернатар і госці з Вільні, Мінску і іншых уездаў [11].

У той жа год (1867) у справаздачы Мінскага праваслаўнага Мікалаеўскага брацтва прыведзены спіс бедных прыходаў епархіі, якія маюць патрэбу ў начыненні і рызах. Ляхавічы ў тым спісе не пазначаюцца, таму можна меркаваць, што навастворанаму праваслаўнаму прыходу не бракавала неабходных літургічных рэчэй [5]. У наступнай справаздачы брацтва за 1869 г. у ведамасці цэркваў епархіі, якія былі забяспечаны аблачэннем і начыненнем ганаровым членам брацтва І.І. Чацверыковым, пазначана, што прыход у Ляхавічах атрымаў адзін стыхар [6]. Настояцелям царквы ў 1860-я быў а. Васіль Зубковіч [8].

У 1878-79 гг. было апублікавана апісанне цэркваў і прыходаў Мінскай епархіі, якое ўтрымлівае шэраг цікавых звестак, адносна ляхавіцкага Крыжаўздвіжанскага прыхода. Адзначаецца, што царква ў Ляхавічах (Слуцкі ўезд, 3-я благачынная акруга) сур'ёзна пацярпела падчас пажару, каторы адбыўся ў жніўні 1874 г. Прыводзіцца наступнае апісанне знешняга выгляду храма да пажару: сцены каменныя, фарбаваныя ў жоўты колер; дах гонтавы мазаны алейнай фарбай; уваходных дзвярэй двое, вокны 2-ярусныя з жоўтымі металічнымі кратамі; падлога цагляная, столь дашчаная; да ацяплення будынак не прыстасаваны. У вогнішчы загінуў разны алтар, а сам храм па пажары, як адзначаецца ў апісанні, ужо чатыры гады стаіць без даха, што вядзе да разбурэння будынка. Аднак некаторыя рэчы былі выратаваны, а менавіта – абраз Хрыста Збавіцеля, падараваны імператарам і мясцовашанаваная ікона Божай Маці. Гэтыя, а таксама іншыя (у апісанні пазначана 8 розных пазіцый) уратаваныя рэчы, былі перанесеныя ў суседнюю царкву ў в. Голдавічы [4].

У 1879 г. апроч Ляхавічаў у царкоўны прыход уваходзіла 12 вёсак, а агулам прыхаджан налічвалася 1616 мужчынскага і 1551 жаночага полу. Большасць з іх

сялянскага паходжання, займаліся земляробствам, сталярствам і цяслярствам. Значнае месца ў апісанні займае паведамленне адносна рэлігійнасці вернікаў прыходу. Адзначаецца, што ступень рэлігійнасці не здавальняючая і яшчэ пануюць «нравственно-религиозные наросты латинского происхождения». Маральна-бытавы стан прыхаджан таксама выклікаў заклапочанасць, бо «замечается много суеверий, обрядов и обычаев». На землях прыходу жыло шмат шляхты і былых аднадворцаў «рьяных папистов», якія ў розных галінах жыцця аказваюць негатыўны ўплыў на «воссоединённых прихожан» [4].

Царкоўны прычт складаўся з настояцеля (на той момант а. Мікалай Сушчынскі, які скончыў курс семінарыі ў 1868 г. і меў набедранік) і двух псаломшчыкаў [4].

Крыніцай утрымання царквы быў капітал у 1050 рублёў, змешчаны ў Варшаўскай крэдытнай суполцы, ад якога царква атрымлівала штогод 45 рублёў працэнту. Апроч таго, царква мела ахвяраванні ў суме каля 45 р. Царкоўны прычт, акрамя штатнага акладу, меў чыншавы даход 37 р. з пляцу ў мястэчку, які знаходзіўся на царкоўнай зямлі. Усяго царква мела 59 дзесяцін зямлі [4].

Адным з бакоў шматграннай дзейнасці праваслаўнай царквы ў XIX ст. было ўтрыманне і апека адукацыйных устаноў. Так, у 1878 г. пры ляхавіцкай царкве дзейнічала царкоўна-прыходскае Апякунства і мелася штатная народная вучэльня [4]. Звесткі аб навучальных установах згадваюцца і ў позні час. Так, у 1891 г. у Ляхавіцкім прыходзе (1845 муж. і 1760 жан. душ) дзейнічала школа граматы для хлопцаў. Падобныя школы дзейнічалі ў вёсках парафіі: Патапавічах (існуе з 1889 г., настаўнік – І. Люхта, вучняў – 11 хлопцаў); Перахрэсці (існуе з 1891 г., настаўнік – П. Багдановіч, вучняў – 8 хлопцаў); Шчаснавічах (існуе з 1889 г., настаўнік – М. Малышэвіч, вучняў – 9 хлопцаў) [7].

Далей, звесткі аб ляхавіцкім прыходзе сустракаюцца ў штатным раскладзе Мінскай епархіі за 1904 г., дзе пазначана, што ў той час настояцелям ляхавіцкай Крыжаўздвіжанскай царквы быў па ранейшаму а. Мікалай Сушчынскі, які на той момант да ўсяго быў узнагароджаны камілаўкай і ордэнам Св. Ганны III-ст. Псаломшчыкамі ў царкве служылі Аляксандр Савіч і Сцяпан Ждановіч [13].

У 1905 г., на хвалах Першай рускай рэвалюцыі, у Ляхавічах каталікі зладзілі мяцеж з мэтай вяртання касцёла. Аднак прысутнасць войска ў мястэчку перашкодзіла здзейсніць уздуманае [8].

У 1908 г. у Ляхавіцкім прыходзе адбылася вялікая ўрачыстасць, апісаная святаром Пятром Сушчынскім: у Ляхавічы была прывезена ікона Маці Божай Афонскай. Уся святочная цырымонія была арганізавана старшынёю Ляхавіцкага аддзелу народнага брацтва А. Пятровым. Спачатку ў суправаджэнні духавенства і Ізяслаўскага хору ікона прыбыла ў Баранавічы, дзе была вельмі ўрачыста сустрэта вернікамі. Затым крыжовым ходам рушыла ў кірунак Ляхавічаў, спыняючыся ў цэрквах па дарозе: ноч ікона правяла ў Дараўскай царкве. На раніцу працэсія рушыла далей. У Ляхавічах, дзе ікона была ўсталяваная ў адмысловым залатым ківоце, было зладжана ўрачыстае набажэнства, у якім прымалі ўдзел святары суседніх прыходаў, а таксам больш за тысячу вернікаў [12].

Адзначым, што ў час Першай сусветнай вайны, нягледзячы на тое, што лінія фронту праходзіла ў некалькіх кіламетрах ад Ляхавічаў, царква захавалася. Заставалася яна праваслаўнай і пасля 1921 г., калі горад знаходзіўся ў складзе Польшчы. Падчас Другой сусветнай вайны царква была значна пашкоджанай, але агульны стан заставаўся здавальняючым. Па расхэні Ляхавіцкага райвы-

канкама ў 1962 г. храм павінен быў быць рэканструяваны, аднак, замест таго, камуністычныя ўлады ўзарвалі старажытную святыню. У той жа час малітоўны дом, прыстасаваны пад царкву, быў перанесены на ўскраіну горада ў наваколлі гарадскіх могілак. У 1989 г. пад ціскам прыхаджан было вырашана пашырыць старую царкву, абклаўшы яе цэглай. Але фактычна ў 1992 г. агульнымі намаганнямі быў пабудаваны новы храм, які дзейнічае і ў наш час [8].

Такім чынам, разгледзеўшы гісторыю праваслаўнага прыходу ў Ляхавічах, мы бачым захаванне трывалых царкоўных традыцый і культурна-духоўнай спадчыны не толькі ў межах царквы ці краіны, а ў маштабах усяго хрысціянскага свету, які складаецца і трымаецца менавіта на такіх моцных і старажытных прыходах.

Літаратура:

1. Візіты ўніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: 3б. дак-таў / Склад. Д.В. Лісейчыкаў. – Мінск: І.П. Логвінаў, 2009. – 270 с.
2. Лісейчыкаў, Д.В. Святар у беларускім соцыуме: прасанаграфія ўніяцкага духавенства 1596-1893 гг. / Дзяніс Лісейчыкаў. – Мінск: Беларусь, 2015 – 719 с.
3. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ). – Ф. 937. Воп. 4. Спр. 208. Арыгінал.
4. Описание церквей и приходов Минской епархии 1878/79 гг. – Минск, 1879.
5. Отчёт Минского православного Николаевского братства 1866/67 гг. – Минск, 1867.
6. Отчёт Минского православного Николаевского братства 1869/70 гг. – Минск, 1870. – 25 с.
7. Отчёт о церковно-приходских школах и школах грамоты Минской епархии за 1890-91 учебный год. – Минск, 1894.
8. Приход храма Воздвижения Креста Господня – г.Ляховичи [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://hramik.cerkov.ru/patriarch/prixody-lyaxovichskogo-blagochiniya/prixod-xrama-vozdvizheniya-kresta-gospodnya-g-lyaxovich/> – Дата доступа: 25.04.2016
9. Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Ляхавіцкага раёна / Бел. Сав. Эні. Рэдкал.: І.П. Шамякін (гал.рэд) [і інш.]. – Мн.: БелСЭ, 1989. – 439 с.
10. Свяжынскі, У. М. «Гістарычныя запіскі» Фёдора Еўлашэўскага / У. М. Свяжынскі – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 122 с.
11. Стороженко, А. Освящение римско-католического костёла в с. Ляховичи в православную церковь / А. Стороженко – Вильна, 1867. – 13 с.
12. Сушчинский, П. Торжество перенесения иконы Афонской Божией Матери «Предвозвестительница» в Ляховичскую церковь, 20–21 сентября 1908 г. / П. Сушчинский – Минск: Типография С.А.Некрасова, 1909. – 11 с.
13. Товаров, А.В. Личный состав Минской епархии / А.В. Товаров – Минск, 1904. – 138 с.

Священник Николай КОСЯК (заочное участие)

МАГИСТРАНТ Минской духовной академии,
НАСТОЯТЕЛЬ храма свв. Бориса и Глеба
г. Новогрудка

РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В НОВОГРУДСКОМ УЕЗДЕ В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX ВВ.

Общие сведения о Новогрудском уезде.

В Северо-Западный край Российской империи с 1793 по 1921 гг. входило шесть губерний: Виленская, Ковенская, Гродненская, Могилёвская, Витебская и Минская. Перед Первой Мировой войной в Минской губернии проживало

2539100 человек и площадь её составляла около 91213 км².

В 1843 году из Гродненской губернии в Минскую был передан Новогрудский уезд, площадь которого составляла 4538,9 верст, а численность населения, согласно переписи 1897 г., составляла в г. Новогрудке 7887, а во всём уезде 247320 человек. В Новогрудском уезде проживало 83,7 % белорусов, 12,3% евреев, 1,6% русских и 1,7 % поляков [1].

Религия имела большое значение в духовной жизни Новогрудчины. Перепись засвидетельствовала и конфессиональный состав населения. Она показала, что в 1897г. в Новогрудском уезде проживало:

Православных 188901 (76,3%)

Иудеев 30482 (12,3%)

Римо-католиков 26, 647 (10,7%)

Мусульман 942 (0,38%)

Лютеран 295 (0,1%)

Староверов 28 чел.

Реформатов 16 чел.

Армяно-католиков 1чел.

Баптистов 1чел.

Представителей иных нехристианских вероисповеданий 6 чел [2].

Христианские конфессии в Новогрудском уезде.

Усилиями российских властей количество культовых сооружений и принадлежность существенно изменились. Если в конце XVIII в., отмечают исследователи, в городе действовали 3 униатские церкви, 5 костелов, 6 монастырей, синагога и мечеть, то через сто лет этот список был совершенно иным. Согласно переписному листу по городу Новогрудку за 1897г., здесь действовали 2 православные церкви (1 соборная), 1 костел, каплица, мечеть, синагога и 12 еврейских молитвенных школ [3]. Подобным переменам способствовал Полоцкий собор 1839 года, в результате которого все церкви Новогрудского униатского деканата были превращены в православные. Они вошли в Литовскую православную епархию, созданную вместо Литовской униатской. В 1843г. снова произошли новые структурные изменения: с вхождением Новогрудского уезда в состав Минской губернии его православные церкви были переданы в Минскую православную епархию.

По данным на 1870 г., в Новогрудском уезде действовали три православных благочиния: Новогрудское, в состав которого входили церкви г. Новогрудка и ещё 20 приходских церквей; Любчанское (10 приходов) и Стволовичское (20 приходов). На конец 1870-х гг. в городе Новогрудке были 2 православные приходские церкви, а в населенных пунктах уезда – 48.

После восстания 1863 г. под давлением обстоятельств в Новогрудском уезде, как и в целом по белорусским губерниям, наблюдались переходы римо-католиков в православие. Но уже через небольшой промежуток времени они начали выражать желание вернуться в римо-католичество. Новый всплеск переходов из православия в католичество наблюдался в начале 20-го в. после принятия указа о веротерпимости (1905 г.). По данным Департамента духовных дел иностранных исповеданий, в 1905 г. по всей Минской губернии отмечено 8777 таких переходов. В 1910 г. их было зафиксировано только 572, в том числе в Новогрудском уезде стали римо-католиками 46 мужчин и 70 женщин [4].

В 1883 г. костелы Новогрудского уезда были подчинены непосредственно Могилевской архиепархии. В начале 20-го в. в состав Новогрудского уезда вхо-

дили 6 парафиальных и 3 филиальных [5].

Еще в 1820-е гг. в Новогрудке имелись четыре римско-католических монастыря, три из которых до середины века были закрыты. Костел Святого Михаила Архангела доминиканского монастыря был преобразован в приходской храм. Четвёртый монастырь в 1846 г. был передан Православной церкви. Храм был переоборудован в Свято-Николаевский собор.

17 апреля 1905 г. в Российской империи был принят «Указ о веротерпимости». Он разрешил переходить из одного христианского вероисповедания в другое, в том числе из православного.

Важно заметить, что в начале XX в. при назначении на должность более внимательно стали смотреть и на национальную принадлежность священников.

Новогрудское еврейство.

Новогрудская еврейская община была впервые зафиксирована в документах в 16 в., а ее численность в разное время колебалась от 60 до 80% от общего числа жителей. В 1563 г. всех евреев переселили за пределы старого города по решению королевского суда Стефана Батория. Место, где они поселились, стало центром города. В настоящее время исторический центр Новогрудка находится именно здесь.

По данным Музея истории польских евреев, в Новогрудке в 1817 г. жило 706 евреев, в 1847 г. – 2576, в 1856 г. – 2233, в 1867 г. – 3209, в 1897 г. – 5015, в 1910 г. – 5524, в 1913г. – 6240 [7].

Таким образом, эти цифры показывают, что постоянно от трети до 60% населения города составляли мещане – евреи, которые образовывали сплоченную и функциональную общность.

Среди наиболее известных новогрудских раввинов XIX – начало XX в. можно вспомнить (в хронологическом порядке) Давида бен Хорева Моша, Цви Гирша, Александра Зискинда Гаркави, Ицхака Спектора, Баруха Мордхе Лившица, Менахема Краковского, Хаима Еллина и другие. Раввины были не только религиозными лидерами, но также являлись главными представителями еврейской общины города перед властями.

В 1913 г. евреи Новогрудка в той или иной степени владели городской аптекой, двумя складами аптечных товаров, одной больницей на 24 места, 3 отелями, рестораном.

Интересно, что небольшой по масштабам город являлся важным центром по производству мацы. Мацу из Новогрудка экспортировали.

Татары-мусульмане в Новогрудском уезде.

Во второй половине XVIII-го века местом наибольшей концентрации татар была Новогрудчина. Впервые татары могли появиться на Новогрудчине после битвы на синих водах в 1362 г. [10] или во времена Витовта. Первые точные данные о количестве татар на Новогрудчине относятся к XIX в. В начале 1897 г. с 7,7 тысяч населения города 4%, или 308 чел., составляли татары [11].

«Памятная книга Минской губернии» за 1898 г. информирует, что в Новогрудке жило 360 мусульман, что составляло 4,6% всего населения, а «Памятные книги...» за следующие годы дают цифры в 6,4 – 6,6% [12].

В 5 км от города Новогрудок в деревне Ловчицы в 1588 году была построена мечеть, которая долгое время считалась одной из наиболее значимых в стране.

С присоединением Беларуси к Российской Империи положение белорусских татар почти не изменилось.

В 1792 г. новогрудские татары получили право на строительство мечети, которую возвели в 1796 г. [13].

Новогрудский приход, как и другие мусульманские приходы белорусских губерний, подчинялись (с 1831 г.) Таврическому магометанскому духовному правлению. Но своих представителей там мусульмане западных губерний не имели и обращались туда только в случаях срочной необходимости [14].

Выводы.

Как видим, большинство населения в уезде составляли православные, что соответствовало общей структуре деления населения Минской губернии по вероисповеданиям. Удельный вес православных в Новогрудском уезде был даже выше, чем средний уровень по губернии в целом – 72,5%. Второе место занимали иудеи, а третье римо-католики.

Конфессиональная структура по городу отличалась от подобной по уезду иным соотношением между иудеями и православными, а также большим удельным весом мусульман:

Иудеи 5015 (63,6%)
Православные 1573 (19,9%)
Римо – католики 790 (10%)
Мусульмане 494 (6,3%)
Простетанты 14 чел.
Староверы 1 чел.[15]

Таким образом, за время нахождения в составе Российской Империи произошел не только численный рост населения города и перераспределение его христианской части, но и коренное изменение национального и конфессионального состава в пользу еврейского населения, которое исповедовало иудаизм.

Религиозно-конфессиональные каноны во многом направляли и контролировали их действия и поступки.

И, благодаря вере, в Новогрудском уезде люди старались сохранять мирные и добрососедские отношения.

Литература:

1. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. XXII Минская губерния – СПб. 1904. С – 11, 12.
2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. XXII Минская губерния – СПб. 1904. С – 13.
3. Расійські дзяржаўны гістарычны архіў у Санкт-Пецярбургу. (Далей РДГА) – Ф. 1290. – Вон. 11. – Спр. 1321. – Арк. 2.
4. РДГА. – Ф. 821. – Вон. 1. – Спр. 263. – Арк. 65
5. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. (далее НГАБ). – Ф. 295. – Вон. 1. – Спр. 8060. – Арк. 328.
6. НГАБ. – Ф. 295. – Вон. 1. – Спр. 8060. – Арк. 322 адв. – 323
7. Museum Historii Żydów Polskich, Projekt Wirtualny Sztetl. – Рэжым доступу: http://www.sztetl.org.pl/be/article/novogrodek/5,-/?action=view&page=2#footnote_1.
8. Novogrudok . The History of Jewish Shtetl, составитель Джек Каган, Лондон, 2006, стр. 45 – 50.
9. Novogrudok . The History of Jewish Shtetl, составитель Джек Каган, Лондон, 2006, стр. 53 – 56.
10. Tyszkiewicz J. Tatarzy w Polsce I na Litwie. Warszawa, 1989. Ss. 146 – 147
11. Korzon T. Cos historycznego o Nowogrodku. Warszawa, 1907, s. 7
12. Памятная книжка Минской губернии за 1898 г., СС. 94-95.
13. Kryczynski L. Historia meczetow w Lowzyczach i Nowogrodku // Przegląd islamski. Z. 3 – 4, Warszawa, 1934, s. 16
14. Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda. Meczety i cmentarze tatarow polsko

- litewskich. – Warszawa, 1999. – С. 55; Филатова Е.Н. «Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси». 1772 – 1860 гг. – Минск, 2006. – С. 60.
15. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. XXII Минская губерния – СПб. 1904. С – 13.

АФАНАСЕНКО Ю.Ю.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ ГУО «Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла» БГУ

СТРЕМЛЕНИЕ К САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ: ОСОБЕННОСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО И ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА МОСКОВСКОГО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIV – НАЧАЛЕ XV В.

Стремление к церковной самостоятельности было характерно не только для земель Великого княжества Литовского, но и для Великого княжества Московского. Поместный собор в Новогрудке, на котором был избран митрополит для ВКЛ, явился закономерным результатом этого процесса и стал одним из ключевых церковно-политических событий в эпоху позднего средневековья в Восточной Европе. Итоги собора были зафиксированы во многих русских и зарубежных источниках. Однако в историографии результаты деятельности собора получили неоднозначную оценку. В данном обзоре прослеживаются исторические и церковно-политические предпосылки избрания независимого митрополита в ВКЛ.

Идея образования самостоятельной митрополии в ВКЛ прослеживается с начала XIV в., но свою практическую реализацию получила при великом князе Ольгерде. В период его правления был выдвинут независимый кандидат в киевские митрополиты – Роман, который, как и митрополит Алексей в Великом княжестве Московском, старался содействовать развитию общерусской программы в ВКЛ [2, с. 107]. В Польском королевстве по просьбе короля Казимира III была восстановлена независимая Галицкая митрополия во главе с митрополитом Антонием [2, с. 109; 18, с. 268]. Под давлением Ольгерда в Константинополе в 1375 г. в митрополиты литовские был поставлен Киприан, поскольку он являлся компромиссной фигурой и для Константинополя, и для ВКЛ. Тем не менее, патриархия была против разделения русской митрополии, так как, по замечанию Б. Кричевского, «идентичность той или иной церковной области и государственных границ увеличивает возможность превращения этой местной церкви в автокефальную» [4, с. 205]. Несмотря на это, патриархат периодически шел на уступки. Де-факто с момента назначения в Константинополе Пимена в 1380 г. и до его кончины в 1388 г. Киевская митрополия была разделена на две «независимые» друг от друга части [17, с. 32]. Во второй половине XIV в. патриарх признал автокефалию Сербской (1375 г.) [10, с. 26–27] и Болгарской Православных церквей [6, с. 33–34; 9]. Следует отметить, что в указанных случаях инициатива исходила не от Константинополя [6, с. 34], а наоборот: либо номинально признавалось первенство чести Константинопольского Патриарха в той или иной церкви, как, например, в случае с болгарским Патриархом Евфимием [19, с. 300], либо благополучно решались территориально-канонические споры в пользу последнего.

Попытки назначить своего митрополита предпринимал и великий князь Витовт в начале XV в. После смерти митрополита Киприана князь отправил в 1406 г. в Константинополь епископа Феодосия Полоцкого, а в 1415 г. по его просьбе состоялось избрание Григория Цамблака в Новогрудке. Б.Н. Флоря соотносит факт избрания независимого митрополита и образования митрополии с планами великого князя по заключению локальной церковной унии [18, с. 291–293]. Исследователь отмечает, что «поставление Григория Цамблака в митрополита для епископов означало приобретение автономии и защиту от вмешательства Московского митрополита и Царьграда, для Витовта было актом разрыва Западнорусской церкви с византийским миром, а значит, создавались условия для присоединения этой церкви к Риму» [18, с. 293]. Впрочем, один из представителей «болгарской элиты» – митрополит Киприан – вел переговоры об унии еще в 1396–1397 гг., являясь митрополитом единой митрополии всея Руси и не находясь в расколе [7, с. 19; 13, 446–447; 5, с. 105].

О причинах и контексте избрания Григория Цамблака независимым митрополитом Киевским свидетельствует ряд источников, связанных непосредственно с Новогрудским собором. В послании великого князя Витовта собору отмечается: «По правилом, нам годиться митрополита збором поставити, как и перво сего такожь было; при великом князи Изяславе Киевском» [1, с. 142]. Аналогичные аргументы приводятся в Соборной грамоте западнорусских епископов об избрании Григория Цамблака на Киевскую кафедру: «Два или три епископи рукополагають митрополита», якоже и преже нашь сътвориша епископи, при великом князи Изяславе Киевском, поставиша митрополита по правилом» [11, стлб. 311–312; 1, с. 136] – имеется ввиду Климент Смолятич. Данная аллюзия отсылает к избранию и пребыванию на Киевской кафедре, во-первых, своего кандидата, во-вторых, славянина, а не грека. Чуть ниже риторика послания становится уже несколько иной: «якоже иже преже нашь крещении болгаре и нашь сродници сътвориша, своими епископи поставльше себе прьвосвятителя. Такоже и сербскаго языка епискупи разсудивше, яко по правиломъ есть и по апостольскому уставу, сътвориша себе своими епископи прьвосвятителя, и даже до днесъ есть, поспешествующу Богу, прьвосвяtitель въ Срьбьской земли, имея многы епископы подъ собою» [11, стлб. 311–312; 1, с. 136]. Здесь епископы указывают на исторические прецеденты учреждения автокефальных патриархатов, впрочем их упоминание в грамоте не свидетельствует о намерениях учредить автокефальную или автономную церковь в ВКЛ.

Особого внимания заслуживает использованное в тексте выражение «преже нашь крещении болгаре и нашь сродници» [11, стлб. 311–312; 1, с. 136]. Стилистически оно коррелирует с оборотами из «Надгробного слова» митрополиту Киприану Григория Цамблака: «наше отечество изнесе» [16, с. 230], «братия бо вам есмы» [16, с. 234]. Это еще раз может служить аргументом в пользу той версии, что автором грамоты являлся сам Цамблак.

С точки зрения канонического права Новогрудский собор 1415 г. можно квалифицировать как раскол, или церковное раздранье. Одновременно это и акт самостоятельности, близкий по каноническим правилам к автономии. Примечательно, что Ливонский магистр Зигфрид Ландер фон Шпонхайм в своем донесении расценивает итоги Новогрудского собора как избрание русского папы или патриарха [1, с. 162; 20, с. 107–108]. Фактически Православная церковь в ВКЛ была самостоятельна как от Константинопольской патриархии, так и от

митрополита Фотия. Во многом усугублению раскола способствовало отлучение Григория Цамблака и всех иерархов, духовенства и мирян от церкви.

Б.Н. Флоря и Е.М. Ломизе отмечают, что раскол был преодолен, так как сама патриархия не хотела обострения конфликта и нуждалась в военной и материальной помощи со стороны ВКЛ, и «ко времени приезда Цамблака на Константинопольский собор конфликт между Константинополем и Западнорусской церковью отошел в прошлое» [18, с. 294–295; 5, с. 106]. По мнению Б.Н. Флори, недовольство церковной политикой Византии продолжалось среди западнорусского духовенства, несмотря на состоявшееся примирение [18, с. 301]. Не совсем понятно, в чем заключалось недовольство духовенства политикой патриархии, если избрание Цамблака не являлось свободным волеизъявлением епископов?

Стремление к церковной автономии было присуще и для политики великих князей московских. По замечанию И.Б. Грекова, «полицентризм» был характерен для Русской церкви на протяжении всего XIV в. [2, с. 105]. Известно, что отдельных митрополитов требовали себе Суздальско-Нижегородское [2, с. 106] и Тверское княжества [4, с. 203]. Б. Кричевский отмечает, что еще «митрополит Алексей всей своей деятельностью показал себя сторонником расширения прав Русской митрополии и возможности принимать решения независимо от Константинопольского Патриарха» [4, с. 199]. Одновременно он содействовал «московскому княжескому дому в укреплении великого княжения» [4, с. 201]. В 1378 г. митрополит Киприан должен был занять общерусскую кафедру, но ему это не удалось. На церковно-политическом пространстве Московской Руси появился Михаил-Митяй. Согласно «Повести о Митяе», он «задумал ставиться в епископы от местного, великорусского епископского собора» [12, с. 572; 14, с. 29–30; 4, с. 209]. При этом Митяй опирается на известный прецедент, связанный с избранием Климента Смолятича в русские митрополиты [4, с. 209], на который позже будут ссылаться западнорусские епископы в соборной грамоте об избрании Григория Цамблака. На наш взгляд, в Повести сообщается не об акте самостоятельного поставления митрополита, а об избрании своего кандидата на данный пост для утверждения в Константинополе. В послании Сергию Радонежскому от 23 июня 1378 г. митрополит Киприан высказывает опасение, что князь Дмитрий Донской «гадает двоити митрополию» [8; 15, с. 407]. В данный период Киевская митрополия уже была разделена на Галицкую, Литовскую и Московскую. Скорее всего, митрополит намекает на церковно-политические споры между Московским и Суздальско-Нижегородским княжествами из-за кандидатур на митрополичий престол – Митяе и Дионисии. Исходя из этого, можно сделать вывод о центробежных тенденциях в конфессиональной политике ВКМ еще задолго до 1448 г., когда официально был избран и поставлен независимый от Константинополя митрополит для Московского княжества.

Воссоединение единой митрополии под управлением митрополита «Киевского и всея Руси» Киприана (1389–1406) было на руку Константинопольскому патриархату, который искал материальной поддержки как у ВКМ, так и у ВКЛ. В период ослабления Византийской империи Константинополю был необходим надежный проводник его церковной политики в Восточной Европе. Смерть Киприана вскрыла недостатки в церковном управлении и внешней политике Константинополя. Митрополит Фотий был изгнан из ВКЛ, а новоизбранный митрополит Григорий Цамблук впоследствии все же был признан Константинополем [18, с. 302–303]. В ВКЛ сложились условия, аналогичные си-

туации с митрополитом Киприаном. Из-за отсутствия источников нельзя однозначно ответить на вопрос, почему после смерти Григория Цамблака была восстановлена общерусская митрополия и управление западнорусскими епархиями снова перешло к Фотию [3, с. 338; 18, с. 302].

Таким образом, центробежные тенденции в конфессионально-политической сфере были характерны не только для ВКЛ, но и для ВКМ уже с середины XIV в. Одним из аргументов для легитимации избрания самостоятельного митрополита в ВКЛ послужил канонический прецедент избрания Климента Смолятича, идентичный тому, на который ранее опирались для поставления в Москве Митяя. Нежелание Константинопольского патриархата идти на открытый церковно-политический конфликт с властями ВКЛ позволило признать нового митрополита, а после его смерти восстановить единство митрополии.

Литература

1. Безунов, Ю.К. Творческое наследие Григория Цамблака = *The creative heritage of Gregory Camblak* / Ю. К. Безунов. – Женева: Буй Турь. – Велико Тырново: ПИК; Издательство Великотырновского университета им. Св. Кирилла и Мефодия, 2005. – 731 с. – (Новые издания и переиздания по славистике = *Slavistic printings and reprintings* / под редакцией К. Д. ван Схоневельда; № 3 (367)).
2. Греков, И.Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV-XV вв.) / И.Б. Греков. – М.: Наука, 1975. – 518 с.
3. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. – СПб.: Тип. II отделения собственной Е.И.В. канцелярии, 1846. – Т. 1. – 400 с.
4. Кричевский, Б.В. Митрополичья власть в средневековой Руси / Б.В. Кричевский (XIV в.). – СПб.: «Искусство-СПБ», 2003. – 262 с.
5. Ломизе, Е.М. Константинопольская патриархия и церковная политика императоров с конца XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438-1439) / Е.М. Ломизе // *Византийский Временник* // ред. кол. Г.Г. Литаврин (гл. ред.) [и др.]. – М.: Изд-во «Наука», 1994. – Т. 55 (80). Выпуск 1. – С. 104-110.
6. Ломизе, Е.М. Проект унии 1367 г. в контексте политики Константинопольского патриархата на Балканах второй половины XIV в. / Е.М. Ломизе // *Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. К XVIII международному конгрессу византинистов* / ред. кол. Г.Г. Литаврин (гл. ред.), Б.Н. Флоря (гл. ред.) [и др.]. – М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. – Вып. 3. – С. 29-40.
7. Макарова, И.Ф. Католики в общественном сознании болгар в XV-XVI вв. / И.Ф. Макарова // *Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. К XVIII международному конгрессу византинистов* / ред. кол. Г.Г. Литаврин (гл. ред.), Б.Н. Флоря (гл. ред.) [и др.]. – М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. – Вып. 3. – С. 14-28.
8. Мейендорф, Иоанн, протопресв. *История Церкви и восточно-христианская мистика* = *John Meyendorff. Imperial unity and Christian divisions. St. Gregory Palamas and orthodox spirituality. // byzantium and the rise of Russia / протопресв. Иоанн Мейендорф*. – М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 576 с.
9. Палаузов, С.Н. Грамота патриарха Каллиста, как новый источник истории болгарской церкви / С.Н. Палаузов // *Известия II отделения императорской академии наук*. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1858. – Т. VII. – Стлб. 149-160.
10. Пальмов, И.С. Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии / И.С. Пальмов. – СПб.: Тип. А. Катанского и Ко, 1891. – 64 с.
11. Памятники древнерусского канонического права // *Русская историческая библиотекa, издаваемая археографической комиссией* / под ред. А.С. Павлова. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1880. – Т. VI. Ч. I. Памятники XI – XV вв. – 316, 70, XX с.

12. Пресняков, А.Е. Образование Великорусского государства / А.Е. Пресняков. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2012. – 736 с.
13. Приселков, М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста / М.Д. Приселков // отв. ред. К.Н. Сербина. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 512 с.
14. Продолжение летописи по Воскресенскому списку // Полное собрание русских летописей. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1859. – Т. VIII. – 302 с.
15. Прохоров, Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе / Г.М. Прохоров. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
16. Русев, П. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа / П. Русев. – София: Българска Академия на науките; Институт за балканистика «Людмила Живкова», 1983. – 261 с.
17. Соловьев, А.В. Великая, Малая и Белая Русь / А.В. Соловьев // Вопросы истории. – М.: Изд-во «Правда», 1947 – №7. – С. 24-38.
18. Флоря, Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье / Б.Н. Флоря. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2007. – 528 с.
19. Kałużniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393) nach den besten Handschriften / E. Kałużniacki. – Wien: In Commission bei C. Gerold's Sohn, 1901. – S. 283-306.
20. Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. Friedrich Georg von Bunge. – Riga: Verlage von Nikolai Kymmel, 1867. – Bd. 1, 5: 1414–Mai 1423. – 1071 s.

диакон Константин ГОЛУБЕВ

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, КАНДИДАТ
БОГОСЛОВИЯ, ПРОФЕССОР БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Человек призван к труду. Способность к творческой трудовой деятельности является одним из принципиальных отличий человека от животных, которые нацелены на выживание. На труде лежит особая печать человека, личности. Книга Бытия говорит, что Господь Бог взял человека и «поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). Человек сотворен по образу и подобию Самого Бога. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...» (Быт.1:27,28). Труд человека (созданного как образ и подобие Бога) в этом случае не предполагает конкретной производительности и эффективности (человек в материальном плане и не имел в нем необходимости), но имеет скорее творческий характер, подобен труду Бога в период Творения. Так, в самом начале Книги Бытия творческое делание Бога представлено в форме «работы», выполненной за шесть дней (Быт 2.2). Назначение человека – господствовать над землей, то есть над видимой частью мира, в котором живет человек. Как Бог «почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал», так и человеку дана заповедь шесть дней работать, а день седьмой – Богу (Быт 2.2; Втор 5. 12-14).

Особого внимания заслуживает не только то, что труд является путем к гуманизации человека, но и существование другой стороны труда, предполагающей связь труда со скорбью. В Книге Бытия благословение труда, основанное на тайне Творения и связанное с совершенствованием человека, как образа Божьего, противопоставляется проклятию, как результату греха: «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей;... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт.3:17-19). В дальнейшем Библия неоднократно говорит о скорби, сопровождающей труд, указывая как на условия жизни человека после грехопадения; так и на конец этой жизни. «Дней лет наших – семьдесят лет, а при большей крепости – восемьдесят лет; и самая лучшая пора их – труд и болезнь» (Пс.89:10).

Человек зарабатывает хлеб насущный, который поддерживает жизнь в человеческом теле, а также хлеб науки и культуры «в поте лица своего» (Быт 3.19). Это предполагает не только физические или интеллектуальные усилия, но

и различные проблемы, связанные с хозяйственной жизнью общества – кризисы, конфликты, страдания, проявления несправедливости.

В основании Пасхи находится послушание Спасителя, Который «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил.2:8). «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим.5:19). На земле человеческий труд сопровождают скорби. Благодаря им христианин может через любовь стать причастным тому делу, которое пришел исполнить Христос. Спасение осуществляется через страдание и смерть Спасителя. Своим примером Иисус Христос учит нас нести крест, который плоть и мир налагают на плечи Его учеников, и последователи Христа, трудясь, несут свой крест. При этом Христос, получивший всякую власть на небе и на земле, отныне действует в сердцах людей мощью Святого Духа, очищает и укрепляет человека, который призван сделать жизнь мира более человеческой. Посредством труда христианин несет свой Крест, приобщаясь к искуплению Христа, понесшего Свой Крест нас ради. В труде человек обретает как бы знамение «нового неба и новой земли» (2 Петр 3.13; Откр 21), к которым человек становится причастным именно через скорбь труда. В этом Кресте, который есть скорбь, раскрывается новое благо, начало которому полагает сам труд. При этом, в той степени, в которой научно-технический прогресс может привести к совершенствованию человеческого общества, он также имеет значение для Царства Божия.

В то же время критерий эффективности труда определяется сотериологическим аспектом. Дела оцениваются не только по конечному физическому результату, но и по мотивации и намерению. Так, ежегодно, на Пасху читается «Слово Огласительное во святыи и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения» святителя Иоанна Златоуста, в котором говорится, что Владыка «и дела приемлет, и намерение целует, и деяние почитает, и предложение хвалит». Важно также не только наличие дел, но дела, основанные на вере. «Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства?» (Иак.2:21-22).

Сотериологический характер деятельности христианина можно определить словами Апостола как: «Облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Ефес. 4, 24) [2, с. 66-67, 121]. Необходимым для этого является подражание Христу (Ефес. 5, 1). Апостол говорит, что от всего отказался, «и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа. ...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его» (Фил.3:8, 10). И всех христиан апостол Павел призывает подражать его следованию за Христом (Фил.3:17), Который есть «путь и истина и жизнь» (Иоан.14:6). Истинная жизнь не связана с производством и научно-техническим прогрессом. Следовательно, и труд должен быть связан прежде всего с теми благами, которые имеют место в истинной жизни. То есть основным является «дело веры и труд любви и терпение упования на Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фесс.1:3). И это не требует изменения социального статуса человека, напротив, создает принципиально новую иерархию: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Хри-

стов» (1Кор.7:20-22). Человек является причиной, субъектом, тем, кто в состоянии решать и действовать, ибо он является образом Божиим и, соответственно, личностью. Причем вне зависимости от конкретного содержания действий они призваны способствовать человеку реализовать его сущность, присущее его природе призвание быть личностью. В то время как разные виды трудовой деятельности могут иметь различную объективную ценность, следует иметь в виду, что за любым трудом стоит конкретный человек, личность. Таким образом какую бы значительную объективную ценность не имел бы конкретный труд, даже если этот вид деятельности и представляет основную цель деятельности человека, однако, сама эта цель не обладает решающим значением. Ибо настоящей целью всякой деятельности всегда является сам человек, личность.

Понятно почему активная творческая трудовая деятельность является добродетелью, то есть нравственным предрасположением, силой, способствующей человеку стать благим. Через труд человек преобразует земную природу, и одновременно реализует себя самого как человека. В этом смысле и сам труд есть человеческое благо, хотя и «тяжкое благо». Это не просто благо для наслаждения; но его особенность в том, что оно дает возможность реализации достоинства человека, его человеческой природы. Однако, труд может быть обращен и против человека. Это подчеркивает важность такого сочетания добродетели труда и социальной организации и управления в сфере труда, при которой человек не деградировал бы, а трудился «в поте лица своего» (Быт 3.19) для поддержания своего физического существования, развития науки и культуры, развиваясь как личность. Тогда как история продемонстрировала постоянные попытки как использовать труд с целью подавления человека, так и создавать условия для изъятия продукта труда.

Эта проблема, в частности, обращает наше внимание на одно свойство творчества, которое не всегда рассматривается. Тогда как злое творчество имеет все признаки творчества: свободу, личную инициативу, умение, изобретение (именно такому творчеству Маккиавелли учит своего «Князя»). Хотя в сущности злое творчество является все-таки разрушением, однако, таковым оно оказывается лишь в конечном счёте, тогда как оно может долго иметь значительный вид (например, наркокартели и другие преступные организации, фашистская Германия и т.д.). Всякое творчество нечто разрушает, ставит новое на место старого. То есть здесь предполагается связь односторонняя и необратимая, как «старое прошло теперь все новое». Таким образом актуальным является вопрос о критерии доброго и злого творчества (хотя еще у Гегеля шла речь о связи творчества и разрушения), определении, где «творческое разрушение и где разрушительное творчество». В частности, на эту проблему обратил внимание Б. П. Вышеславцев в труде «Кризис индустриальной культуры» [1, с. 425-426]. Однозначно о зле говорится в Евангелии, что диавол был человекоубийца от начала и не устоял в истине, «он лжец и отец лжи» (Иоан.8:44), который если поклонись ему предлагает «власть над всеми сими [царствами]» (Лук.4:6,7). Христианский критерий доброго творчества дал Спаситель: «без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон» (Иоан. 15:5,6).

Литература:

1. Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры // Сочинения. М., 1995. – 464 с.
2. Симонов Филипп, игумен. Церковь – общество – хозяйство. М., 2005. – 702 с.

РАЗВИТИЕ ВНЕШНИХ ФОРМ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЦИУМА: БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ

Вся культура человечества, в том числе весь внешний строй его жизни, бытия социума – включая развитие и изменение форм социальной организации, государственности, экономических отношений, а также научно-технический прогресс – имеет своей начальной точкою факт грехопадения человека. В силу самого этого факта всякое движение и развитие внешних форм жизни человека и социума, можно сказать, всецелая эмпирическая жизнь человека и социума, равно как и развитие этой эмпирической жизни, происходят в русле тех последствий грехопадения, которые стали неотъемлемой реальностью испорченной тварной природы. Последствия грехопадения, то есть внешняя страдательность, телесная болезненность и смертность, стремление к постепенному распаду эмпирического бытия, выступают своего рода «пассивною базой» абсолютно любого эмпирического (как внутриипостасного человеку, так и социального) процесса, причём независимо от того, что разумность и творческая свобода человека играют в этих процессах становления эмпирических форм жизни ключевую движущую роль.

«Проклята земля за тебя... – говорит Бог согрешившему человеку, – со скорбью будешь питаться от неё во все дни жизни твоей; терние и волчцы произрастит она тебе... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Быт. 3:17-19), свидетельствуя об исполнении того предупреждения, которое прозвучало ещё в раю «от дерева познания добра и зла... в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрёшь» (Быт. 2:17). Таким образом, жизнь человека в её «земном» измерении после грехопадения оказывается неизбежно сопряжена с трудовым преодолением человеческими усилиями тех последствий грехопадения, которые стали проклятием для человека (телесные страдания и смерть) и приспособлением человека к жизни в проклятом за него и враждебном мире. И несмотря на то, что это преодоление и приспособление могло осуществляться человеком двумя способами, – через труд в стремлении вернуться к Богу (путь Авеля) или через труд в стремлении самоизолироваться и построить свой мир вне Бога (путь Каина), – оно было в любом случае абсолютно неизбежным, а исторически представляет собой единый процесс своего рода развития и смены исторических земных форм бытия человечества, в том числе и соответствующих им стадий развития учёности и науки, называемым обычно научно-техническим прогрессом.

Независимо от протекающих внутри общества сложных процессов, каждая новая форма внешнего «развития» общества представляет собой новую стадию вольного или невольного «сопротивления» последствиям грехопадения, то есть проклятию творения в самом человеке и вокруг него. Однако же, в силу принципиальной невозможности до всеобщего воскресения онтологически преодолеть для человека закон телесной страдательности и смертности, каждая новая историческая форма преодоления (то есть временного преодоления) этого проклятия оказывается одновременно же и новой формой страдательности – таким образом, исторически процесс продолжает своё развитие. «Взрослея» в зем-

ных формах своего бытия, человечество в них же испытывает нарастание внешних разрушительных процессов, что также и само по себе является следствием грехопадения (то есть непорочной страстностью, говоря богословским языком), но не может быть квалифицировано как собственно «повреждение природы» или «первородный грех», т.е. как нечто, побуждающее ко греху [1].

Эти закономерности иллюстрируют процесс внешнего старения человечества. Улучшение «качества жизни» с течением времени всё более и более очевидно представляет собой своего рода подпорку стареющему в своей физической составляющей человечеству, «костыль» для инвалида, не способного более передвигаться, питаясь одной внутренней силою. Неотвратимость старения и дряхления отдельно взятого человека может послужить моделью и прототипом внешних процессов, протекающих в социуме и истории.

За этим внешним, эмпирическим процессом, однако, могут стоять и стоят самые различные внутренние, духовные процессы. Достаточно очевидно, что и в этом отношении социум может быть уподоблен отдельно взятому человеку, использующему свою физическую жизнь для реализации самых разных планов и делающему своё земное угасание путём к Богу или, напротив, попыткой закоснения в иллюзорно самодостаточном бытии онтологического одиночества. Таким образом, принципиально важным оказывается и наше отношение к научно-техническому прогрессу: в некотором смысле оно подобно тому, как отдельно взятый человек различно с духовной точки зрения может относиться к факту своего старения и постепенного земного умирания – либо разумно сохраняя, оберегая и продлевая свою жизнь для служения Богу и людям; либо, напротив, в безумном и безбожном исступлении отчаянно пытаюсь сохранить и продлить остатки жизни, полагая их единственной и самодостаточной ценностью своего существования.

Итак, путь эмпирических наук, научно-технический прогресс, в общем и целом направляется пессимистичным фактом постепенного распада телесной природы в человеке, равно как и сам в себе свидетельствует о медленном историческом макропроцессе увеличения внутреннего напряжения и постепенного распада эмпирического тварного мира и человеческого общества в его эмпирической составляющей, взятых как единое целое. Но, как говорит Господь Иисус Христос, «Ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его... Исходящее из человека оскверняет человека» (Мк. 18, 20). Развитие эмпирических наук, педагогика эмпирического знания, равно как и практическое применение этой сферы, могут (и призваны) быть подчинены Богу и задействованы в подлинном и благословенном служении человеку.

Опорой воцерковления эмпирической науки служит домостроительное (икономическое) значение постигшего человека проклятия его телесной природы. Будучи необходимым следствием духовно-душевного повреждения человека, телесная страдательность имеет, одновременно, и другой – лекарственный – смысл для человека, человеческой жизни. Без этой страдательности, внешней смертности и распада, по слову святых отцов, человек неминуемо укоренился бы во грехе, навечно лишил себя общения с Богом, подлинной радости жизни и спасения от духовной гибели [2]. В контексте такого понимания эмпирическое знание, как и сам процесс раскрытия человеку (и человеком) эмпирического знания, при всей, так сказать, онтологической скрытой фактической страдательности этого знания и этого процесса, призваны послужить Богу – пройти прообразовательный путь Авеля, а действительный – путь Христа, заповедан-

ный некогда Адаму [3], который им пренебрёг.

По примеру Христову и с Его помощью оказывается способен действовать и всякий человек. Ученик Педагога Христа (равно как и педагогов-учителей внешних, эмпирических наук) становится способен, по примеру Самого Бога Творца и в сотрудничестве с Ним, созидать «из ничего», равно как и из сотворённого Богом материального мира (и опираясь на опыт, в том числе научный опыт, взятый из этого мира), череду добрых дел, знаний, а за ними (за гранью знания) – и подлинных чудес, продолжая дело рук Божиих по возделыванию мира и приведению его к Богу – как бы исполняя заповедь Божию, данную некогда Адаму и созидая в испорченном и проклятом за человека земном мире очаги и прообразы утраченного рая.

Если «путь Авеля» приводит человека к Церкви, которая существуя в тех или иных внешних формах человеческого бытия, несущих на себе печать страдательности, облагораживает и воцерковляет их; то «путь Каина» отталкивает человека от Церкви. Труд духовных «потомков Каина», то есть людей, стремящихся построить мир без Бога, типологически представляет собой вариант последовательного развития порочной страсти, осуществляемой через непорочную страдательность, то есть через внешние последствия грехопадения – в данном случае через последовательно сменяющиеся способы вышеозначенного преодоления последствий грехопадения и приспособления в проклятом мире [4].

Идея растущего напряжения эмпирических сил мира, закономерно и неотвратно работающего «на износ» (в прямом и переносном смысле этого слова), чужда секулярному сознанию, оторванному от Бога. Путь эмпирического развития человечества может быть интерпретирован (и становится таковым в секулярном сознании) как путь «к светлому будущему», к коммунизму, к раю на земле, путь к бессмертию, достигнутому развитием науки, путь к совершенному обществу и т.д., и т.п. – в общем и целом, как путь прогресса и постепенного изменения к лучшему. Само понятие научно-технического прогресса закрепляет в своём именовании эту генеральную идею.

Существует и другая крайность. Хотя усиление апостасийных процессов в социуме закономерно ускоряет эмпирическое умирание человечества, однако придание самому по себе научно-техническому прогрессу некоего демонического «статуса», интерпретация его в качестве духовного (а не только эмпирически-телесного) регресса общества таит в себе специфические опасности и также свидетельствует о секуляризации сознания и отклонения его от среднего пути Церкви Христовой. Свежим примером такого подхода является сравнительно недавно возникшее и существующее поныне на периферии церковного сознания, равно как и за его пределами, движение против ИНН и тому подобных реалий «цифрового общества», являющихся продуктом того же научно-технического развития, изменяющего не только человеческие и общественные жизнь и быт, но и устройство самого общества, которое за всё время своего исторического существования прошло путь, образно выражаясь, от колеса до компьютера, в самом себе выражая и отражая все стадии этого развития [5].

Внутри самого научного поля секулярные варианты мировоззрения черпаты либо в той или иной форме выраженным отказом от самой науки (в случае взгляда на неё как на духовный регресс), либо, напротив, таким порочным усилением «научного» поиска, который будет сопровождаться попытками предельного проникновения в «материальную суть вещей». Такое устремление само

по себе представляет собой движение к энтропии и способно в конечном счёте привести фундаментальные материальные науки к пустоте материальной безосновности творения, созданного «ex nihilo» («из ничего») [6]; в худших же формах – к «открытию» несуществующих форм материи, несуществующих законов природы, а следовательно, к мифологизации и мистификации научного знания [7].

Развитие порочной страсти, выступающее внутренним двигателем «пути Каина» в истории человеческого общества стремится к тому, чтобы весь накопленный человеческим социумом эмпирический опыт, равно как и отрицание этого опыта, объединить «под одним флагом» автономности и изоляции человека от Бога, в конечном счёте мистифицировав не одну лишь науку, но и само мироустройство социума, погрузив его в духовное «*nihil*» («ничто»), оторвав от Корня и Источника всякого знания – Бога.

Если бы не совершилось грехопадения прародителей, к чему бы привело возделывание человеком рая? Хотя история и не терпит сослагательного наклонения, однако возможно догадываться (и даже утверждать), что райский труд человека и богозаповеданное ему преумножение эмпирического опыта, затем знания и, наконец, чудесного богопознания и единения с Богом [8], разительно отличались бы от того пути возделывания и освоения мира, который проходит человечество в реалиях падшего бытия. История сложилась иначе, и научно-технический прогресс стал неотъемлемой реальностью нашей жизни.

Литература:

1. См. об этом, например: Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию. XXI, XLII и др.* Так, любое явление из этой внешней области организации человеческой жизни, представляя собой форму приспособления человека к бытию в проклятом за него мире, не является само по себе побудителем ко греху, как и любое внешнее последствие природного повреждения (непорочная, или «естественная», страстность), в отличие от самого порочного повреждения человека (порочной, или «неестественной», страстности), имеющего духовный характер.
2. См., например: «То, что было утеряно (нестрадательность телесной природы), благодаря непреложности преградив путь новому падению» (Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию / Творения. В 2-х тт. М.: Мартис, 1994. – Т. 2. – Вопросы-ответы LIV. С. 191.*) И др.
3. См., например: Никита Стифат, *прп. О рае. СПб.: Алетейя, 2003.*
4. «Всякая лукавая сила по страстности естества (человека) побуждает волю (его) через естественные страсти (обратиться) к тлению неестественных страстей» (Максим Исповедник, *прп. Вопросы-ответы к Фалассию. XXI.*).
5. См. следующие церковные документы, посвящённые осмыслению этой проблемы: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви. «Уважать чувства верующих. Хранить христианское трезвомыслие». Март 2000.; Итоговый документ VII пленума Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви. МДА. 19-20.02.2001.; Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. 19.02/04.03. 2001.; Решение Богословско-канонической комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви по проблеме соблюдения прав граждан в связи с введением новейших технологий при идентификации человека. 17.03.2011.; Позиция Архиерейского Собора Русской Православной Церкви в связи с развитием технологий учёта и обработки персональных данных. 04.02.2013. И др.
6. На подступах к чему уже стоит сегодня, например, квантовая физика, преодолевшая порог детерминизма в исследовании материальных объектов, позволяющая учёному увидеть за этим фактом поле Божественной свободы, сотворившей мир *ex nihilo* («из ничего»), но, вместе с тем, и позволяющая также

- человеческому сознанию устремиться к новым поискам «первооснов бытия».
7. Примеры чего мы давно имеем в лице, как определённых научных направлений (например, дарвинизма), так и целых «наук» (например, уфологии).
 8. Того пути, изображаемого святыми отцами под видом трехступенной лестницы, ведущей к Богу (πράξις (делание), θεωρία (созерцание), θέωσις (обожение)), который впоследствии проходит Сам Христос. Ср.: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6).

ЛУКИН С. В.

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР,
ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ МЕЖДУНАРОДНОГО
МЕНЕДЖМЕНТА БГУ

ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОГО РЫНОЧНОГО ХОЗЯЙСТВА

Впервые словосочетание «социальное рыночное хозяйство» (Soziale Marktwirtschaft) появилось в работе Альфреда Мюллера-Армака (1900-1978) «Хозяйственное управление и рыночное хозяйство» (1947), в которой он отметил, что «Социальное рыночное хозяйство соединяет свободу рынка с социальной защитой». Эта фраза стала формулой социального рыночного хозяйства в Германии. Современное понимание социального рыночного хозяйства, на наш взгляд, лучше всего выражено в 20 статье Конституции Польской Республики, принятой в 1997 году: «Социальное рыночное хозяйство, которое опирается на свободу хозяйственной деятельности, частную собственность, а также на солидарность, диалог и сотрудничество социальных партнеров является основой экономического строя Польской Речи Посполитой». В этой модели удалось довольно успешно соединить экономическую эффективность с социальной справедливостью. Свободная от воздействия государства рыночная экономика ведет к значительному социальному неравенству, т.е. к социальной несправедливости. Это наглядно показала история капитализма XVIII – начала XX века. Популярность марксизма и социальные революции начала XX века стали следствием такого развития либерального капитализма. В то же время социальное государство без хорошо работающей рыночной экономики не в состоянии обеспечить высокий уровень благосостояния для большинства членов общества. История XX века дает яркие примеры этого, да и сегодня такие страны как Северная Корея и Венесуэла являются живым подтверждением этой мысли.

Для ордолибералов и их последователей, теоретиков и практиков социального рыночного хозяйства вопрос о выборе между командным (централизованным) и конкурентным (децентрализованным) порядком однозначно решался в пользу второго. Рыночный конкурентный порядок предпочитался ими не столько потому, что он экономически более эффективен, сколько в силу того, что он в большей степени соответствует христианскому представлению о свободе и достоинстве человека. В то же время, они отдавали себе отчет, что спонтанный конкурентный порядок не ослабляет, а усиливает проблему социального и имущественного неравенства, нарушающего принцип общественной солидарности. По этой причине в него должны быть встроены оптимальным образом механизмы социальной защиты. В результате появилось несколько важнейших принципов социального рыночного хозяйства, которые близки к

христианскому мировосприятию и христианским социальным доктринам.

Эти принципы касаются образа человека и роли государства.

Свободный совершеннолетний человек свои решения принимает с ответственностью перед Богом и другими людьми. В децентрализованной рыночной экономике возможности принимать такие решения гораздо шире.

Ориентация на общее благо/общественную пользу. Труд человека должен создавать добавленную ценность, которая увеличивает общественное благосостояние. Только в таком случае он получает моральное право на вознаграждение, в виде заработной платы или прибыли. Действия человека направлены на его интеграцию в социальное окружение.

Человеку должна быть свойственна солидарность. Слабым в сообществах должны помогать сильные. Эта помощь может носить как обязательный, так и добровольный характер. Сторонники этой модели являются приверженцами прогрессивного налогообложения доходов и социально – ответственного бизнеса. При этом важно заметить, согласно их взглядам, по мере сил более слабые вносят свой вклад в преодоление бедственного положения, не должна поощряться склонность к иждивенчеству.

Следующим важным принципом социального рыночного хозяйства является принцип субсидиарности. Он означает, что ответственность за решения и риски жизни начинается на уровне семьи. По мере своих возможностей, семья сама создает свое благосостояние. Высший уровень может вмешиваться только если нижний уровень перегружен.

В целом, образ человека виделся теоретикам и практикам социального рыночного хозяйства, в частности Вильгельму Рёнке, как «Homo religious» вместо образа «Homo oeconomicus» классического либерализма. Ответственность перед Богом может осознавать только верующий в Него человек.

Роль государства видится в оптимальном вмешательстве в общественную жизнь. В экономической сфере оно отвечает за функционирование конкуренции. По выражению лидера Фрайбургской школы ордолиберализма, ставшей теоретической предшественницей концепции социального рыночного хозяйства Вальтера Ойкена, государство берет на себя функцию полевого судьи, а не игрока. Важнейшими экономическими функциями государства является обеспечение конкуренции в экономической сфере, общественной безопасности и правового регулирования.

Государство, согласно взглядам сторонников социального рыночного хозяйства, также призвано дать людям права и обеспечить, по возможности, равные стартовые возможности (образование, инфраструктурная политика, социальная политика).

Успешная деятельность Людвигу Экхарда и его сподвижников вряд ли была бы возможна без полной поддержки первого Федерального Канцлера ФРГ (1949-1963), основателя и лидера Христианско-Демократического Союза (ХДС) Конрада Аденауэра (1876-1967). Одним из важнейших принципов социального рыночного хозяйства является идея о том, что правильно организованный, упорядоченный рынок, если можно так выразиться, «более социален», чем две крайние формы – командная экономика и стихийный рынок. В то время это был серьезный вызов коммунистической идеологии, господствовавшей в середине XX века в СССР, Китае, зависимых от них странах и популярной во многих странах мира. Согласно коммунистическим взглядам, разделяемых до сих пор многими в постсоветских странах, в том числе и в Беларуси, подлинно социаль-

но ориентированной может быть только централизованная командная экономика. Базовая идея социального рыночного хозяйства, разделяемая его теоретиками и практиками, созрела в недрах Фрайбургской школы ордолиберализма и связана с именем ее крупнейшего теоретика Вальтера Ойкена (1891-1950). О его взглядах мы скажем подробнее, поскольку это очень важно для понимания сути социального рыночного хозяйства. Слово «ордолиберализм» в переводе с латинского означает «упорядоченная свобода». Здесь имеется в виду упорядоченная экономическая свобода или упорядоченный рынок. В своей знаменитых работах «Основания национальной экономики» (1940) и «Основные принципы экономической политики» (издана посмертно в 1952 году), Ойкен выделяет два идеальных типа экономики или экономических порядка: централизованно управляемую и рыночную или меновую экономику. Первая основана на централизованном принятии решений, вторая – на децентрализованных решениях субъектов рынка. Ойкен отмечает, что в «исторической реальности» элементы этих идеальных типов причудливо переплетаются. В то же время, существует доминирующий экономический порядок, например, административно-командный в СССР в середине XX века. Меновый порядок при этом лишь дополняет общую картину. Ойкен отдавал принципиальное предпочтение децентрализованному порядку, основанному на конкуренции. Такой порядок, по Ойкену, не только более эффективен (это лишь следствие), он в гораздо большей степени способствует реализации человеческой свободы и ответственности. По убеждению Ойкена, без реализации свободы личности невозможно решить социальный вопрос, ибо о какой социальности может идти речь, если индивид не свободен в принятии решений. Ойкен очень ценил и во многом опирался на идеи великого немецкого философа Иммануила Канта. В частности, характеризуя централизованную командную экономику, Ойкен отмечал, что центральные плановые органы подчиняют своему влиянию повседневную хозяйственную жизнь людей и в приказном порядке ориентируют на центральные плановые цели. При этом люди превращаются в средство достижения цели. Таким образом, при ней нельзя действовать в соответствии с фундаментальным моральным принципом «использовать человека во всякое время как цель, а не просто как средство» (второй императив Канта). При этом, сфера свобод и чувство личной ответственности еще более ограничиваются.

Децентрализованный порядок, в отличие от командного, создает условия, при которых свободный совершеннолетний человек свои решения принимает с ответственностью перед Богом и другими людьми.

Рыночный конкурентный порядок, по Ойкену, оптимизируется не автоматически, а при участии государства. В этом главное отличие взглядов ордолибералов от либералов классических. Главной задачей государства в ее экономической политике является поддержка конкуренции на рынках. Без его участия на рынках конкуренция гаснет, и они зачастую дрейфуют к монополии. Позже Людвиг Эрхард сравнил роль государства с ролью футбольного арбитра на поле, который не участвует в игре, но следит за тем, чтобы она шла по правилам. Государство виделось ордолибералам архитектором конкурентного экономического порядка.

БАРИНОВА С. Г.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ
КРАСНОЯРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АГРАРНОГО
УНИВЕРСИТЕТА СТАРШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ
КРАСНОЯРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АГРАРНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ГЕНЕЗИС РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ: НРАВСТВЕННО-ОБЪЕДИНИТЕЛЬНАЯ РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Обращение к корням государственной власти представляется крайне актуальным и необходимым сегодня с целью выявления тех национальных традиций, которые обеспечили устойчивость развития нашей цивилизации.

Как известно, основы российской государственности были заложены славянскими народами благодаря общинным традициям. Объединение отдельных племенных княжений восточных славян в единое государство завершилось образованием Киевской Руси, обладавшей чертами раннефеодальной монархии. Так начала складываться первая в нашей истории система государственного управления: князь и его дружина, посадники и другие должностные лица, крестьянские общины-миры. Важнейшим событием в жизни государства стало признание христианства в качестве государственной религии. Вместе с христианством на Русь пришла письменность. Церковь стала играть особую роль не только в духовной, но и в политической жизни общества. С новым вероучением на Руси появились новые «носители» власти (русские митрополиты и епископы, церкви и монастыри), новые «законы» (кормчие книги, содержавшие церковные правила и гражданские законы православных византийских императоров), новые землевладельцы. Тем не менее «православное духовенство никогда не было сторонником теократии, оно никогда не стремилось сформировать органы власти, дублирующие органы светской власти» [1, с. 489]. Задача Церкви состояла в другом – подавать светскому обществу пример более совершенного и гуманного устройства мира, а также формировать духовное ядро человеческой личности. Как указывают С.В.Кулешов и А.Н.Медушевский, «для цивилизационных пространств того времени религия играла определяющую роль в формировании ментального облика его обитателей. Вообще, ментальный и религиозный миры тесно переплетались между собой, образуя общий духовно-мировоззренческий и поведенческий стереотип» [5, с. 167].

Дальнейшая феодальная раздробленность не только застопорила развитие государства, но и позволила утвердиться монголо-татарскому игу. Н.М.Карамзин описывает отношения между князьями (субъектом власти) и народом (объектом власти) того периода так: «Жалкое междоусобие малодушных князей, которые, забыв славу, пользу Отечества, резали друг друга и губили народ, чтобы прибавить какой-нибудь городок к своему уделу. Греция, Венгрия, Польша отдохнули: зрелище нашего внутреннего бедствия служило им поручительством в их безопасности. Дотоле боялись россиян – начали их презирать. Открылось и другое зло, не менее гибельное. Народ утратил почтение к князьям. ... с ослаблением государственного могущества, ослабела и внутренняя связь подданства с властью. В таких обстоятельствах удивительно ли, что варвары покорили наше Отечество?» [3, с. 992]

Обращение к генезису государственной власти России позволяет вывести

генетически важные особенности взаимоотношений властвующих и подвластных в России: централизация власти (князь и его дружина), общинный уклад, все возрастающая роль христианства в основе государственной политики и общественной жизни, личностные, человеческие черты правителей, высокое внимание к их действиям, повышенная требовательность к их политическим поступкам, оценка их деятельности с морально-нравственной точки зрения, ответственность власти, наличие постоянной внешней угрозы, борьба за национальное, включая территориальное, культурное, выживание, привившая русскому народу «государственный инстинкт».

Следовательно, уже на этапе своего становления и первых страшных испытаний, в российском государстве формируется образ сильной и ответственной не только физически, но и нравственно, духовно, единой (в согласии с собой и со своим народом) государственной власти. При этом дальнейшие исторические события, несмотря на их непохожесть, лишь укрепляют эти основы. Так, например, эпоха Петра I, усиленно насаждавшего европейские обычаи не только в сфере промышленности, военного дела, образования, внешней политики, но и в вопросах быта, вызывает среди современников и историков критики не меньше, чем одобрения: «Пётр не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государства, подобно физическому, нужное для их твердости. ... Искореня древние навыки, представляя их смешными, глупыми, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце. Презрение к самому себе располагает ли человека и гражданина к великим делам?» [3, с. 997] Народное достоинство, уважение к собственным традициям и обычаям – черты свойственные, конечно, не только русскому народу, но именно россиянам постоянно и до сих пор приходится убеждать мир в собственной культурной адекватности и цивилизационной неотсталости. Существенно и другое обстоятельство. Становление российской государственности почти всегда происходило в неблагоприятных исторических условиях: это как и не меняющиеся в веках суровые климатические условия, так и постоянная агрессия северо-западных и юго-восточных соседей. Поэтому главной концептуальной задачей российской государственной власти, учитывая тревожную мировую обстановку, можно определить следующую: самосохранение и развитие нации в тесном сотрудничестве с дружественными странами-соседами, первой и самой родной из которых для России была и остается Белоруссия. Данное обстоятельство признается и лучшими философами России. Так, выдающийся красноярский учёный Н.М.Чуринов посвятил свой труд «Совершенство и свобода» Президенту Белоруссии Александру Григорьевичу Лукашенко, назвав его выдающимся вождем современного славянства.

Со времен создания Киевского государства до Московской Руси XVII века и позднее развитие экономики и культуры характеризуется постоянной и устойчивой тенденцией к освоению новых земель. Сложившийся тип земледельческого производства и крестьянского хозяйства, таким образом, обнаружил свою стабильность во времени и пространстве, в мирно-безмятежном и военно-мобилизованном состоянии, и последовательно каждый раз воспроизводился на новых землях.

Отдельного внимания, на наш взгляд, заслуживает принцип персонификации во власти, подразумевающий личную высокую ответственность властвующих за их профессиональную деятельность и частную жизнь. Это важ-

но и необходимо не только для репутации конкретного правителя, но и для укрепления самой системы власти: «В различных системах роли остаются во многом теми же, даже когда они уже были сыграны целым рядом индивидов. Так, Джефферсон, Линкольн, Т.Рузвельт, независимо от наследия, которое им досталось от предшественников, по-своему укрепили роль Президента, создав у людей новое представление о его значении. Тем не менее в определенный момент именно роль задает те границы, в которых может действовать облеченный полномочиями» [10, с. 9]. На наш взгляд, всё же необходимо рассматривать роль конкретного человека, конкретных людей, поскольку в нашей ментальности тем сильнее доверие, чем более оно персонифицировано, особенно это актуально в кризисном состоянии: «В эпоху неопределенности, трансформации, глобальных перемен, когда в обществе формируется «синдром недоверия» к абстрактным системам (политическому режиму и социальному порядку), повышается значимость персонифицированных структур, в которых замыкается индивид, выказывая доверие друзьям, семье, этнической группе и др» [4].

Значительный вклад, как известно, в разработку данного вопроса внёс еще Н.Макиавелли, который вслед за Платоном и Аристотелем, актуализировал роль личности политика во власти. Сегодня же мы можем наблюдать процесс противоположный: «Демократическая система построения правовых отношений, взятая Россией на вооружение, направлена на деперсонификацию власти. Схема управления строится таким образом, чтобы система работала независимо от того, кто именно занимает в ней определенное место» [8, с. 13]. На наш взгляд, деперсонификация власти – явление тревожное, поскольку при нем размываются не только цели, задачи и функции власти, но и ответственность за принимаемые и реализуемые решения. Последнее обусловлено как глубиной смысловых миров феномена власти, так и «мелкотой», фрагментарностью презентации этих смыслов. «Возможность позитивной ответственности следует искать и трактовать через возможность морального, ответственного действия. Через возможность рекрутирования и функционирования во властной сфере ответственной личности. Именно это – основная черта перспективного взгляда на ответственность в сфере политики... Позитивная ответственность – это внутренний регулятивный императив аксиологического свойства, обеспечивающий качество, способность актора к правовому, нравственному, конструктивному действию, выражающемуся в материальных фактах – решениях, нормативных документах, приказах и пр. Одновременно это и системообразующий фактор социальной среды» [1, с. 26-27].

Значительная роль духовно-объединительного наряду с политико-экономическим не является исключительной особенностью России. Это своего рода необходимое универсальное требование. Например, еще Платон доказывал, что наилучшая государственная система должна обладать рядом черт нравственной и политической организации, которые были бы способны обеспечить государству решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно обладать силой собственной организации и средствами ее защиты, достаточными для сдерживания и отражения враждебного окружения; во-вторых, оно должно осуществлять систематическое снабжение всех членов общества необходимыми для них материальными благами; в-третьих, оно должно руководить и направлять высокое развитие духовной деятельности и творчества. Выполнение всех этих задач означало бы осуществление идеи блага как высшей «идеи», правящей миром [6]. Хотя для российской практики это наиболее значимо:

«Для политической мысли в России было свойственно рассмотрение метафизических свойств власти. Последние трактовались как ее духовные основы. Собственно, здесь мы можем говорить о характерной особенности российской доктрины политических и правовых учений...» [1, с. 22-23].

Изучение и систематизация информации по данной теме позволяют нам сформулировать некоторые направления развития России в глобальном пространстве: стабильность государства во всех сферах общественной жизни, устойчивость внутригосударственной системы управления; высокая образованность, нравственность российского населения, несопоставимые с его характеристикой как отсталого, «вечно догоняющего»; высокий уровень жизни и доходов населения; наличие реальных ресурсов и их грамотное использование для укрепления экономики страны и взаимовыгодного сотрудничества с государствами-партнерами; влияние на мировой политической арене; самостоятельность и независимость в принятии внутригосударственных решений и реализации дипломатических связей; государственная безопасность на всех уровнях и во всех сферах.

Еще с эпохи Средних веков власть перестает восприниматься лишь как социальная функция государства в рамках отношений господства-подчинения, возникает новое, качественно иное понимание власти как необходимого блага. «Духовные основы общества являются доминирующими над всеми другими сторонами жизни социума. Они имеют «скелетные» формы, и в меньшей степени подвержены изменениям, чем их социальная среда» [7, с. 61]. С одной стороны, это указывает на значимость феномена власти для общества, с другой же стороны, обнаруживает ту степень ответственности, которая должна быть присуща любой власти. И роль религии, по мнению некоторых авторов, здесь весьма значительна: «Религия первой обязана развенчать политического мессию» [2, с. 24].

Возвращаясь к принципам исконно российской государственной власти, заключим необходимость духовного объединения властвующих и подвластных. Объединяющим началом же традиционно называют веру, признавая особую роль Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры. Согласимся и, со своей стороны, добавим, что доминантами в построении центральной объединяющей идеи государственной власти должны явиться единство и целостность, господство общего интереса над частным, наряду с охранительными и нравственными аспектами.

Литература:

1. Буханов, М.В. Позитивная ответственность политической власти: поиск теоретического обоснования = *Positive responsibility of political power: searching of theoretical basic*. – Москва [б.у.], 2010. – 103 с.
2. Замышляев, В.И. Философия выбора: история, теория, практика. – Красноярск: ООО «Горница», 2003. – 205 с.
3. Карамзин, Н.М. История государства Российского. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 1024 с.
4. Кривоносов, В.В. Методологические основания социологического исследования доверия как фактора консолидации российского общества // *Социологические науки*. – 2013. – №1. – С. http://www.online-science.ru/m/products/social_science/gid297/pg0/ (дата обращения 23.04.16г.) – С. 79–83
5. Кулешов, С.В., Медушевский А.Н. Россия в системе мировых цивилизаций. – М.: Издательско-книготорговый центр «Маркетинг»: Информационно-издательское агентство «Русский мир», 2001. – 773 с.
6. Платон. Государство. Избранное: Пер. с древнегреч./Платон; Вступ.ст. и коммент. В.В.Шкоды. – М.: «Издательство АСТ», 2004. – 491 с.

7. Рассказов, Л.Д. Социально-философский анализ управления кризисными процессами в обществе. – Красноярск. 2010. – 192 с.
8. Романович, Н. К вопросу о персонификации власти в России // Власть. – 2009. – №9. – С.13-16
9. Тойнби, А.Дж. Постигжение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 730 с.
10. Чудинова, И.М. Теория политики. – Красноярск: Красноярск. гос. пед. ун-т им.В.П.Астафьева, 2008. – 192 с.
11. Чуринов, Н.М. Совершенство и свобода. 3-е изд., доп. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – 712 с.

ЦЕПКАЛО В. В.

КАНДИДАТ ЮРИДИЧЕСКИХ НАУК, ДИРЕКТОР ГУ «ПАРК
ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ» РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

СТАРЖИНСКИЙ В. П.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР
КАФЕДРЫ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ БЕЛОРУССКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ХРИСТИАНСТВО И ИННОВАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ

Влияет ли религиозный фактор на конкурентоспособность? Сравнительно недавно в российском журнале «Мировая экономика и международные отношения» была опубликована статья «Исламский Мир: «Отстающее развитие» и мусульманский радикализм», в которой подводились итоги работы очередного научного семинара «Современные проблемы развития» [1]. Вывод авторов в результате обсуждения: мусульманство как религия негативно влияет на уровень технологического развития страны. По данным Всемирного банка, на которые ссылаются участники семинара все 22 арабские страны Ближнего Востока и Северной Африки, насчитывающие около 300 миллионов человек, если не учитывать стоимость продаваемой за рубеж нефти, экспортируют товаров меньше, чем маленькая Финляндия с населением в 5 миллионов человек. Во всем арабском мире ученых меньше, чем в небольшом государстве Израиль, а иностранной переводной литературы издается в 5 раз меньше, чем в Греции. Естественно, авторы связывают эти факты с исламским вероисповеданием, которое, по их мысли, тормозит стремление к получению новых знаний и развитию высокотехнологичных производств.

Естественно, что обсуждаемая тема отнюдь не нова. Подобные исследования проводились и ранее. Еще Макс Вебер показал, что протестанты динамичнее и изобретательнее католиков. Но и те и другие намного превосходят по своему техническому и культурному уровню православные народы, которые якобы в силу своей «ортодоксальности» практически не склонны к инновациям. Казалось бы, реальность полностью подтверждает проводимые исследования. Действительно, православные Болгария, Румыния, Сербия и Греция всегда отставали в развитии не только от протестантских Англии, Германии и США, но и от католических Испании и Италии. Эти факты послужили основанием для многочисленных рассуждений в литературе о неспособности восточных славян организовать жизнь самостоятельно, без жесткой руки и постоянного контроля, без начальника и многочисленной бюрократии. И заставить наших людей работать можно, якобы, только из-под палки, при помощи инструкций, приказов и под

угрозами наказаний. Поэтому не только Сербия или Румыния, но даже огромная по территории и населению Россия, если исключить из ее экспорта нефть и газ, сильно уступает по экспорту товаров таким небольшим протестантским странам, как Голландия или Швеция. Казалось бы, факты – вещь упрямая, однако возникает вопрос. Имеет ли действительно религиозный фактор – православный, католический или мусульманский – прямое отношение к застойным тенденциям в экономической жизни? Является ли он главной причиной отставания в технологическом и научном плане ряда стран «третьего мира»? Или подобное отставание кому-то выгодно и поддерживается как «статус-кво». Представление о «неполноценности» наций и религий существовало на протяжении XVIII, XIX и практически всего XX веков. Деление народов на «вечно богатых» и «вечно бедных», на передовых и «отставших навсегда» – стало привычным и само собой разумеющимся стереотипом. Даже дипломаты в Организации Объединенных Наций по отношению к наименее развитым странам применили особый термин – «слабаки». Казалось, такой международный порядок будет всегда.

Следует заметить, что подобные «исследования» всегда производят негативное впечатление на человека, свободного от расовых, национальных или религиозных преимуществ. Более того, каждый человек – патриот своей страны не может не думать о путях и барьерах модернизации своей национальной экономики. Начиная от Пушкина, который говорил, что «мы ленивы и не любопытны» и до более современных рассуждений о «врожденной склонности» славян к безалаберности и пьянству. Крайняя позиция состояла в том, что, дескать, мы способны работать только из-под палки, что инициативу нам давать нельзя (именно поэтому – она наказуема) так как может привести неизвестно куда (к пресловутому «русскому бунту»). Поэтому прав у нас только начальник, а не предприниматель, изобретатель, инноватор – творец новых изделий и идей. И единственный реальный путь нашего экономического развития и процветания лежит только в области торговли сырьем – нефтью, газом, черными и цветными металлами, древесиной, мехами, пенькой, осетром, икрой и прочими природными достояниями. Конечно, мы (граждане СССР) построили космическую ракету и перекрыли Енисей, но создать и раскрутить коммерческий продукт, автомобиль, телевизор, или мобильный телефон не способны. Все эти и подобные суждения не справедливы, унижительны и весьма далеки от истины. К счастью в истории существует ряд примеров, которые ломают устойчивые стереотипы и предубеждения.

Современная история доказала, что и католики, и православные, и мусульмане могут быть конкурентноспособными и в технике, и в новых технологиях. Сама жизнь сломала стереотипы о «неполноценных» религиях и народах. Вдруг, неожиданно для всех, посрамив устойчивые убеждения в выдающихся способностях одних и обреченных на вечную отсталость других, ряд стран совершил невероятный экономический рывок. Так, еще в конце 80-х начале 90-х годов прошлого века к финнам с высокомерием относились все скандинавы – шведы, норвежцы, датчане. Но прошел всего один-два десятка лет, и Финляндии удалось по уровню человеческого развития занять первое место в Европе. Сейчас ее уважают не только соседи, но и знают о ее успехах во всем мире. Экономическое чудо совершила и католическая Ирландия, еще в 80-годы считавшаяся самым «больным человеком» Европы и подтверждающая правильность выводов Макса Вебера. В стране отсутствовала современная инфраструктура, не было сырья и энергоресурсов. В 1989 году, в канун экономических преобра-

зований, эту страну, имеющую население чуть более 4 миллионов человек, покинули около 45 тысяч молодых людей. И если бы в то время кто-то заявил, что вскоре Ирландия станет богаче Великобритании или Германии, его посчитали бы умственно нездоровым. Всего лишь за пару десятилетий сделал мощный технологический рывок Сингапур, лидер которой Ли Куан Ю не только вывел свою страну из «третьего мира» в «первый» – по уровню жизни страна обошла даже США! Лидер Малайзии доктор Махатхир Мохамад за 22 года руководства страной показал, что его страна также способна на «экономическое чудо». Он продемонстрировал всему миру, что мусульмане в техническом плане являются способными и изобретательными и могут удивлять своими успехами развитые страны и вызывать зависть тех, кто продолжает оставаться в числе отстающих.

Модернизация и инновационное развитие. Модернизация отечественной экономики и ее успешность во многом зависит от инновационной деятельности, то есть таких преобразований, которые основываются на интеллектуальном ресурсе. Однако инновация означает не просто новое в науке и технике. Например, изобретение, как основной элемент технического творчества. Австрийский ученый И. Шумпетер еще в 30-е годы XX в четко разграничил открытие нового технического знания от инновации – практического применения нового знания в производстве. Другими словами, инновационное развитие основывается на внедрении новых решений и передовых технологий в производство. Сущность инновации не исчерпывается смыслом нововведения, она (сущность) имеет культуротворческую природу. Инновационная деятельность – это комплексная деятельность в сфере экономики, которая включает в себя совокупность научных, технологических, образовательных, организационных, финансовых и других мероприятий, которые в своей совокупности приводят к коммерческому успеху. Инновационный процесс представляет собой синергию науки и техники, с одной стороны, и государства, образования и предпринимательства с другой. Именно поэтому, в строгом, собственном смысле слова, инновация представляет собой основу интеллектуального ресурса, направленного на достижение экономического успеха. Это означает, что модернизация экономики на инновационном пути развития будет успешной лишь тогда, если будет учитывать не только интеллектуально-технологическую компоненту, но и социально-гуманитарную, связанную с организационно-управленческой деятельностью субъекта: инвестиционной привлекательностью, отлаженным правовым и налоговым механизмом, отсутствием коррупции и патронажем бизнеса со стороны государства. Следовательно, экономика рассматривается не просто как хозяйственная деятельность и даже не столько, как производство товаров и услуг, а как основной вид культуротворчества, в котором гармонично интегрированы потенциальные возможности науки, бизнеса и технологий.

Парк высоких технологий Республики Беларусь. В настоящее время лидером инновационного развития в Республике Беларусь является Парк высоких технологий. Более того, ПВТ РБ стал самым крупным парком в области информационных технологий в Центральной и Восточной Европе. В стране сформирована мощная группа компаний-разработчиков программного обеспечения. Причем белорусская ИТ-индустрия динамично развивается. Создание ПВТ – это реальное движение в направлении структурной перестройки экономики, постоянное условие лидерства в конкурентной борьбе за счет переориентации на выпуск наиболее доходной продукции и оказание прибыльных услуг. В центре структурной перестройки экономики ведущих стран находятся высокие

технологии и прежде всего информационно-технологический комплекс, включающий производство вычислительной техники, средств цифровой связи, программного обеспечения и информационных услуг.

За время своего существования Парк высоких технологий стал одним из ведущих европейских кластеров в ИТ-индустрии, основными направлениями деятельности которого являются разработка информационно-коммуникационных технологий и программного обеспечения на внутреннем рынке страны и их экспорт за рубеж. Первая и самая крупная компания – EPAM – в начале 2012 г. осуществила выход на фондовый рынок США NASDAQ. Белорусский флаг впервые за всю историю суверенной Беларуси стал развиваться в деловом центре Америки, на Уолл-Стрит, на здании Нью-Йоркской фондовой биржи. Компания «Гейм Стрим» получила мировую известность, благодаря разработке популярной игры «Мир танков». Резидент ПВТ «Вайбер» становится мировым брендом посредством разработки приложения для мобильных телефонов, которое активно замещает «Скайп» в мобильной связи. По доле капитала половина резидентов – чисто белорусские компании, четверть организаций – совместные предприятия и около 25% – иностранные. В уставном фонде резидентов кроме отечественного капитала участвует американский, голландский, немецкий, французский, финский, шведский, английский, норвежский, российский и др.

На данный момент резидентами белорусского Парка высоких технологий являются 152 компании. Шесть компаний ПВТ вошли в список лучших поставщиков ИТ-услуг в мире. За 2015 год в парке было создано 3 тысячи новых рабочих мест. При увеличении численности сотрудников на 20% объем производства увеличился на 40%. Всего в парке насчитывается свыше 24 тысяч специалистов в области информационных технологий. Среди компаний-резидентов парка примерно половина является иностранными и совместными предприятиями. Более половины компаний-резидентов занимаются производством собственных программных продуктов. Все это позволило Беларуси войти в тридцатку стран с наиболее развитой сферой оффшорного-программирования по версии аналитиков компании Gartner, а Парку высоких технологий – занять ведущее место среди крупнейших ИТ-кластеров в странах Центральной и Восточной Европы. Потребителями белорусского программного обеспечения являются известные мировые корпорации: Peugeot (Франция), Mitsubishi (Япония), BritishTelecom, BritishPetroleum, Лондонская фондовая биржа (Великобритания), T-Mobile (Германия), Reuters (Великобритания – США); Gazprom (Россия) и др.

Объем производства компаний за 2015 год составил 12,58 триллиона белорусских рублей и увеличился в 1,8 раза. При этом экспорт программных продуктов вырос на 21% и достиг 705,6 миллиона долларов, а его доля в общем объеме реализации составляла 91,5 %. В минувшем году резидентам парка удалось увеличить выручку на 48%. Речь идет о доходах, полученных от реализации услуг по созданию программного обеспечения и самих программных продуктов. Наиболее значимым потребителем продукции и услуг Парка высоких технологий стали США, на долю которых пришлось 45% экспорта, а также государства Европы – 39%. В страны СНГ поступило 13% экспорта программного обеспечения от всего объема, в Азию – 2%. В последнее время немалый интерес к Парку высоких технологий проявляют крупные зарубежные компании. Например, в 2012 году резидентом парка стала дочерняя компания российских «Сбербанк-Технологий», в 2013 году к ПВТ присоединилась российская ком-

пания «Яндекс», которой принадлежит собственная система поиска и портал в интернете, а также «дочка» компании «VeriFone» – крупнейшего в мире производителя платежных терминалов и известный американский разработчик программного обеспечения.

В минувшем году в Парке был открыт учебный центр, на базе которого сегодня действуют 14 филиалов кафедр университетов. Компании-резиденты Парка организуют в университетах совместные научно-практические лаборатории.

Кроме того, в ПВТ за 2014–2015 гг. произошли следующие наиболее значимые события:

1. Пять компаний ПВТ вошли в список ста лучших аутсорсинговых компаний мира – «The 2014 Global Outsourcing 100».

2. Восемь компаний-резидентов ПВТ укрепили свои позиции в рейтинге «Software 500» – одного из самых влиятельных изданий мировой индустрии высоких технологий.

3. В ПВТ был открыт Белорусско-Корейский центр информационного доступа, основными направлениями деятельности которого являются проведение образовательных мероприятий в области информационных технологий для широких кругов населения, обучение начинающих предпринимателей, реализующих инновационные стартап-проекты, проведение конференций и семинаров.

4. 3 ноября 2014 г. Президент Республики Беларусь подписал Декрет № 4, которым вносятся изменения и дополнения в Декрет от 22 сентября 2005 г. № 12 «О Парке высоких технологий». Декрет расширил виды деятельности компаний-резидентов ПВТ новыми наукоемкими направлениями.

5. Построен и принял первых резидентов бизнес-инкубатор ПВТ.

Таким образом, ПВТ Республики Беларусь является прототипом общества инноваций и обладает потенциальными возможностями увеличить количество программистов для Беларуси до ста тысяч разработчиков ПО.

Литература:

1. *Мировая экономика и международные отношения.* – 2008. № 1. – С. 89-103.

РУНЦО Д. В.

СОИСКАТЕЛЬ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА, СТУДЕНТ АКАДЕМИИ ТЕОЛОГИИ В
ВАРШАВЕ

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И МОТИВАЦИЯ ПЕРСОНАЛА

Святейший Патриарх Кирилл сказал: «Человек внутренне собранный, целеустремленный, с сильным национальным самосознанием и духовной опорой, сам способен достойно прокладывать себе дорогу жизни и помогать окружающим» [5].

Из слов Святейшего можно сделать вывод о тех качествах, которые мотивируют и самомотивируют человека, разделяющего христианские православные ценности. Он должен быть «внутренне собранный». Иметь конкретную цель – «целеустремленный», а внутренняя собранность дает возможность не

отвлекаться на мелочи, а стремиться к реализации своей цели. Обладать «национальным самосознанием», то есть – хорошо знать язык своего народа, его культуру, традиции, исторический путь, ощущать себя частью нации или народа, разделять и транслировать его ценности, накопленные за долгую историю.

Иметь «духовную опору», что означает для православного христианина принадлежность и следование традициям и ритму православной церкви того или иного региона мира. С учетом того, что в Республике Беларусь: «Ведущее место в религиозной жизни страны занимает Белорусская православная церковь» [10], можно сказать что «духовная опора» многих, кто трудится в Беларуси так или иначе связана с православной церковью, а следовательно – с христианскими ценностями.

И, исходя из мысли Святейшего Патриарха Кирилла, уже имея цель, «духовную опору» и ощущая национальную принадлежность, христианин имеет возможность к мотивации и самомотивации в труде и в жизни, – он способен «прокладывать себе дорогу жизни и помогать окружающим», что означает – достойно нести свой крест и помогать это делать остальным. В том числе «помогать окружающим», трудясь на своей работе, службе с учетом христианского подхода к ней.

Цель связана с теми ценностями, которые человек или группа людей разделяют. Ценность – это тот идеал, который имеет смысл и несомненную значимость для данного человека или группы людей, которые они готовы защищать и отстаивать вплоть до потери своей жизни, как мы это видим из примеров христианских мучеников [2, с. 291].

Веру Святейший Патриарх Кирилл включает в состав «базисных ценностей», которые, по его слову, разделяются большинством людей вне зависимости от политических и иных предпочтений. Однако, по слову Святейшего, для многих предмет веры сегодня – политика, социальные проекты. Но, несмотря на то у кого какой предмет веры «все мы должны жить честно, поступать по совести, сохранять все лучшее, что дает нам прошлое, критически оценивая это прошлое и выбирая из него то, что стоит нести в будущее» [3].

Ценности для себя, человек, имея дарованную Богом свободную волю, определяет сам – что ему наиболее дорого, то и есть его наибольшая ценность, ради которой он готов прилагать усилия и трудиться. Как сказано в Евангелии: «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает всё, что имеет, и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал всё, что имел, и купил ее» [7] и «...где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» [8].

Для христианина важны в первую очередь христианские религиозные ценности: «вера, богообщение, духовный подвиг, чистая молитва и др.» [2, с. 291]. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» [9] Господь Иисус Христос призывает и указывает на то, что главное в жизни человека – Царство Божие, а что тоже важное, но второстепенное – все остальное, включая материальное. И Господь сравнивает с язычниками тех, кто только заботится о материальном. Исходя из вышесказанного поэтому, приоритет в труде должен строиться на нематериальном компоненте мотивации работника, что руководитель должен воплощать на своем личном примере.

Христианские ценности находятся в евангельских заповедях и нравственных правилах и неразрывно связаны с верой, которая формирует христианское

мировоззрение, смысл и цель жизни христианина. Но христианские ценности не равносильны только нравственным законам, так как, например, в Ветхом Завете уже говорится о добре, милосердии, справедливости и монотеизме [6]. Главным предметом проповеди Христа является Он Сам: «...Я есмь хлеб жизни...» [4]. Поэтому христианские ценности не могут ограничиваться лишь принятием морально-нравственной системы ценностей, но еще и принимать Личность Христа, – так как Евангелие это Весть больше о Личности, а не концепции и системе [1, с.18]. Поэтому можно сделать вывод, что исходя из понимания христианских ценностей в управлении людьми, и создании мотивации для их деятельности, личность руководителя имеет приоритетное значение. Опирается ли руководитель в своей деятельности на христианские идеалы или нет.

Литература:

1. Андрей Кураев, диак. Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? Фонд «БЛАГОВЕСТЬ», 1998. – 224 с.
2. Введение в философию: учебник для православных духовных школ/ прот. Димитрий Предеин. – Санкт-Петербург: Ладан; Троицкая школа, 2009. – 432 с.:ил.
3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XV Всемирного русского народного собора «Базисные ценности – основа единства народов». 25 мая 2011 г. Доступ 4 мая 2016 г. 15.40 <http://www.patriarchia.ru/db/text/1495312.html>
4. Ин. 6,35.
5. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла в аэропорту Южно-Сахалинска. 20 сентября 2010 г. Доступ 30 апреля 2016 г. 15.20 <http://www.patriarchia.ru/db/text/1279688.html>
6. Мих. 6,8.
7. Мф. 13, 44-46.
8. Мф. 6, 21.
9. Мф. 6,33.
10. Официальный сайт Президента Республики Беларусь. Раздел «Общество». Доступ 5 мая 2016 г. 18.25 http://president.gov.by/ru/society_ru/

ДУДКИН В. Л.

АСПИРАНТ КАФЕДРЫ МЕЖДУНАРОДНОГО
МЕНЕДЖМЕНТА БГУ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ КОРПОРАТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Вклад Церкви в становление концепции корпоративной социальной ответственности (КСО) в пред- и постиндустриальную эпоху неплохо освещается в научной литературе. Тоунэс и др. (2011) предлагают две точки зрения: первая заключается в том, что первыми апологетами КСО были протестанты в США; вторая — что заслуга принадлежит равно протестантам и католикам [3, с. 136]. Те и другие придерживались религиозной философии общественного служения и домостроительства, поощряя элиты и аристократов поддерживать общество и бедных. Именно церковная философия способствовала формированию этического самосознания у бизнесменов.

Католицизм.

Католицизм оказал большое влияние на деловую этику: к 1950-м годам наиболее влиятельные западные учебники по деловой этике были написаны

католическими профессорами и в католических бизнес-школах. Чтобы полностью понять влияние взглядов католицизма по вопросу КСО, необходимо изучить католическое социальное учение, которое представляет собой собрание произведений Римских пап, применяющих католические взгляды к существующим социальным проблемам и целям фирмы. Многие католические убеждения возражают экономической теории и соответствуют принципам КСО.

Католики занимают твердую позицию в отношении целей бизнеса. В энциклике папы Иоанна-Павла II *Centesimus Annus* («Сотый год») ясно сказано: «Цель предприятия — не просто производство прибыли, но и само существование этого предприятия как общности людей, которые по-разному стремятся к удовлетворению своих основных потребностей и составляют особую целостность на службе всего общества» [1, с. 127].

Хотя прибыль и может указывать на текущее состояние фирмы, это не единственный его показатель. Фирма, с точки зрения католического социального учения, должна учитывать и все прочие факторы, такие как сотрудники, клиенты, различные сообщества и окружающая среда. Чтобы выжить в долгосрочной перспективе, фирма должна брать на себя корпоративную социальную ответственность.

Самым важным аспектом КСО являются обязанности корпорации по отношению к своим сотрудникам. Часть католического социального учения сосредоточена на тех положениях экономической теории, которые признаются аморальными. Одним из главных возражений является тот факт, что экономическая теория считает капитал и труд взаимозаменяемыми. Когда бизнес расширяется, наблюдается увеличение спроса на труд и зарплаты увеличиваются. В результате происходит снижение прибыли, после чего компания привлекает машины для замены труда. Католики считают, что компании обязаны обеспечить финансовую безопасность для своих работников, что соответствует корпоративной ответственности за обеспечение прожиточного минимума. В дополнение к этому, такой принцип КСО, как предоставление дополнительных льгот для работников, также находит свое отражение в католическом социальном учении, как указано в энциклике папы Иоанна-Павла II *Laborem exercens* («Совершая труд»): «Расходы на необходимое лечение, особенно когда это касается несчастных случаев на производстве, не должны преграждать трудящимся доступ к медицинскому обслуживанию. Эти расходы по возможности должны быть сведены к минимуму или даже вообще упразднены» [2, §19].

Все вышеперечисленные факторы четко определяют поддержку католиками корпоративной социальной ответственности. Таким образом, католическое социальное учение смело можно использовать в качестве руководящих принципов в отношении этических стандартов ведения бизнеса.

Протестантизм.

Существует множество различных протестантских конфессий, основанных на одних и тех же фундаментальных доктринах, но различающихся в некоторых интерпретациях Библии. Они также отличаются друг от друга из-за влияния различных течений во время Реформации. Поскольку имеется более 9000 деноминаций протестантизма с различными принципами, мы рассмотрим только протестантизм в целом после Реформации.

Как правило, в протестантизме (после Реформации) имеется пять основных верований, которые можно рассмотреть и применительно к корпоративной социальной ответственности:

1. Sola Scriptura – только Писание
 2. Sola Fide – только вера
 3. Sola Gratia – только благодать
 4. Solus Christus – только Христос
 5. Soli Deo Gloria – только Богу слава
- Sola Scriptura.

Протестанты считают, что Священные Писания являются единственным реальным источником и правилом веры, религиозной практики и учения. Они также верят в право на свободное и личное толкование Писания, таким образом, принимая различные точки зрения на Библию.

Различные отрывки из Библии приводят их к различным интерпретациям корпоративной социальной ответственности.

Часть протестантов предпочитает минималистские воззрения на КСО. Например, в 13-й книге Бытия читаем, что «был Аврам очень богат скотом, и серебром, и золотом» (Быт. 13, 2). Единственный способ, которым он мог получить деньги, была продажа с целью извлечения прибыли. Очевидно также, что следует соблюдать законы, принимая во внимание Второзаконие: «...если вы будете слушать законы сии и хранить и исполнять их, то Господь, Бог твой, будет хранить завет и милость к тебе, как Он клялся отцам твоим» (Втор. 7, 12).

С точки зрения иного прохода, протестанты не должны поддерживать минималистскую модель. В книге Левит (Лев. 25, 35–37) Св. Писание сообщает нам, что если наш сосед «обеднеет и придет в упадок у тебя», т. е. окажется не в состоянии себя прокормить, мы должны помочь ему, но не должны брать «от него роста и прибыли». С минималистской точки зрения, это не нарушит закон, но все равно продавать с прибылью нельзя.

Протестантизм действительно содержит различные точки зрения на толкование Священного Писания, так что и различные воззрения на КСО могут все же быть корректными.

Sola Fide.

Исходя из этого принципа протестантизма, люди не спасаются своими добродетелями и добрыми делами. Вместо того, заслуги и праведные дела рассматриваются как результат и свидетельство убежденности в Sola Fide. Доказательства такого отношения лежат, по мнению протестантов, в Гал., 3, 11, где «никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет».

Этот принцип протестантизма идет против большинства взглядов в рамках концепции корпоративной социальной ответственности. Социальная ответственность требует от фирм работать на более высоком этическом уровне добровольно, как, например, делать благотворительные взносы или предоставлять сотрудникам дополнительные льготы. Тем не менее, исходя из Sola Fide, протестантам не нужно делать добрые дела, чтобы заработать заслуги у Господа. Пока у человека есть вера, будут и заслуги.

Sola Gratia.

Sola Gratia есть учение о том, что спасение есть дар Божий, который не нужно зарабатывать. Протестанты считают, что полагаться только на благодать или милость Божию достаточно, поэтому спасение не зависит от человеческих действий.

Как видно из Sola Fide, протестантизм отвергает личную заинтересованность, общественный договор и теории заинтересованных сторон, когда дело касается добровольных усилий. Поскольку протестантизм основывается на

Божьей спасительной благодати, протестанты ничего обществу не должны и им необязательно совершать нравственные поступки. Благодаря милости Божией, ответственности за первичные, вторичные или третичные заинтересованные стороны не существует.

Solus Christus.

Протестантизм учит, что только Христос является единственным посредником между человеком и Богом. Хотя протестанты отвергают другие каналы общения Бога и человека, некоторые из них все же воздают честь Деве Марии и святым.

В 1 Тим. 2, 5 говорится, что «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Протестанты считают, что только делом Христа они спасены. Исходя из этого, можно сделать вывод, что, поскольку необходимо только молиться или поступать по образу Христа, нет никакой потребности в корпоративной социальной ответственности. Нет ни этической необходимости помогать обществу с его социальными проблемами, ни общественной необходимости признать важность корпоративной морали.

Soli Deo Gloria.

И, наконец, протестантизм учит, что слава принадлежит только Богу. Таким образом, протестанты выступают против иерархической системы Церкви, отвергая власть архиереев и священников. Любая слава или похвала должна быть воздана Богу, и ни один человек не может и не должен быть возвышен ради своих добрых дел.

Опять же, мы видим, что корпоративная социальная ответственность не поддерживается протестантизмом. Так как никаких добрых дел делать не должно, не может быть и никакого признания социальной ответственности. Поскольку в соответствии с *Soli Deo Gloria* люди не должны вознаграждаться за нравственные и социальные поступки, это сводит на нет все добрые дела, которые будут или могут быть ими сделаны.

Из обсуждения упомянутых выше пяти основных принципов протестантизма можно сделать вывод о том, что большинство учений этой конфессии теоретически не поддерживают корпоративную социальную ответственность. За исключением добрых дел, на которые прямо указывается или которые в явном виде предписывается совершать в Священном Писании, в протестантизме имеются и учения, которые принципиально не согласны с концепцией КСО.

Литература:

1. Энциклика папы Иоанна-Павла II *Centesimus Annus* («Сотый год»). – Москва, НО Издательство Францисканцев, 2010. – 83 с.
2. Энциклика папы Иоанна-Павла II *Laborem exercens* («Совершая труд») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.claret.ru/laborem.html>. – Дата доступа: 22.04.2016.
3. Tounés A., Chakroun W., Gribaa F. (2011). *A Spatio-Temporal Odyssey around the Concepts of Sustainable Development and Corporate Social Responsibility: Boundaries to Be Determined?* J. Modern Account. Auditing. 7(10): 1158-1168. Цит. no: Raimi L., Patel A., Yekini K. and Aljadani A. *Theological foundation of Corporate Social Responsibility in Islam, Christianity and Judaism: Prospects for strengthening compliance and reporting*. E3 Journal of Business Management and Economics Vol. 5(6). pp. 131-141. September, 2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://e3journals.org/cms/articles/1411269721_RAIMI%20et%20al.pdf. – Дата доступа: 16.04.2016.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОВ «МИССИОНЕРСКОЕ ПОЛЕ» И «ЦЕЛЕВАЯ ГРУППА»

Современный мир наполнен реалиями, которые требуют от Церкви новых форм и методов в деле миссионерства. Информационная перегруженность, относительность ранее общепризнанных нравственных норм, манипуляции общественным мнением, стереотипичность мышления – эти и другие явления современности ставят миссионера в особые условия, требующие, как минимум, знакомства с достижениями общественных наук – социологии, психологии, PR и другими.

Один из спорных вопросов, возникающих при этом, – допустимая степень соотношения в миссионерстве подходов, основанных на светских и богословских науках. В контексте сказанного большое значение приобретает точная формулировка терминов и понимание их различия в богословии и светских дисциплинах, в том случае, если термины близки по значению.

Например, в современной миссиологии актуальным является точное понимание термина «миссионерское поле», который, на первый взгляд, дублирует термин из сферы PR и маркетинга «целевая группа» («целевая аудитория»).

Общие сведения о терминах

В Проекте Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви говорится, что «каноническое основание миссии предполагает «территорию пастырской ответственности», в рамках которой совершается миссия Церкви. Современное миссионерское поле — это души людей, нуждающиеся в принятии спасительного Евангельского Слова» [5]. Под «миссионерским полем» можно понимать:

- 1) Весь тварный мир, как объект миссии в широком смысле этого слова.
- 2) Все люди.

3) Те люди, на которых может распространяться миссия, исходя из наших возможностей и контекста (географическая доступность, отсутствия языкового барьера, принадлежность к определенной поместной Церкви или епархии и проч.).

Другой термин — «целевая группа» сформировался в маркетинге. Доктор экономических наук Дмитрий Анатольевич Шевченко дает следующее определение этому термину. По его словам, целевая группа — это «аудитория, на которую направлены усилия маркетинговых коммуникаций. Целевая аудитория определяется по социально-демографическим характеристикам: пол, возраст, образование, доход, а иногда по психографическим: покупательские предпочтения, стиль жизни и т.д.» [3]. Однако целевой группой является не только совокупность всех потенциальных покупателей, но и люди, которые могут повлиять на выбор товаров и услуг [4].

Сходство терминов

На первый взгляд, оба термина обозначают группу людей, на которую направлены усилия специалиста (миссионера, агента по связям с общественностью или маркетолога). Сходство дополняют и равнозначное влияние на человека процессов, происходящих в обществе и определяющих характеристики, как миссионерского поля (в значении 2 и 3), так и целевой группы (аудитории).

Так, например, в Итоговом документе IV (IX) Всецерковного съезда епархиальных миссионеров отмечено, что за последнее время «произошла трансформа-

ция миссионерского поля» [2]. Изменяемость, как критерий миссионерского поля, в том числе присущ и «целевой группе» ввиду изменяемости самого общества.

В том же документе говорится о расширении миссионерского поля «в связи с использованием сети Интернет. Появление специализированных Интернет-ресурсов, миссионерская направленность конкретных Интернет-проектов, миссия в блогосфере и социальных сетях формирует качественно иной контекст миссионерского служения, придает ему большую мобильность, эффективность в глобальном масштабе» [2]. Как видно все вышеперечисленное в той же мере относится и к целевой аудитории.

В Итоговом документе также указано, что наше время «охарактеризовалось повышением креативности миссионерского служения, выразившегося в поиске новых форм, методов и стилей православного свидетельства» [2].

Ценностное поле группы лиц, как набор тех ориентиров, которыми руководствуется каждый человек, является важнейшей составляющей каждой человеческой личности, и будет напрямую влиять на качественные характеристики как «миссионерского поля», так и «целевой группы». Плюрализм религий и мировоззрений, классовое разделение и прочие черты современного общества, имеют своим следствием разнородность человеческого социума. И эта разнородность как качественная характеристика является характерной для обоих рассматриваемых терминов.

Такое маркетинговое понятие, как «сердце (или ядро) целевой аудитории» вполне применимо и в отношении термина «миссионерское поле». В категориях последнего ядром будет наиболее активная часть общества: представители общественных объединений, волонтеры и проч. Одним словом все те деятельные люди, которые стремятся изменить этот мир к лучшему.

Согласно маркетингу, до момента покупки потребитель проходит через ряд этапов: осведомленность о продукте; знание о продукте; предрасположенность к продукту; предпочтение продукта; уверенность в правильном выборе продукта [4]. Ту же последовательность этапов проходит и человек, стоящий перед выбором веры. Необходимость прохождения этапов выбора свойственна как «целевой группе» так и «миссионерскому полю».

Различия терминов

При сильном сходстве терминов нельзя, однако, говорить об их идентичности. Ключ к пониманию их различия лежит в конечной цели и движущих мотивах.

Так, на «миссионерском поле» решаются задачи духовного порядка. Цель миссии как таковой – спасение твари во Христе. Мотивом миссионерской работы всегда является не просто распространение слова Божьего, но преображение общества и мира, воплощение христианских истин в жизни человека, социальной группы или целого народа.

«Целевая группа» – объект приложения усилий со стороны специалиста, работающего на производителя того или иного продукта или вида услуг, и задачи, которым служит данный термин, вполне земные, и нередко, если не стоят в оппозиции, то как минимум не соответствуют делу спасения человека в богословском смысле этого термина.

Разница в мотивах и целях будет накладывать разного уровня ограничения на выбор форм и методов работы на миссионерском поле или с целевой аудиторией, а также влиять на расстановку акцентов в исследовательской работе. Термин «миссионерское поле» предполагает большую ограниченность в методах воздействия на конкретную аудиторию, чем «целевая группа», ввиду того, что христианство ставит более жесткие рамки возможного, нежели светский

моральный кодекс, который может быть условно сравним с устным, личным или изменяемым преданием.

Особое значение имеет ценностная ориентация человека. Например, мировоззренческий материализм общества, как качественная характеристика (культ потребления, стремление к удовольствиям и проч.) – отрицательный фактор с точки зрения миссионера, а с точки зрения маркетинга – положительный.

Так же рассматриваемые термины различаются и объемом. Так, миссионерское поле в широком смысле этого слова – весь тварный мир. В концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви об этом сказано так: «Миссия Церкви направлена на освящение не только человека, но и тварного мира, всех сфер жизни: «Сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 21-23)» [1]. Целевая группа – значительно более узкий термин. В самом широком смысле — это вся совокупность людей, способных приобрести товар или услуги.

В работе с целевой группой с точки зрения того или иного производителя услуг или товаров, можно не учитывать интересов или проблем иных групп населения, не являющихся целевыми. А миссионерское поле – это совокупность вообще всех социальных групп, которые одинаково важны для миссионерского служения, хотя и требуют различных подходов в работе.

Рассматривая термин миссионерское поле в наиболее узком смысле (те люди, на которых может распространяться миссия, исходя из наших возможностей и контекста), можно говорить о миссионерском поле, как о территории пастырской ответственности определенного архиерея, группы священнослужителей или приходского миссионера. В термине «целевая группа» всех оттенков этого смысла не будет, потому что распространитель продукции несет ответственность только за свой товар и за свои действия, но никак не за людей, входящих в состав целевой аудитории, на которую ориентирован его товар или услуги.

Заключение

Миссия «присуща самой природе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви и заключается в провозглашении Благой вести всему миру» [1]. Это принципиальное отличие миссии от маркетинга, ставящего своей задачей удовлетворить потребности потребителя, является определяющим в вопросе разности терминов «миссионерское поле» и «целевая группа». И если «миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения» [1], то сущность маркетинга в потребительском отношении к людям: выгода той или иной кампании, как производителя или распространителя товаров или услуг. И наконец «миссионерское поле – это духовное пространство, где борются свет и тьма» [1], и поле битвы – сердца людей, а целевая аудитория – область битвы производителей в сфере человеческих желаний.

Литература:

1. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2254>. –

- Дата доступа: 17.09.2015.
2. Итоговый документ IV (IX) Всецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // Портал «Миссия.ru» [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа: <http://2010.portal-missia.ru/node/73>. – Дата доступа: 17.09.2015.
 3. Аудитория целевая // sostav.ru [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.glossostav.ru/word/3/>. – Дата доступа: 10.09.2015.
 4. Четвертый этап проектирования рекламной кампании – определение целевой аудитории // Международная ассоциация ученых, преподавателей и специалистов: Российская Академия Естествознания [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.rae.ru/monographs/232-7130>. – Дата доступа: 10.09.2015.
 5. Проект Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на 2005-2010 годы// Официальный сайт Миссионерского отдела Московской епархии [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://infomissia.ru/2009/08/12/koncepciამისსდეათelnosti/>. – Дата доступа: 17.09.2015.

КОНОПАЦКИЙ А. С.

СПЕЦИАЛИСТ ТЕОЛОГ-РЕЛИГИОВЕД, ПОНОМАРЬ
ПРИХОДА СВЯТО-ПЕТРО-ПАВЛОВСКОГО СОБОРА

МЕТОДЫ И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РИМО- КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ИНТЕРНЕТЕ НА ПРИМЕРЕ CARITAS INTERNATIONALIS

Одним из направлений миссионерской деятельности Римо-Католической Церкви является практика реализации социального служения и гуманитарной помощи в рамках международной благотворительной организации «Caritas Internationalis». В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви сказано, что «Просветительная, учительная и общественно-мировотворческая миссия Церкви побуждает ее к сотрудничеству со светскими средствами массовой информации, способными нести ее послание в самые различные слои общества» [1]. С помощью маркетинговой политики Католическая Церковь успешно реализует свои миссионерские программы, в т. ч. благотворительную деятельность «Caritas», в средствах массовой информации, а именно в интернет ресурсах.

Интерес представляет деятельность «Caritas Internationalis» с точки зрения эффективности маркетинговой политики и менеджмента как системы управления продвижения и реализации «продукта». Католическая Церковь, в своей поддержке благотворительности, сформировала глобальный бренд «Caritas» – это стало возможным благодаря успешно созданному логотипу, известному по всему миру, налаженной связи максимального количества приходов Римо-Католической Церкви с благотворительными программами «Caritas», формирование доступности и распространённости информации во всех крупных городах и благодаря успешному использованию «паблисити» (приобретенная с помощью использования механизмов Public Relations (связи с общественностью) и рекламных усилий известность, общественная репутация, влияние) [2, с. 73].

Социальная деятельность Caritas заключается в предоставлении различных благотворительных услуг (продукта). В данном случае речь идёт о целом рынке социальных услуг, так как, при оценке количества потенциальных потре-

бителей социальной помощи, следует основываться на оценке эффективности маркетинговой политики организации на рынке. Стоит заметить, что логику и направленность маркетинговой политики, а также её успех, определяют пять факторов (5 P): люди (people), товар (product), цена (price), содействие сбыту / продвижение (promotion), место (place). В случае «Caritas Internationalis» использовались следующие компоненты: 1) люди – это группа потребителей, на которых направлена реализация Социальных и миссионерских программ Римо-Католической Церкви; 2) продукт – это социальные программы и услуги; 3) цена – соотношение затрат, связанных с предоставлением услуг и их востребованностью среди потребителей; 4) продвижение заключается в информационном обмене или в коммуникации между потребителями, благотворителями и работниками «Caritas». Также активно используется реклама в различных СМИ; 5) место подразумевает собой доведение услуг и программ до потребителей, с помощью мощной управленческой системы «Caritas» [2, с. 75-77].

Под продуктом в «Каритас Интернационалис» подразумеваются программы или направления деятельности, рассчитанные на определенный сегмент потребителя и включающие в себя определенный комплекс услуг. Как пример можно привести «Программу оказания помощи ВИЧ-инфицированным и больным СПИДом (HIV & AIDS)», содержание которой может модифицироваться в зависимости от локализации продукта. В этом заключается определённое преимущество подобного подхода – при сохранении основной концепции «Помощи больным и предотвращению распространения», набор мероприятий, составляющий данный продукт в Западной Европе и центральной Африке, будет разным [2, с. 75].

Инициативу по формированию продукта проявляет не от потенциально-го покупателя, а она формируется программными документами Католической Церкви. Простым примером является программа «HIV & AIDS» – жители Центральной Африки не всегда могут правильно понимать масштабы и реальность угрозы, связанной с распространением СПИДа. Этот фактор может быть рассмотрен как понижение ценности продукта в африканском регионе, так как затраты на реализацию несоизмеримы с видимым спросом. Этот подтверждает тот факт, что цель деятельности «Caritas» является не удовлетворение текущих потребностей нуждающихся, а только реализация Социальной концепции Католической Церкви. Исходя из данного факта, ценность продукта приобретает свое конкретное значение: важнейшую роль играют инструменты продвижения или мероприятия по формированию спроса на конкретный продукт.

Продвижение программ «Caritas» строится на сложной системе информационного обмена и выстраивания отношений с различными заинтересованными сторонами. Процессы информационного обмена зачастую находятся на разных уровнях и регулируются различными видами структур управления. Коммуникации в этом случае приобретают центральное значение, так как большинство мероприятий, связанных с продвижением, состоит только из коммуникаций. Сами информационные потоки можно разделить на три основные целевые группы: 1) потенциальные потребители; 2) жертвователи, благотворители, волонтеры; 3) собственный персонал [2, с. 75].

Составную часть элемента «связей с общественностью» представляет собой социальная реклама или пропаганда, в задачи которой входят популяризация и распространение важных сведений о продукте. Подобная стратегия активно используется благотворительной организацией «Caritas». Важно, что пропаганда, в

отличие от традиционной рекламы, основана на использовании редакторского, а не коммерческого места и времени, поэтому расходы на нее значительно ниже. Вместе с тем, общество оказывает пропаганде большее доверие, в силу получения более подробной информации о деятельности благотворительной организации. Роль пропаганды «Caritas» заключается в возможности размещения статей в различных газетах и журналах, а также доступности выпуска собственных печатных изданий и распространения их через епархии и приходы. В данном ключе также имеет значение визуальная идентификация источника информации, которая влияет на изначально положительное восприятие информации, связанной со сформировавшимся положительным имиджем «Caritas» [2, с. 76-77].

Вывод, исходя из вышесказанного, следующий: успех Caritas обусловлен правильному позиционированию организации на рынке социальных услуг. Как отмечает Джек Траут, автор маркетинговой концепции, «позиционирование – это операция на сознании потенциальных покупателей» [3, с. 4]. Основной принцип позиционирования состоит не в том, чтобы создавать нечто новое и отличное от других, а в манипулировании тем, что уже живет в умах потребителей. Теории «владения одним понятием» поражает своим своей простотой и эффективностью: «Volvo» – безопасность, «BMW» – автомобиль для водителя, «Caritas» – милосердие. Смысл заключается в ожиданиях потребителя, что одна компания будет экспертом в каком-то одном поле деятельности, где она утвердилась на крупном рынке и добилась доверия у покупателей [4, с. 113]. Caritas Internationalis, при наличии устоявшегося образа марки, обладает доверием у потребителей и благотворителей, успешно продвигает на рынке одну социальную услугу для большой группы людей.

В настоящее время Католическая Церковь свободно применяет свой миссионерский опыт, накопленный за историю. Благотворительность Caritas наилучшим образом подходит для реализации миссионерских концепций Римо-Католической Церкви, в том числе и в интернете. В современном информационном обществе интернет играет важнейшую роль в развитии любой организации и позволяет осуществлять деловые коммуникации с целевыми группами. Грамотная организация веб-сайта зависит от множества показателей – например, статистики посещаемости сайта. Данные статистики целесообразно ввести в разряд ключевых показателей эффективности, т.к. они напрямую связаны со стратегическими целями любой организации. Рационально спроектированный сайт с грамотной политикой продвижения всегда сможет стать эффективным инструментом достижения стратегических целей организации: формирование позитивного имиджа, повышение известности организации, обеспечение притока новых потребителей, рост объема предоставленных услуг, продвижение новых услуг, укрепление связей с партнерами (благотворителями), расширение рынков сбыта и привлечение новых сотрудников.

Официальный сайт (www.caritas.org) существует с 1996 года. SEO-анализ сайта (набор аналитических инструментов, осуществляющих проверку позиций сайта по различным показателям) показал следующие результаты посещаемости сайта: в день около 2.200 пользователей интернета, за месяц около 65.000 и за год 792.000 пользователей. Для сравнения можно привести результаты по официальному сайту международного мусульманского благотворительного фонда «Солидарность»: 600 посетителей в день, 18.000 в месяц и около 22.000 в год [5]. Помимо официального сайта существуют аккаунты в крупных социальных сетях: «Facebook» – приблизительно 150.000 посетителей, «google+» – 80.000 участников, канал в видеохостинге «YouTube» – около 3.000 подписчиков,

«twitter» – около 13.000 посещений.

На официальном сайте организация Caritas характеризует себя так: «Каритас принимает участие в католической миссии служить бедным, поддержке благотворительности и справедливости во всём мире. Наша работа заключается в гарантии, что наша окружающая среда используется с должной долей ответственности в интересах всего человечества» [6]. Такая позиция закреплена благотворительными и социальными проектами, представленными на сайте и на всех дочерних хостингах по всему миру [7]: социальная помощь заключённым, уход за престарелыми и малоимущими, программы помощи детям иммигрантов и из неблагополучных семей, программы помощи ВИЧ инфицированных, помощь мигрантам, сотрудничество с благотворительными организациями и прочие [8]. Одной из основных благотворительных проектов является помощь пострадавшим от гражданской войны на Украине: помощь переселенцам на востоке Украины в подготовке к зиме, гуманитарные конвои из Польши и Литвы, проведение Сочельнических ужинов для переселенцев, организация школ и больниц [9]. На украинском дочернем сайте Caritas есть перечень выполненных проектов и финансовых затрат на Украине [10]. Помимо проделанной и активной социальной работы, на официальном сайте размещена информация о пожертвованиях (т.н. донатах в интернет пространстве) и призыв следовать традициям св. Франциска в оказании помощи нуждающимся [11]. Также на сайте размещены ссылки для рекрутирования новых членов организации и волонтеров, причём участник волонтерской программы сам выбирает социальный проект, в котором хочет принять участие. Наконец на сайте отображены результаты реализации программ Caritas в виде годовых отчётов [12]. Та же информация и предложения о сотрудничестве размещены и на дочерних русскоязычных сайтах Caritas, адаптированная для потребителей данного региона (например, на сайте белорусского отделения Caritas [13]).

В конечном итоге можно выделить такие методы миссионерской деятельности РКЦ в интернете как: грамотная маркетинговая политика, социальные и благотворительные проекты по всему миру, сотрудничество с конкурентами (другими благотворительными организациями) и благотворителями, доступность и открытость информации, адаптивность под конкретный рыночный сегмент, а также простая и удобная система рекрутирования новых участников благотворительных программ.

2016 год был объявлен для католиков папой Франциском как Чрезвычайный Юбилейный год Милосердия: «Милосердие не может оставаться безучастным перед страданиями угнетенных, перед воплем терпящих насилие, поработенных и осужденных на смерть. Бог же не равнодушен, Он никогда не отводит взгляда от человеческой боли» [14]. В связи с возросшей миграцией в Западную Европу, папа Франциск также призвал все приходы и общины католической Церкви активно помогать беженцам, в виду года Милосердия. «Милосердие – это второе имя любви», – напомнил Папа всем собратьям-епископам Европы, к которым обращается с просьбой поддержать это воззвание [15]. Однозначно можно отметить, что актуальность социального служения организации «Caritas Internationalis», позиционирующего себя как «само милосердие», в этом году значительно вырастет, а соответственно и продвижение как социальных, так и миссионерских программ Римо-Католической Церкви во всех средствах массовой информации.

Литература:

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XV.2. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/>

- print/141422.html (дата обращения: 15.12.2015).
2. Священник Алексей Юдин. Методы реализации социальной доктрины Римско-Католической Церкви на примере «Каритас Интернационалис» / Священник Алексей Юдин // Христианское чтение, №4 (39), 2011 г.: Социально-экономическое учение Церкви / под ред. епископа Гатчинского Амвросия (Ермакова) и диакона Константина Голубева. – Санкт-Петербург: Издательство СПбПДА, 2011 г. – 200 с.
 3. Траут, Д., Райс Э. Позиционирование: битва за узнаваемость / Д. Траут, Э. Райс. – Москва: издательство «БГД», 2007 г. – 103 с.
 4. Траут, Д. Новое позиционирование / Д. Траут. – Санкт-Петербург: Питер, 2001 г. – 192 с.
 5. Сервис комплексного анализа сайтов. URL: <http://www.sbup.com/audit/caritas.org/> (дата обращения 25.01.2016)
 6. Официальный сайт Caritas Internationalis. Caritas works in all regions of the world. URL: <http://www.caritas.org/where-we-are/> (дата посещения 25.01.2016).
 7. Официальный сайт Caritas Internationalis. Our mission: toward a civilization of love. URL: <http://www.caritas.org/who-we-are/mission/> (дата посещения 25.01.2016).
 8. Официальный сайт Caritas Internationalis. What we do: to serve, accompany and defend the poor around the world. URL: <http://www.caritas.org/what-we-do/> (дата посещения 25.01.2016).
 9. Официальный сайт Caritas Internationalis. Caritas helping war devastated Ukraine. URL: <http://www.caritas.org/2015/02/caritas-helping-war-devastated-ukraine/> (дата посещения 25.01.2016).
 10. Каритас України. Переселенці і постраждали від конфлікту на сході України: завершені проекти вимушеним переселенцям та постраждалим від гуманітарної кризи в Україні. URL: <http://www.caritas-ua.org/index.php/uk/activity/emergency-unitua/care-for-idps-from-crimea-and-east-oblasts-of-ukraine> (дата посещения 24.01.2016).
 11. Официальный сайт Caritas Internationalis. Giving is receiving. URL: <http://www.caritas.org/take-action/donate/> (дата посещения 25.01.2016).
 12. Официальный сайт Caritas Internationalis. Caritas' Annual Reports. URL: <http://www.caritas.org/who-we-are/annual-reports/> (дата посещения 26.01.2016).
 13. Религиозная миссия «Благотворительное общество Каритас». Наши проекты. URL: <http://www.caritas.org/who-we-are/annual-reports/> (дата посещения 20.01.2016).
 14. Информационный городской портал «Минск-Новости». Общество: в Римско-католической Церкви в Беларуси год милосердия начнется 13 декабря. URL: <http://minsknews.by/blog/2015/12/08/v-rimsko-katolicheskoy-tserkvi-v-belarusi-god-miloserdiya-nachnetsya-13-dekabrya/> (дата посещения 22.01.2016)
 15. Христианский католический портал, который предоставляет возможности для общения, объединения, просвещения и молитвы. Папа призвал все приходы и общины Европы принять беженцев и начал с Ватикана. URL: <http://katolik.ru/vatikan/123122-papa-prizval-vse-prikhody-i-obshchiny-evropy-prinyat-bezhentsev-i-nachal-s-vatikana.html> (дата посещения 22.01.2016).

БЛАГИХ И. А. (ЗАОЧНОЕ УЧАСТИЕ)

ДОКТОР ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР
КАФЕДРЫ ИСТОРИИ ЭКОНОМИКИ И ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ СПбГУ

ФОРМИРОВАНИЕ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ НА РУСИ ПОД ВОЗДЕЙСТВИЕМ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ (ПО МАТЕРИАЛАМ «РУССКОЙ ПРАВДЫ»)

К IX в. на обширном пространстве Русской равнины от Днепра и до Ладogi образовалось Древнее Русское государство – Русь. Стоящее на пути «из варяг

в греки» оно имело довольно тесные связи с государственными образованиями Западной Европы. Однако уже тогда на Руси наблюдались существенные отличия от Запада, в особенности во взаимоотношениях светской и духовной власти. В духовном отношении Русь многое заимствовала от Византии, поскольку приняла основные постулаты православной веры от «греческих», а точнее – византийских, монахов-подвижников. Как и в Византии, простоявшей более 1000 лет после государственного распада Западной части Римской империи, государственные отношения на Руси строились не на разделении, а на гармонии властей [1, с. 432].

История донесла до нас «поучения» древнерусских иерархов представителям светской власти. На их основе на протяжении нескольких десятилетий происходило установление свода законов, один из которых получил название «Правда Русская» (XI–XII вв.). Этот исторический источник дошел до нас в списках XIII–XVIII вв., в трех редакциях – краткой, пространной и сокращенной и включает отдельные нормы «Закона Русского», Правду Ярослава Мудрого, Правду Ярославичей, Устав Владимира Мономаха и ряд других документов. Краткая и пространная редакции «Правды» отражают два этапа процесса развития государства и общества на Руси – ранний, когда государственные отношения складывались в условиях существования ряда княжеств на землях Руси, и последующий более продолжительный, когда сложилось государство, управляемое из единого центра (при этом неважно, что само географическое местонахождение центра менялось неоднократно).

Для русского самосознания, для отечественной социально–политической и экономической мысли важно то, что в «Русской Правде», как историческом документе довольно полно освещено отношение верховной власти к социально–экономическим вопросам, к взаимоотношениям между административной «вертикалью» и народной, демократической «горизонталью» власти. Документы свидетельствуют, что Русь, как при своем зарождении, так и в последующем не относилась к «азиатской деспотии», как пытаются представить враги и недруги русского народа, напротив, она была гораздо гуманнее и демократичнее феодального Запада.

Известный русский историк В.О. Ключевский, защитивший в 1871 году магистерскую диссертацию на тему: «Древнерусские жития святых как исторический источник», приводит в своем «Курсе истории» отрывок из летописного предания о том, что крестивший Русь князь Владимир, обеспокоенный своей судьбой в загробной жизни (как христианин он стал верить в жизнь после смерти), задал митрополиту Иллариону вопрос: «где будет княжеский тиун (эконом княжеского двора и сборщик дани) – в раю или же в аду?». Илларион, понимая, что князь интересуется на самом деле не судьбой тиуна, а своей, ответил: «там же, где и князь» [2, с. 87]. В этом немногословном диалоге заключается очень много смыслов. Во-первых, то, что тиун действует не по своей воле, а по княжеской. Во-вторых, князь такой же смертный, как тиун или холоп, и кары божьей за жестокое обращение с христианами, ему не избежать. Развивая в дальнейшем эту же мысль в своем «Поучении когану Владимиру», митрополит Илларион писал, что князь должен быть «отцом, пастырем овец своих беззащитных, поскольку он такой же христианин, как и они». Более того, писал он, «кому власть дана, с того и спрос больше». И хотя православная церковь не вмешивалась непосредственно в законотворческую деятельность светских властей, ее «поучения», «жития святых», канонизация «богоугодных» князей (например, Бориса и Глеба) и другие моральные нормы, освященные христианским гуманизмом, гуманизировали светское (мирское) право.

В отличие от западной традиции, изобилующей разнообразными нормами местного феодального права (что зачастую преподносится современными европейскими историками как признак плюрализма, большей «цивилизованности» Запада по отношению к Востоку), на Руси наблюдается единство и немногословность светского права, что также имеет объяснение в православной традиции, идущей от Василия Великого («ничего не добавляй от себя»). В.О. Ключевский приводит в этой связи еще один диалог из «отеческих бесед» митрополита Иллариона с князем Владимиром. «Чем отличается христиане от язычников?», – спрашивает князь. «Христиане живут по божьим законам, – отвечает митрополит, – а язычники пишат себе законы сами» [3, с. 19]. Как и в первом диалоге, мы наблюдаем поражающий своей глубиной смысл сказанного. Даже в современности «мудрыми» народами являются не те, где каждое поколение вновь и вновь переписывает законы «под себя», а те, которые в повседневной законотворческой рутине «не выпадают» из своей цивилизационной матрицы, данной то ли Богом, то ли судьбой (это уж кому как нравится).

Содержание «Русской Правды» четко свидетельствует о том, что содержащиеся в ней основополагающие нормы светского («княжеского») права определены христианством. В ней нет статей, свойственных языческому праву, построенного на принципах «око за око, зуб за зуб». «Русская Правда» регламентировала в основном жизнь княжеских дружинников и горожан, крестьянские («хрестьянские», т.е. христианские) общины жили по праву, основу которого составляли канонические нормы. Крестьянская община именуется в «Правде» «миром» или «вервью». Община, наряду с церковью ограничивала стремления княжеских дружинников захватить общинные земли, превратить общинников-смердов в зависимых от феодалов людей.

В пространную «Русскую Правду» включены описания хозяйств («имений») двух видов: вотчинных, наследуемых от «отца к сыну», и поместных, даваемых князем на время службы. «Имения» отличались по праву владения, но не по отношениям между князьями и крестьянами. Как дружинник – «вотчинник», так и дружинник – «помещик» первоначально не вели собственного хозяйства и существовали за счет крестьянства. Князь и его дружинники появлялись в общинных пределах в основном для сбора дани. Так называемый «княжеский суд» касался, как правило, проблем недоимочности и уголовных преступлений, поэтому в «Правде» особое внимание было обращено на защиту жизни и прав князей, дружинников, иностранных «гостей» и их челяди. Так, скажем, за убийство боярина (княжеского дружинника) виновный должен был заплатить штраф – виру – князю в сумме 80 гривен, а за убийство княжеского холопа платилась дань в размере 5 гривен. Княжескому суду подлежали случаи о нарушении межи, об угоне и уничтожении скота, об убийстве управляющего имением, о побеге холопов. За крестьянской общиной, которая руководствуется Божьим законом, неписаным правом признается юридическое право защиты своих членов и вместе с тем на нее возлагается ответственность перед властью за уплату дани и других различных сборов, т.е. положение, которое впоследствии было дискредитировано разрушающими русскую общину и жаждущими наживы либералами, как некий порочный круг – «круговая порука».

Из правовых норм «Русской Правды» следует, что под влиянием христианства светская власть отказалась от права кровной мести, при определении статей за убийство и другие уголовные преступления. Речь в «Правде» идет, прежде все-

го, о защите жизни и имущества княжеских дружинников и слуг, о положении феодально-зависимых людей, об обязательственном и наследственном праве и т.д. В статьях о наследстве рисуется большое хозяйство, дом, полный имущества, с челядью и скотиной. При малолетстве детей и втором замужестве вдовы имущество переходит к опекуну, который должен охранять его до совершеннолетия опекаемых. При этом следует иметь в виду, что Русь – это раннефеодальное государство, состоящее вначале из самостоятельных княжеств, образованных на значительном удалении друг от друга. В каждом из них составлялись свои законодательные своды, но, тем не менее, именно христианские ценности придавали «разноземельным» местным законам единство и непротиворечивость.

Как известно, в развитии русского летописания «принято различать три периода: древнейший, областной и общерусский. В основании свода русских летописей лежит знаменитая «Повесть временных лет» – «Откуда есть пошла русская земля, кто в Киеве начал першее правити и откуда русская земля стала есть». Имевшая не одну редакцию «Повесть» легла в основу различных местных летописей. Как отдельный памятник она не сохранилась, дойдя до нас в составе более поздних летописных сводов – Лаврентьевского (XIV в.) и Ипатьевского (XV в.). «Повесть» – это общерусский летописный свод, составленный к 1113 г. в Киеве на основании летописных сводов XI в. и других источников предположительно греческого происхождения. Преподобный Нестор-летописец, подвижник Киево-Печерской лавры, закончил труд за год до своей кончины. Летопись продолжил другой святой инок – Сильвестр, игумен Выдубицкого киевского монастыря [4, с. 143].

Авторы «Повести» стремились дать по возможности полное представление о ходе мировой истории. А потому начинается она с библейского рассказа о сотворении мира, затем излагается история русского народа. Автор сообщает, что после Вавилонского столпотворения, когда народы разделились, в Иафетовом племени выделилось славянство, а среди славянских племен – русский народ. Бытовые подробности не занимают летописца. Он описывает деяния святых подвижников, рассказывает о доблести русских князей, о борьбе с иноплемениками. Особое внимание в летописи обращается на факт крещения Руси и принятия русским народом православия, при этом автор подчеркивает добровольный характер принятия христианства. Это был свободный и осмысленный выбор.

Таким образом, «Русская Правда», как и «Повесть временных лет» представляла собой комбинированный источник. В ней были объединены нормы, использовавшиеся для регулирования уголовных, уголовно-процессуальных, административных правоотношений. Включение в нее статей, посвященных торговым отношениям, свидетельствует о том, что торговая деятельность приобрела в древнерусском государстве масштабы, сравнимые с ремесленной, производственной деятельностью. Однако нет никаких оснований называть «Русскую Правду» «кодексом капитала», это явно конъюнктурный, направленный, как говорится, «на потребу дня» подход к истории русского народа [5, с. 46].

В пространном варианте «Русской Правды» действительно, достаточное место занимает регламентация торговли и ростовщичества. В ней упоминаются купец, странствующий со своими товарами, неоплатный должник, сборщик торговых пошлин, приводятся цены на скот и т.д. Законодательство ставит своей задачей регулировать торговые отношения: говорится, в частности, о купце, дающем деньги другому купцу в долг или для совместных коммерческих операций, как в местном торговом обороте, так и на отъезд, в «гостьбу». Купец может

заклучить договор о хранении товара («поклаже»). Купцы совершают с товарами далекие путешествия, где товары могут погибнуть от пожара или кораблекрушения, и «Русская Правда» подробно рассматривает случаи банкротства купца, устанавливая порядок возмещения убытков кредиторы.

По нашему мнению возникновение положений о торговле и ростовщичестве в пространном варианте «Русской Правды» связано с имевшим место историческим фактом, а именно с крупными волнениями в Киеве в 1113 г., когда жители города напали на дома ростовщиков, грозили пожечь дома купцов и богатых дружинников (бояр). Волнения были подавлены, но, тем не менее, Владимир Мономах был вынужден заняться регламентацией отношений, которые ранее не касались княжеского суда, пойти навстречу киевлянам и принять меры к ограничению аппетитов ростовщиков, взимавших непомерно высокие проценты. Как считают справедливо считают исследователи русской истории, выразилось это в том, что «резы» (проценты) были существенным образом ограничены [6, с. 432].

Несомненно, что Владимир Мономах руководствовался при принятии такого решения христианскими ценностями. Православная церковь последовательно выступала против угнетения христиан ростовщичеством. Рядом церковных соборов (например, Никейским, 325 г.) было декретировано запрещение взимания процентов [7, с. 82]. В ростовщичестве видели наживу за счет несчастья другого, усматривали худший вид эксплуатации. Однако не следует забывать, что Киев, где произошло по сути дела восстание горожан против ростовщичества, был не только городом-крепостью, но и торговым городом. Находясь на пути «из варяг в греки», он выполнял функции международного торгового и перевалочного центра. В нем проживало много иностранных купцов – «гостей», чьи интересы также надо было учитывать.

Литература:

1. Блажих, И.А. Дубянский, А.Н. История экономических учений. – М.: Юрайт, 2014. – С. 55
2. Ключевский, В.О. Курс русской истории. В 5 частях. Ч.1. – СПб-Пг.1904-1922. – С. 87.
3. Дубянский, А.Н. Русские экономисты конца XIX-начала XX в. о влиянии крестьянской реформы 1861 гг. на развитие сельского хозяйства России. //Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 5. Экономика. – 2011. – № 2. – С. 18-27
4. Блажих, И.А. О научной разработке учебного курса «Экономическая история России». // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 5. Экономика. – 2006. -№ 2. – С. 142-152.
5. Тимофеева, А.А. История предпринимательства в России. – Воронеж, 1014. – С. 46.
6. Блажих, И.А., Сон, Л.Б. К вопросу о взаимосвязи сберегательного и страхового дела в дореволюционной России.//Проблемы современной экономики. – 2010. – № 1. – С. 431-435
7. Блажих И.А.Петербургско-ленинградская историко-экономическая школа// Экономист. -2009. -№ 6. –С. 81-93.

КРУГЛЫЙ СТОЛ

«ДУХОВНОСТЬ, НРАВСТВЕННОСТЬ, ТРАДИЦИИ. ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ»

Священник Димитрий ВОРСА

НАСТОЯТЕЛЬ ПРИХОДА ХРАМА СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ВЛАДИМИРА ХИРАСКО (Минск)

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ

Нравственная культура современного подрастающего поколения характеризует степень освоения детьми морального опыта общества, меру воплощения этого опыта в поведении и в отношениях с другими людьми, выражается в потребности нравственного самосовершенствования.

Задача школы – формировать гармоничную личность, что включает воспитание чувства долга, справедливости, ответственности и других качеств, способных придать нравственный смысл делам и мыслям человека. В образовательном процессе рассматриваются культурные традиции и историческая роль православия на белорусских землях, а духовно-нравственное воспитание способствует формированию личностных, высоких гражданских и нравственных качеств, патриотизма, ответственности за судьбу Отечества, милосердия и сострадания.

Знакомство учащихся с христианством начинается уже в начальной школе и реализуется через содержание литературных текстов. Так, в 1 классе учреждений общего среднего образования ребята читают и анализируют небольшие рассказы о преподобной Евфросинии Полоцкой, о традиционных праздниках – Рождестве Христовом, Пасхе. Также ознакомление с жизнью и просветительской деятельностью преподобной Евфросинии Полоцкой происходит в 4 классе на учебном предмете «Человек и мир», содержание которого реализуется в учебной программе «Мая Радзіма – Беларусь» [1].

Большую роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения играет учебный предмет «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)» [2], в содержании которого присутствуют три основных компонента, направленных на раскрытие культурного и духовного потенциала растущей личности и его развитие в процессе освоения и присвоения образцов отечественной и мировой художественной культуры.

Содержание учебного предмета в 5 классе (тема «Прекрасное в искусстве») предусматривает ознакомление с высокими художественными образцами мировой культуры, а также включает описание образов, созданных на белорусской земле (например, произведение Ивана Хруцкого «Борисоглебская церковь»).

Особое воспитательное значение имеют темы «Семья в искусстве», «Образ матери в искусстве», где, безусловно, присутствуют образы матери, заботящейся о своем ребенке. Они рассматриваются в глубоком историческом разрезе. Акцентируется внимание и на образе Богоматери, например белорусская икона «Богоматерь Умиление» из города Малориты, которая изучается в рамках предмета как произведение искусства и памятник белорусского культурного наследия.

Воспитательный потенциал учебной программы и учебного предмета «Искусство (отечественная и мировая художественная культура)» для 6 класса выражен преимущественно в предлагаемом художественном материале. Произведения всех видов искусства, созданные белорусскими авторами, представлены разнообразно и многоаспектно, с учетом традиций и художественных новаций, присущих белорусской культуре.

Большим потенциалом по духовно-нравственному воспитанию учащихся, сохранению культурного наследия обладает учебный предмет «Русская литература».

«Русская литература. 9 класс» [3]. В разделе «Культура Древней Руси» представлена информация о таком важнейшем событии в истории, как крещение Руси киевским князем Владимиром. Предложены познавательные сведения об одном из видов живописи, воплощающих христианское вероучение, – иконописи. Акцентируется внимание на том, что принятие православия способствовало распространению письменности, а книги ценились как редчайшие сокровища. Дается краткая информация о произведениях такого культурно-исторического жанра, как жития святых («Житие Александра Невского», «Поучение Владимира Мономаха», «Повесть о Петре и Февронии Муромских»). Внимание фиксируется на том, что жития являлись важным средством нравственного воспитания человека.

«Русская литература. 10 класс» [4]. Ф. Достоевский. Роман «Преступление и наказание». В учебном пособии предлагается объяснение, почему библейская тема в произведении связана с образом Сони Мармеладовой. Героиня призывает Раскольникова к покаянию. Центральным эпизодом произведения является сцена чтения евангельской притчи о воскрешении Лазаря. Так Ф. Достоевский показывает возможность нравственного воскрешения человека.

«Русская литература. 11 класс» [5]. Б. Пастернак. «Рождественская звезда». В основе стихотворения лежит евангельская история о рождении Иисуса Христа и поклонении ему волхвов, ведомых Рождественской звездой. Автор погружает читателей в атмосферу прекрасной священной ночи, давая возможность пережить чувства, которые испытывали волхвы в этой таинственной обстановке.

В рамках белорусской литературы учебная программа 6 класса [6] содержит раздел «Біблія – найвыдатнейшы помнік сусветнай культуры і літаратуры», который предусматривает чтение и изучение библейских сюжетов «Стварэнне свету», «Прытча пра блуднага сына», «Ной будзе каўчэг. Патоп», отрывка из предисловия Франциска Скорины к Библии (у паэтычным узнёўленні А. Разанава), пьесы для батлейки «Цар Ірад»; в разделе VI «Тэмы і вобразы мастацкай літаратуры» – рассказ Сергея Тарасова «Ефрасіння Полацкая».

При изучении библейских сюжетов внимание учащихся акцентируется не только на широко известных библейских образах, но и на осмыслении моральных ценностей, принятых в обществе с древних времен.

В качестве иллюстрационного материала для литературных текстов рекомендуется альбом «Ікананіс Беларусі XV–XVIII стагоддзяў» (склад. Н. Ф. Высоцкая) и др.

Учебной программой 9 класса [7] (раздел «Літаратура эпохі Сярэднявеч-

ча») в рамках обзорной темы «Агульная характарыстыка літаратуры Сярэднявечча» рэкамендуецца рассмастроць наступныя пытанні: «Біблія як адзін з найвялікшых здабыткаў духоўнай культуры і найвыдатнейшы помнік літаратуры, яе ўплыў на развіццё мастацтва і літаратуры эпохі Сярэднявечча; матывы і вобразы Бібліі ў пазнейшай літаратуры і мастацтве».

Также в разделе «Чтение и изучение» предусмотрено рассмотрение «Жыцця Еўфрасіні Полацкай» как примера житийной литературы, при этом акцентируется внимание на духовном подвиге героини. Рассматривается также литературное наследие Кирилла Туровского.

В качестве иллюстративного материала предлагаются: Сафійскі сабор у Полацку (XII ст.), Каложская царква ў Гродна (XII ст.), помнік Кірылу Тураўскаму (Тураў. Скульптар М. Інью, архітэктар М. Лук'янчык), П. Драчоў. «Кірыла Тураўскі» (літаграфія), М. Інью. «Кірыла Тураўскі»; І. Пратасеня. «Кірыла Тураўскі», А. Кашкурэвіч. «Еўфрасіння Полацкая – асветніца».

В старших классах история христианства рассматривается в курсе «Всемирная история». В процессе изучения названного учебного предмета учащиеся получают представление о генезисе и эволюции религиозных верований с первобытно-общинной эпохи до современности, при изучении обществоведения выясняют роль и место религий в современном обществе.

В учебную программу по всеобщей истории в раздел «Древний Рим» включен подраздел «Возникновение и распространение христианства в Римской империи», в тему «Раннее Средневековье» – подраздел «Христианство в Европе», в подраздел «Расцвет Древней Руси» – пункт «Принятие христианства», в раздел «Славяне в позднем Средневековье» – подраздел «Православная Церковь в Московской Руси».

В учебную программу по курсу «История Беларуси» также включен ряд подразделов, отражающих вопросы христианства: «Хрысціянства на заходніх землях Старажытнай Русі», «Рэлігійна-асветніцкія дзеячы», «Этнічнае і канфесійнае становішча ў ВКЛ», «Царква і рэлігія ў ВКЛ», «Рэфармацыя ў Беларусі», «Контррэфармацыя ў Беларусі», «Берасцейская царкоўная унія», «Канфесійныя адносіны ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.».

Ряд мировоззренческих аспектов представлен в рамках изучения учебного предмета «Обществоведение». Это интегрированный учебный предмет, ядро которого составляет совокупность знаний о человеке и обществе. Предмет включает понятия из антропологии, культурологии, правоведения, политологии, психологии, религиоведения, социологии, этики, эстетики, философии, экономической теории и др.

В процессе обучения учебному предмету «Обществоведение» религия рассматривается как феномен современной духовной жизни общества и социальный институт. Например, в учебной программе 9 класса («Человек. Общество. Культура») изучаются темы «Духовный мир человека», «Понятие духовности», «Мировоззрение и его роль в жизни людей», «Пути развития духовного мира личности»; «Человек и нравственность»; «Основные понятия морали»; «Нравственные ценности и нормы»; «Нравственное отношение и нравственное поведение», что способствует пониманию роли духовности и общения в жизни людей, нахождению путей выхода из конфликтных ситуаций.

В 10 классе («Современное общество») изучаются темы «Духовная жизнь общества»; «Религия, структура и функции религии», «Виды религий».

В 11 классе («Белорусское государство») для изучения предложены темы «Свобода совести и вероисповедания в Республике Беларусь»; «Беларусь – страна межнационального и межконфессионального согласия».

Также учащиеся в рамках изучения учебного предмета «Обществоведение» по желанию могут выбирать факультативные занятия религиозоведческой направленности. Например, факультатив «Культура и религия» (10–11 классы). Основная цель данного курса – формирование личности, осознающей ситуации нравственного выбора: знания о месте религии в культурном пространстве, о влиянии религии на мораль, науку и искусство помогут ученикам решать важные для них проблемы мировоззренческого выбора и обеспечивают, таким образом, самопонимание и устойчивость личности. Курс формирует у учащихся «иммунитет» против воздействия различных деструктивных сект и культов, учит ориентироваться в законодательной базе Республики Беларусь в ее отношении к религиозным организациям и уметь применять его в противостоянии деструктивным культам.

Согласно Концепции непрерывного воспитания детей и молодежи в Республике Беларусь содержание воспитания реализуется в том числе путем использования потенциала факультативных занятий. В рамках научно-методического обеспечения процесса духовно-нравственного воспитания в учреждениях общего среднего образования разработаны учебные программы факультативных занятий воспитательной направленности.

Основы православной культуры. Учебная программа факультативных занятий для I–IV классов учреждений общего среднего образования. Авторы – Бройко А. В., Финькевич Л. В., Чечет В. В., Лаврецкий Г. А., Николаева Т. О., Суханова А. М., Писаренко В. И. (под редакцией Бройко А. В., Стремек И. М.).

Учебная программа является составной частью учебно-методического комплекса по духовно-нравственному воспитанию учащихся начальных классов. Целями учебной программы являются формирование основ духовно-нравственной культуры учащихся; формирование культуры отношения к себе, своей семье, окружающим людям, природе и государству на основе традиционных православных ценностей.

Учебная программа реализуется с учетом образовательного запроса и с согласия законных представителей несовершеннолетних обучающихся.

Мое Отечество. Учебная программа факультативных занятий для 5–7 классов учреждений общего среднего образования. Авторы – Буткевич В. В., Толкачева О. В.

Реализация программы способствует формированию у учащихся ценностного отношения к своей Родине; воспитанию глубокого уважения к национальному наследию, традициям, обычаям и культуре белорусского народа, а также предполагает использование активных форм и методов организации деятельности учащихся: моделирование, игра, презентация, проектная деятельность, ученическая конференция, круглый стол, встречи с известными людьми.

Краязнаўства. Учебная программа факультативных занятий для 6–9 классов учреждений общего среднего образования. Автор – Котович Н. К. Реализация программы способствует воспитанию ценностного отношения к материальному, культурному и природному наследию народа Беларуси.

Процесс образования и воспитания должен иметь духовно-нравственное начало, включающее мотивационный, когнитивный, эмоциональный и поведенческий компоненты. Основными методами духовно-нравственного воспитания являются организация морально-познавательной деятельности (убеждение,

положительный пример, анализ ситуаций и др.); обогащение нравственного опыта учащихся (разнообразные виды деятельности, поручения, нравственные действия и поступки); коррекция нравственного сознания и поведения (переклечение на нравственно значимые виды деятельности).

Необходимым условием духовно-нравственного воспитания является формирование целостного культурного пространства учреждения образования, его ценностно-смысловое и социокультурное обогащение посредством моделирования процесса образования и воспитания на основе отечественной социокультурной традиции.

Литература:

1. Министерство образования Республики Беларусь. Образовательный стандарт. I ступень общего среднего образования. Человек и мир. I–IV классы. – Минск, 2008. – 17 с.
2. Грачёва, О. О. Искусство (отечественная и мировая художественная культура): учеб. пособие для 5-го кл. учреждений общ. сред. образования с рус. яз. обучения / О. О. Грачёва, Ю. Ю. Захарина, С. И. Колбышева. – Минск: Адукацыя і выхаванне, 2016. – 128 с.
3. Царёва, О. И. Русская литература : учеб. пособие для 9-го кл. общеобразоват. учреждений с белорус. и рус. яз. обучения / О. И. Царёва, В. А. Капцев, Н. П. Капшай ; под ред. О. И. Царёвой. – Минск: Нац. ин-т образования, 2009. – 288 с.
4. Царёва, О. И. Русская литература: учеб. пособие для 10-го кл. общеобразоват. учреждений с белорус. и рус. яз. обучения / О. И. Царёва [и др.]; под ред. С. Н. Захаровой. – Минск: Нац. ин-т образования, 2010. – 320 с.
5. Русская литература: учеб. пособие для 11-го кл. общеобразоват. учреждений с белорус. и рус. яз. обучения / Н. И. Мищенко [и др.]; под ред. Н. И. Мищенко, Т. Ф. Мушинской. – 4-е изд., перераб. – Минск: Нац. ин-т образования, 2010. – 336 с.
6. Бельскі, А. І. Беларуская літаратура: вучэб. дапам. для 6-га кл. устаноў агул. сярэд. адукацыі з беларус. і рус. мовамі навучання / А. І. Бельскі, Л. К. Цітова. – 2-е выд., перапрац. і дап. – Мінск: Нац. ін-т адукацыі, 2016. – 312 с.
7. Беларуская літаратура : вучэб. дапам. для 9-га кл. устаноў агул. сярэд. адукацыі з беларус. і рус. мовамі навучання / В. П. Рагойша [і інш.]; пад рэд. В. П. Рагойшы. – Мінск: Нац. ін-т адукацыі, 2011. – 320 с.
8. Обществоведение. 9–11 классы. Примерное календарно-тематическое планирование. 2016/2017 учебный год / В. В. Гинчук [и др.]. – Минск: Аверсэв, 2016. – 64 с.

ЗАХОЖАЯ Н. Н.

НАЧАЛЬНИК УПРАВЛЕНИЯ КООРДИНАЦИИ
ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ СПЕЦИАЛИСТОВ
ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ, СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ
И ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ СЛУЖБ, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ
ПСИХОЛОГИИ И ПРЕДМЕТНЫХ МЕТОДИК ГУО
«МИНСКИЙ ГОРОДСКОЙ ИНСТИТУТ РАЗВИТИЯ
ОБРАЗОВАНИЯ»

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ УЧАЩЕГОСЯ В УСЛОВИЯХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ С БПЦ

Государственная политика, определяющая область взаимоотношения государства и религиозных организаций, определяет ее приоритеты в сфере духовного, нравственного, патриотического образования детей и молодежи.

Среди духовно-культурных ориентиров современной молодежи религия не занимает ведущее место. Наука и светская этика, гуманистические ценности и идеалы, сформированные в рамках светской культуры, достаточно эффективно помогают решать проблемы, стоящие перед молодежью и современным обществом. Вместе с тем, молодежь интересуется религиозными вопросами самого разного содержания: социально-политическими, историческими, духовно-мировоззренческими, часто это вопросы области вероучения, вероисповедания, касающиеся различий между религиями и конфессиями и др. [5, с.12].

В современном обществе религиозные ценности становятся важной составляющей как образа жизни, так и образа мышления многих людей. Существенно возрастает роль, авторитет и влияние религиозных организаций, прежде всего традиционных для белорусского народа конфессий – Белорусской православной церкви, Римско-католической церкви, Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама.

Современный молодой человек живет в социальной системе, впитавшей в себя многие ценности. Среди основных – это любовь к ближнему, сострадание, взаимопомощь, милосердие, бережное отношение к окружающей природе, почитание родителей, уважение к законам страны и другие, которые лежат в основе нравственных концепций всех традиционных для Беларуси религиозных конфессий и направлений. Накопленный веками опыт духовно-нравственного воспитания и обращения к традициям предков находит активное применение в области образования (в контексте воспитательной и социальной работы), что способствует воспитанию нравственно зрелой, духовно развитой личности.

Религия – это своеобразное поведение (культ), мировоззрение и мироощущение, основанное на вере в сверхъестественное, недоступное пониманию человека. Религия является составным элементом общественной жизни, в том числе духовной культуры общества. Она выполняет в обществе ряд важных социокультурных функций. Одной из таких функций – мировоззренческая, или смыслополагающая. В религии как форме духовного освоения мира, осуществляется мысленное преобразование мира, его организация в сознании, в ходе, которой вырабатывается определенная картина мира, нормы, ценности, идеалы и другие компоненты мировоззрения, определяющие отношение человека к миру и выступающие в качестве ориентиров и регуляторов его поведения [4, с. 189].

Религия обладает рядом функций. Главная ее функция определяется как иллюзорно-компенсаторная (компенсировать, восполнять). Религия выполняет роль иллюзорного компенсатора из-за слабости человека, его бессилия, прежде всего социального. Будучи не в силах решить жизненные проблемы на земле, человек переносит их решение в мир иллюзий. Проблемы, которые не решаются в этом мире, религия обещает компенсировать, восполнять их решение в иллюзорном потустороннем мире. Для этого достаточно благопристойного по отношению к ней поведения, исполнения предписываемых религией установлений.

Важное значение имеет мировоззренческая функция религии. Специфически отражая действительность, она создает свою картину мироустройства и соответственно мотивирует поведение верующего, его ориентацию в мире. Религия устанавливает определенные нормы поведения, регулирует отношения верующего в семье, быту, обществе на основе разработанных систем и предписаний, что является ее регулирующей функцией.

Социальные институты – это исторически сложившиеся устойчивые

формы организации совместной деятельности людей [2, с. 54]. Религия как социальный институт – это организованное объединение людей, выполняющих определенные социально значимые функции, обеспечивающие совместное достижение целей, на основе выполняемых членами своих социальных ролей, задаваемых социальными ценностями, нормами и образцами поведения [1, с. 9].

Результатом взаимодействия учреждений образования и БПЦ является организованная деятельность субъектов образовательных отношений по локальным документам (программам). Работа в рамках программ направлена на формирование основ гражданской идентичности (чувства сопричастности и гордости за свою Родину, уважения к истории и культуре народа), воспитание трудолюбия, нравственных качеств, содействие освоению ребенком социальных ролей, моральных и этических норм, приобщение учащихся к культурным традициям народа, общечеловеческим ценностям.

Результатом взаимодействия выступает сформированный уровень воспитанности учащихся, который включает следующие ключевые компетенции:

1. Учебно-познавательная – умение определять цели и порядок работы, самостоятельно планировать свою учебную деятельность и учиться, устанавливать связи между отдельными объектами, применять освоенные способы в новых ситуациях, осуществлять самоконтроль.

2. Коммуникативная – умение сотрудничать, взаимодействовать с людьми, оказывать помощь другим, участвовать в работе команды, обмениваться информацией.

3. Общекультурная – уровень воспитанности, культура поведения, уровень эмоционального развития, творческие способности, культура речи, внешний вид, аккуратность, бесконфликтность общения.

4. Личностное совершенствование – физический компонент: наличие соответствующего уровня физического здоровья, потребность в ведении здорового образа жизни; нравственный компонент: восприятие и понимание нравственных ценностей, знание и выполнение нравственных норм поведения.

5. Социально-бытовая компетенция – навыки обустройства быта, навыки самообслуживания, осознание собственной индивидуальности, подготовка к семейной жизни.

Категория «воспитания», как правило, рассматривается в его трех аспектах (социальное явление, процесс и деятельность), отражающих три аспекта духовного бытия человека: его социокультурное (выбор и осуществление культуросообразного способа жизни и поведения), индивидуальное (самостоятельное субъектом культурного процесса) и сопричастное бытие вместе со значимыми Другими. В этических учениях этим трем аспектам соответствуют мораль, нравственность и духовность.

Моральность предполагает ориентацию на внешнюю норму, оценки других, сообщества, культуры. Этические взгляды – нормативная этика, учение о должном, система моральных представлений о нормах поведения в обществе, как деонтология. Результатом морального воспитания является выбор соответствующего принятой норме способа поведения как формы взаимодействия с окружением. Нравственность – ориентация на внутренне понятый смысл вещей и явлений жизни. Самоопределение, самостановление, самореализация и прочие «само-», определяющие самооценку человека в жизни и деятельности, требуют и саморегуляции, стержнем которой является нравственность. В этом

понимании человек оценивается с точки зрения его уникальности, неповторимости, что выражает индивидуальность человека как его выделенность из окружения. Смысловая сфера человека проявляется в характере его общения с окружающим миром как способа обмена информацией и связанными с нею эмоциональными состояниями. Духовность в этой триаде понятий определяет направленность на ценностное взаимодействие с окружающим миром. Наличие ценностей есть выражение заинтересованности человека по отношению к миру, возникающей из значимости различных сторон, аспектов мира для человека, для его жизни. Этическая позиция человека обеспечивает целостность процесса его субъектного становления. Без эмоционального отношения невозможна внутренняя связь человека с миром [3, с. 58].

Современная социальная ситуация, с одной стороны, поглощает самость, а с другой – толкает человека к утверждению последней, к самоопределению. Максимально широкий доступ к знаниям, росту квалификации, к удовлетворению образовательных интересов и потребностей в самообразовании, несомненное увеличение состязательности во всех сферах жизни, обновление мировоззрения, идеологии, плюрализм требуют от каждого человека своевременного выявления и развития его способностей.

В структуре социализации молодых людей ценности выступают тем промежуточным звеном, которое регулирует соответствие между поведением, действиями, интересами, потребностями, что вытекают из социальных отношений. В значительной степени содержание юношеских ценностей зависит от культурного контекста и исторического периода, в котором живет молодое поколение. Те бурные социальные события, происходящие в мире и нашей стране, заставляют юношей и девушек самостоятельно делать выбор, лично ориентироваться во всем и занимать независимые позиции. Именно поэтому по сравнению с прошлыми поколениями нынешнее молодое поколение характеризуется более трезвым, разумно-практическим взглядом на жизнь, независимостью и самостоятельностью. Процесс формирования ценностных ориентаций опосредствован многими социально-психологическими и психолого-педагогическими факторами: материальными условиями жизнедеятельности, индивидуально-типичными чертами юношества, его наклонностями, способностями, коммуникативными умениями, качеством воздействия школы, семьи и других институтов социализации.

Многочисленные психологические исследования свидетельствуют о том, что изменения в социальной сфере общества неизбежно вызывают изменения в структуре «Я» личности. Следовательно, уровень развития общества обуславливает количественное и качественное содержание потребностей, а направленность определяет социальную и моральную ценность современной молодежи. Через направленность, ценностные ориентации находят свое реальное проявление, а в активной деятельности молодые люди приобретают характер устойчивых мотивов общения и деятельности и, пройдя сложный диалектический путь, превращаются в убеждения. Именно поэтому эффективная социализация может рассматриваться как процесс приобретения, усвоения и формирования такого набора и такой иерархии потребностей, наиболее благоприятных для развития общества и личности во всем богатстве и разнообразии их потенциальных возможностей.

Литература:

1. Акулич, М.М. *Религия как социальный институт* /М.М. Акулич, А.М. Капалин

- // Вестник ЧелГУ. – 2008. – №32 – С. 8–15.*
2. Андреев, Ю.П. Социальные институты: содержание, функции, контроль / Ю.П. Андреев, Н.М. Коршевская, Н.Б. Костина. – Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1989. – 83 с.
 3. Пузько, В.И. Становление идеи самопонимания в контексте современной социокультурной ситуации (феноменолого-герменевтический аспект): дисс. ... канд. филос. наук. / В.И. Пузько. – Владивосток, 1998. – 212 с.
 4. Яблоков, И.Н. Социология религии в Германии / И.Н. Яблоков // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – №1. – С.186–197.
 5. Ямбург, Е.А. Школа для всех / Е. А. Ямбург. // Воспитание и обучение детей с нарушениями развития. – 2004. – № 3. – С. 9–18.

СВЯЩЕННИК Святослав РОГАЛЬСКИЙ,
КАНДИДАТ БОГОСЛОВИЯ, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ МОО
«ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР ИМЕНИ
СВЯТЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА», АСПИРАНТ НМУ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ ОБРАЗОВАНИЯ»

ЕРОХОВЕЦ О.Е.,
МАГИСТР ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ НАУК, МЕТОДИСТ
УПРАВЛЕНИЯ КООРДИНАЦИИ ПОВЫШЕНИЯ
КВАЛИФИКАЦИИ СПЕЦИАЛИСТОВ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ,
СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ
СЛУЖБ ГУО «Минский городской институт
РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ»

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПРИЯТИЯ У УЧАЩИХСЯ СТАРШИХ КЛАССОВ (тезисы доклада)

На современном этапе развития общества особенно обострены вопросы формирования и развития у подрастающего поколения нравственных мировоззренческих основ, которые являются основным ресурсом для их последующей успешной социализации и самореализации в социуме.

Характер развития общества непосредственным образом зависит от гражданской позиции человека, его мотивационно-волевой сферы, жизненных приоритетов, нравственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей. Поэтому образовательная среда призвана обеспечить полноценное развитие творческой, самостоятельной и ответственной личности учащегося.

С целью совершенствования образовательного процесса актуальным становится исследование процессов восприятия учащимися окружающего мира с точки зрения соотношения двух аспектов: психологической реальности и духовного мира личности. Последний находит свое выражение в таких категориях как религиозность, религия, духовность, вера.

Говоря о духовно-нравственном воспитании учащихся, необходимо отметить, что духовность и нравственность идут и развиваются параллельно друг другу, дополняя и обогащая личность человека. Невозможно быть нравственным без проявленной духовности. И невозможно считать человека духовно богатым без проявленной нравственной основы.

Нравственность представляет собой внутренние, духовные качества,

которыми руководствуется человек — этические нормы и правила поведения, определяемые этими нормами.

Духовность является основой, которая определяет для каждого человека эти нравственные нормы и правила, благодаря своей причастности, в первую очередь, к его религиозному чувству и убеждениям. В более широком смысле духовность трактуется и как состояние человеческого самосознания, выражающееся в мыслях, словах и действиях под влиянием философии, искусства и истории.

Духовно-нравственное воспитание учащихся, таким образом, представляет целенаправленный процесс взаимодействия педагогов и воспитанников, направленный на формирование гармоничной личности, развитие ее ценностно-смысловой сферы посредством сообщения ей духовно- нравственных и базовых национальных ценностей.

Духовно-нравственное воспитание сегодня является основой для реализации всех направлений воспитательной работы в учреждении общего среднего образования. В зависимости оттого, что вложил педагог в душу ученика, будет зависеть что возведет он сам в дальнейшем, как будет строить свои отношения с окружающими. Ведь воспитание – искусство, и это искусство заключается в том, чтобы человек, которого мы воспитываем, очеловечивал мир вещей, которые входят в его жизнь, он должен чувствовать и поддерживать в них человеческое – разум, мудрость, любовь к людям. Если ребенок этого не переживает на чувственно-эмоциональном уровне, то ему будет чужда подлинная человеческая чуткость восприятия.

Непосредственное влияние на приобретение нравственных ценностей лежит на учителе. Результат этого процесса зависит от того, как он преподносит его учащемуся. Эмоциональное состояние жизнерадостного познания мира – есть характерный признак духовной жизни личности учащегося.

Для учащихся старшего школьного возраста процесс духовно-нравственного воспитания — это многоплановый диалог, ориентированный на нравственную рефлексию, в процессе которой подросток получает опосредованно выраженную помощь в самоопределении, осознании своих отношений с окружающим миром, осмыслении себя как личности, как гражданина, как нравственно воспитанного человека. Это обеспечивается опосредованными способами овладения старшеклассниками этическим знанием, созданием условий для нравственного напряжения и личностного усилия в процессе диалога с целью решения конкретной этической задачи или проблемы.

Одной из форм духовно-нравственного воспитания учащихся во внеурочной деятельности является практика проведения факультативных занятий духовно-нравственной направленности. Оценка эффективности проведения таких занятий возможна с позиции выделения критериев, определяющих отношение учащихся к содержательной части занятий. В целях повышения эффективности проведения данных факультативных занятий следует учитывать психологические аспекты религиозного восприятия учащимися старших классов.

В современной психолого-педагогической науке недостаточно изучен вопрос особенностей религиозного восприятия учащихся. Вместе с тем, определение психологических аспектов религиозного восприятия можно осуществить лишь в процессе анализа исследований и подходов в области духовности, веры и религиозного опыта.

В психологии восприятия известен тот факт, что восприятие и прямое

наблюдение не просто пассивно регистрируют наблюдаемые предметы и ситуации, но одновременно помещают их в определенную смысловую рамку, частично данную от рождения, частично приобретенную, т. е. в самом процессе восприятия происходит активное истолкование и установление смысла.

Религиозный опыт, как правило, не обязательно может быть связан с религиозным знанием, но обязательно — с внутренней уверенностью в приобщении к Божественной реальности — переживанием своей собственной, личной духовной встречи с Творцом. Таким образом приобретенная вера является переживанием, для которого, в отличие от интеллектуального акта, логика и доказательства не нужны.

Психологические аспекты религиозного восприятия учащихся старших классов базируются как на возрастных особенностях, так на уровне развития их ценностно-смысловой основы, мировоззрении интересах и возможностях, определяющих отношение к себе и своей роли и месту в окружающем мире.

Для нравственного развития в этом возрасте характерно усиление роли убеждений, рост нравственного сознания. Старшеклассников отличает многообразие переживаемых чувств, эмоциональное отношение к различным сторонам жизни, стремление к самостоятельным суждениям, оценкам творчества писателей, художников и музыкантов.

Условиями формирования духовно-нравственной культуры обучающихся во внеурочной деятельности учреждений образования можно определить следующие:

1) Активное знакомство школьников с нравственными знаниями, в эмоционально и деятельностно окрашенной форме - их включение в игру, упражнения, размышления, диалогическое взаимодействие, практические формы деятельности с учётом возрастных особенностей детей.

2) Эмоционально-образное сосредоточение учеников на нравственно ценных ориентирах через накопление эмоциональных реакций, проявлений, действий, утверждающих нравственное начало личности.

3) Анализ субъектной позиции ученика на основе концентрации развившихся моральных представлений и чувств, формирующегося нравственного опыта поведения, который проявляется в ситуациях нравственного выбора.

4) Создание педагогических условий для нравственной рефлексии, ведущей к самоопределению школьников, самооценки через актуализацию нравственного потенциала личности, утверждения через оценку других положительного начала личности каждого. Этап характерен развитием нравственного отношения к самому себе, уважения к своим человеческим достоинствам, осознания себя равным другим и рождением ответственности за последствия своего поступка, поведения.

Данные условия призваны сформировать у учащихся старших классов не просто абстрактное представление о духовности как некоей причастности к культуре и традиции. Они нацелены на более глубокое восприятие - понимание духовности в первую очередь как ответственности за свои поступки по трем направлениям - ответственности перед Богом, перед обществом и перед самим собой. Подобное восприятие, на наш взгляд, будет способствовать формированию у учащихся старших классов гармоничного сочетания духовного опыта и активной жизненной позиции.

Литература:

1. Белорусов, С.А. Психология духовности, веры и религии // Психология религиозности и мистицизма: хрестоматия / Сост. К.В. Сельчонок. - Минск: Харвест, 2001.
2. Вязгина, В.И. Управление процессом нравственного воспитания школьников / В.И. Вязгина // Проблемы выхавання. - 2004. - № 1.
3. Ероховец, О.Е. Формирование духовно-нравственных качеств личности учащегося / Сост. Ероховец О.Е., Бойко О.Л. - Минск: Красико-Принт, 2016. - 128 с.
4. Рогальский, С.Г. Культура и религия. Программа факультативного курса для 10-11 классов общеобразовательных школ. - Минск, Белорусская Православная Церковь, 2009. - 20 с.
5. Рогальский, С.Г. Формы и методы духовно-нравственного и патриотического воспитания детей и молодежи в традициях православной духовной культуры // Мастерская педагогических идей: из опыта профильного обучения и допрофильной подготовки учащихся: сб. методических материалов / сост. О.Л. Бойко, А.А. Корзюк; под общ. ред. А.А. Корзюка. - Мн., 2008. - С. 115.

ОСИПОВ А. И.

ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР
КАФЕДРЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН
ИНСТИТУТА ПОДГОТОВКИ НАУЧНЫХ КАДРОВ
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК БЕЛАРУСИ

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Религиозный ренессанс, который имеет место в постсоветских странах, свидетельствует о том, что есть некие неистребимые глубинные экзистенциальные потребности человеческой души, уставшей жить в мире пошлости, цинизма и лицемерия. «Тяга к религии в качестве своеобразного ответа на проблемы и противоречия техногенной цивилизации связана со стремлением преодолеть фрагментарность и раздробленность личности, столь характерной для «индустриального человека», с желанием обрести, таким образом, определенную целостность бытия. В возрастающем интересе к религии проявляется реакция на «холодную безличность научного знания», на жестокость технологического императива и экономического расчета, на абсолютизацию технократического сознания, в котором средства часто преобладают над целью, цель – над общечеловеческими ценностями, где укоренился инструментальный взгляд на человека как на программируемый, обучаемый компонент системы и объект разнообразных манипуляций [5, с. 41].

В кризисные периоды и общество и отдельный человек начинают испытывать «острую потребность в самоидентификации, т.е. в осознании новых жизненных реалий и осмыслении своего положения во вновь возникшей системе социальных координат» [2, с. 178]. Многие люди, погруженные в водоворот повседневных будничных забот, вдруг обнаруживают свою несамодостаточность, уязвимость, незащищенность и начинают испытывать острую потребность обретения «онтологической безопасности» в единении с Абсолютом. Как отмечает Г. Я. Миненков, религия имеет дело с «вечным в человеке» и именно поэтому всегда присутствует в обществе и истории. Религия бессмертна, потому что говорит человеку о самом важном: о Боге, смерти, вечной жизни, смыслах, которые по ту сторону обыденности и прагматики временного существования. Религия не особая функция духовной жизни человека, а то, что задает глубину всех ее функций [3, с. 38].

Поэтому особую значимость в современных условиях приобретает духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения. Воспитание – процесс сугубо антиэнтропийный, требующий систематических, напряженных усилий.

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. Если пустить воспитание на самотек, то начнутся энтропийные процессы эрозии в человеческой душе. 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. 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.

Процесс воспитания – это формирование духовно богатой и нравственно зрелой личности, которая может противостоять энтропийному, разрушительному воздействию хаоса, самостоятельной и критически мыслящей, устойчивой к внешним конъюнктурным воздействиям, сколь бы привлекательными и соблазнительными они не казались с точки зрения массовой культуры. Пучина повседневности, в которую вынуждена погружаться такая личность, не засосет ее. Она не будет простой щепкой, бездумно плывущей в водовороте будничных дел и переживаний. Для нее характерны адекватность самооценки, глубина понимания смысловых проблем в контексте как личного, так и общечеловеческого существования. Жажда устроения земной жизни, достижение материального комфорта и благополучия, жажда власти, славы, богатства, успеха для такой личности никогда не будут приоритетными ценностями. Для нее вещное никогда не заменит вечного, а подлинность человеческой бытийности никогда не сведется к суетливой событийности.

Такую личность нельзя сформировать по какому-то шаблону, «обточив» на некоем педагогическом станке. Но это не означает, что процесс формирования мировоззрения такой личности должен быть стихийным. Стихийно может сформироваться только такое мировоззрение, которое будет обусловлено самим хаосом и абсурдом, которое будет направлять человека не на противостояние хаосу, а в лучшем случае на приспособление к нему.

Формирование такой личности – это сверхзадача духовно-нравственного воспитания. Для ее решения необходимо кардинально менять всю систему педагогического воздействия. Силовые, дисциплинарно-административные методы воспитания здесь будут бессильны. Равно как и абстрактные рассуждения, менторство, морализаторство, декларативная патетика окажутся неэффективными в современных условиях. И то, и другое, скорее всего, вызовет или протест, или циничное презрение и равнодушие.

Необходимо отказаться от попыток формировать мировоззрение учащихся. Такие попытки основаны на традиционном, изжившем себя, но, к сожа-

лению, не изжитом представлении о том, что учащиеся – это своеобразный объект идеологического или мировоззренческого воздействия, а учитель – субъект такого воздействия. Школьники должны сами сформировать свое мировоззрение, в процессе своего личностного становления, выступая не объектами, а субъектами такого сложного процесса, как формирование мировоззрения. А педагог должен помочь им в этом многотрудном деле. Он должен быть не доктринером, назидательно вещающим установленные и непререкаемые истины, а мудрым и знающим советчиком, внимательным собеседником, с уважением относящимся к сомнениям и поискам своих подопечных. Не предлагать готовые рецепты, а будить мысль своих слушателей, создавать атмосферу творческого поиска, дерзания, вопрошания. Не навязывать, а рассказывать, живо, интересно, убедительно о многообразии бытия, ставить проблему его оснований, выходить на глубинные проблемы человеческого бытия.

Педагог должен быть подобен не скульптору, а садовнику. Скульптор лепит (пусть даже прекрасный, гармоничный) образ по заранее им составленному замыслу, отсекая, на его взгляд, все лишнее. А садовник не мешает, а помогает растению расти самому, создает для этого благоприятные условия, проявляя заботу, терпение, уважением, не насилуя, а мудро направляя развитие в нужное русло. Конечно, аналогия с садовником, как и всякая аналогия не передает всей сложности и ответственности труда педагога. Стиль общения педагога и ученика должен быть не монологическим, а диалогическим. Учитель должен построить своеобразный резонансный контур, т.е. суметь найти вовремя нужные слова, мысли, интонацию, чтобы бережно и осторожно задеть сокровенные струны души, которая откликнется и сторицей воздаст мудрому наставнику. Только затронув глубинные, экзистенциальные, смысловые пласты человеческого существования, можно рассчитывать на отклик формирующейся души, в процессе совместного творчества педагога и наставника.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что духовно-нравственное воспитание в школе лишь тогда будет эффективным, когда будут созданы условия для экзистенциального самоопределения личности. Ведь экзистенциальное самоопределение (без которого, собственно, нет самой личности) предполагает личные усилия и личную ответственность за решение проблем своего личного бытия, смысла и цели своей жизни, своей смерти и посмертной судьбы. В экзистенциальном плане проблемы жизни, смерти, посмертного существования являются глубинными проблемами человеческого существования, интерес к которым, особенно в условиях кризиса, резко возрастает. Вопросы жизни, смерти, бессмертия, отношение к ним личности, имеют не только нравственный, философский, но и религиозный смысл. Поэтому экзистенциальное самоопределение личности предполагает и ее религиозное самоопределение. «Человек должен быть достаточно открыт к восприятию того, что несет ему современный мир, и одновременно быть способным защищать самые глубины своей жизни, сохраняя свою национальную, духовную, религиозную, культурную самобытность, а вместе с этой самобытностью сохраняя нравственную систему ценностей» [1, с. 182].

Иными словами, человек должен сам, свободно, самостоятельно, осознанно определить свое отношение к религии, поскольку в ней затрагиваются наиболее глубинные пласты и смыслы человеческого существования. Это вовсе не означает, что человек должен обязательно стать религиозным. Но зрелая личность должна сама определиться в своем отношении к религии и ее проблематике.

Она может остаться на материалистических позициях, если ее устраивает решение проблемы личного бессмертия в плане того, что атомы и молекулы, из которых состояло когда-то ее существо сохраняется (ведь материя несотворима и неуничтожима!). Подчеркнем, что речь идет именно о личном бессмертии в экзистенциальном, онтологическом плане, а не в родовом, связанном с продолжением жизни в делах, потомках, памяти. Таким образом, личность должна для себя решить, будет ли материалистическое мировоззрение для нее достаточным, или она почувствует узость, ограниченность этого мировоззрения, его недостаточность. Все эти вопросы, повторяем, должны быть решены личностью самостоятельно, без внешнего насилия. Формирующейся личности можно только осторожно и тактично помочь, не навязывая, а рассказывая о разных вариантах решения этих проблем, предоставляя право выбора самому ученику.

Но религиозное мировоззрение конфессионально дифференцировано. В свою очередь, эта конфессиональная дифференциация имеет культурно-историческую обусловленность. Поэтому экзистенциальное самоопределение личности (как главное условие ее становления) неизбежно приводит к необходимости конфессионального и культурно-исторического самоопределения. Напомним еще раз, что речь идет о самоопределении, а не о том, чтобы «перекрещивать», насильно загонять человека в ту или иную конфессию или привязывать к той или иной культурной и национальной традиции. Все эти вопросы становящаяся личность должна решить сама, что не только не исключает, но и предполагает помощь ей со стороны мудрых наставников. Она должна для себя решить: где самоопределяться? В своей или чужой и чуждой культурной и религиозной традиции? Ощутить ли себя укорененным в родной культуре с ее нравственными, религиозными, национальными ценностями, или стать всеядным духовным маргиналом, перекасти-полем, равнодушным к судьбам своей родины и своего народа?

Конечно, нельзя заставить, принудить школьника любить свою родину, свой народ. Нельзя запретить ему уйти в какую-то секту или заниматься магией, йогой и т.п. Запреты и принуждения вызовут (особенно в современных условиях у нынешних школьников) прямо противоположную реакцию. У человека, пусть еще и не сформировавшегося, должно быть право выбора. И уважение этого права – есть уважение к становящейся личности, без чего нельзя говорить о какой-либо эффективности духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

Но выбор этот должен быть свободным и осознанным. Поскольку речь идет не о выборе между походом в кино или на дискотеку, а о выборе культурно-исторической и религиозной традиции, то ответственность за такой выбор очень велика. Педагоги должны создать условия, обеспечивающие ученику свободу такого выбора, его осознанный характер. Нельзя признать выбор свободным и осознанным, если человек совершая его (т.е. принимая одно и отказываясь от другого), не имеет информации о предмете выбора или имеет очень искаженную и неполную информацию, а часто именно так и бывает. Вот здесь-то роль педагога чрезвычайно велика. Нравственный долг учителя – дать правдивую картину, убедительно показать огромную культурно-формирующую роль религиозных традиций и ценностей, чтобы помочь своим воспитанникам сформировать уважительное отношение к своей истории, культуре, христианской религии (особенно Православию). «Европейские нации, – отмечает П.Пупар, – обрели историческое самосознание в крещении, осознав таким образом собственную идентичность через духовное обоснование, получаемое

от христианской веры» [4, с. 141].

При этом со стороны педагога одинаково вредны будут как попытки настойчивого «обращения» в религию, так и скептически-иронические, снисходительно-равнодушные рассуждения о религии и Церкви с позиций слегка модернизированного научного атеизма. Вот почему одного информационного обеспечения, как уже отмечалось, недостаточно для свободного и осознанного культурно-исторического и религиозного самоопределения личности, хотя оно совершенно необходимо. Если формирующаяся личность решит определяться в рамках своей, а не чужой культурно-исторической и религиозной традиции, то она с удивлением откроет для себя богатейший потенциал, о котором раньше и не подозревала, ибо ничего не знала или имела очень скудную и искаженную информацию. Приобщившись же к своей традиции как к животворной кринице, прочувствовав смысл подлинных ценностей, человек просто не захочет «питаться» примитивным духовными суррогатами, которые предлагают (в расчете на неосведомленность) различные организации и их многочисленные миссионеры.

Богатейший духовно-нравственный потенциал христианских ценностей, накопленных на протяжении веков, его актуализация в процессе образования и приобщение к нему, позволит выработать у подрастающего поколения стойкий иммунитет, который явится эффективным позитивным средством преодоления как пошлой бездуховности общества потребления, так и влияния чуждой духовности лжехристианских и оккультно-мистических сект различной направленности.

Литература:

1. *Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом.* – Минск. 2009. – 592 с.
2. Кузнец, А. М. *Россия в поисках национальной идеи. //Вопросы философии.* – 2002. № 1 – С. 175-179
3. *Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX-XX веков. (Составитель Миненков Г.Я.).* – Минск. 2003. – 656 с.
4. Пупар, П. *Роль христианства в культурной идентификации европейских народов //Полис.* – 1996. № 2. – С. 136-143.
5. Суперфин, Л. *Религия в индустриальном и постиндустриальном мире //Вопросы экономики.* – 1993. № 8. – С. 32-44

ТОЛКАЧЕВА О. В.

КАНДИДАТ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ,
ПРОРЕКТОР ПО НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЙ РАБОТЕ
ГУО «МИНСКИЙ ГОРОДСКОЙ ИНСТИТУТ РАЗВИТИЯ
ОБРАЗОВАНИЯ»

ГРАЖДАНСКОЕ ВОСПИТАНИЕ УЧАЩИХСЯ НА ОСНОВЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Важнейшими задачами воспитания личности в современных условиях являются: формирование у подрастающего поколения чувства принадлежности и сопричастности белорусскому государству и обществу; национального самосознания, гражданской позиции, воспитание патриотизма, ценностного отно-

шения к явлениям общественной жизни, толерантности и др.

Вместе с тем, современное общество формирует необходимость в воспитании такого молодого человека, который владеет способами и средствами сохранения и развития себя как личности, умениями адаптироваться и реализоваться в современном мире, способностью транслировать образцы культурных взаимодействий во всем многообразии социальных отношений с людьми, природой.

Поэтому особую актуальность приобретает организация целенаправленного процесса взаимодействия субъектов образовательных отношений, ориентированного на формирование гармоничной личности, на развитие её ценностно-смысловой сферы, посредством сообщения ей духовно-нравственных и базовых ценностей. Эти общие для всех людей ценности основаны на отношениях людей друг к другу, к семье и обществу, это также принципы и нормы, основанные на критериях добра и истины.

Становление гражданственности как качества личности определяется как субъективными усилиями педагогов, родителей, общественных организаций, так и объективными условиями функционирования общества – особенностями государственного устройства, уровнем правовой, политической, нравственной культуры общества. Следует также отметить, что проблема гражданского воспитания учащихся актуализируется и в контексте трансформационных процессов в обществе, усилением взаимопроникновения культур.

Современные исследования ориентированы на определение гражданственности как интегративного качества личности и базовой ценностной ориентации.

Так, гражданственность рассматривается как комплекс субъективных качеств в личности, проявляющихся в отношениях и деятельности (патриотизм, преданность к родине и защита ее интересов, соответствие поведения общественно-принятым нормам, нравственным ценностям в труде, межличностным и международном общении) (Г.М.Филонов). Определение может выглядеть несколько иначе: гражданственность есть интегральное качество личности, выражающее единство социально-заданного и субъективного императива нравственности (З.П.Красноок); гражданственность – это приоритетная ценность личности, полагающая человеку осознать достоинство и достигнуть человеческого совершенства (Н.А.Савотина).

Гражданственность включает следующие элементы: когнитивный компонент (информированность, гражданская компетентность); ценностные ориентации (ориентация на гражданские ценности); гражданская идентичность (Филонов Г.Н.). При этом когнитивный компонент обозначает степень осведомленности о событиях и процессах, происходящих в пространстве гражданской сферы общества, а ценностный аспект сконцентрирован на выявлении значимых для личности субъекта гражданских ценностей.

Духовный аспект общественного бытия выражается в понятии духовной культуры, объединяет в своей структуре все сферы общественной жизни и представляется как историческое явление, развивающееся вместе с обществом. Духовность означает, прежде всего, нравственные начала общественной жизни и моральные законы поведения человека: уважение свободы личности, признание свободы слова, права политического выбора.

По мнению В.П. Агафонова, к ценностям духовной культуры относятся эстетические, интеллектуальные, нравственные, религиозные, ценности образования и некоторые другие.

Все ценности, находясь в тесном взаимодействии и определяя уровень и направления развития общества, передаются от старшего поколения младшему, являются основой и ориентиром для совершенствования человека и регулирования его поведения в интересах сохранения и развития общества.

Гражданские ценности являются одним из структурных элементов духовной культуры и выступают в качестве регуляторов социального поведения, определяют цели человеческой деятельности.

К гражданским ценностям исследователи относят: свободы личности, плюрализм в обществе и демократическое правосознание (С.Л. Серебряков); плюрализм, политическую и религиозную терпимость, открытость и готовность к сотрудничеству, уважение к закону и личности (Э.Я. Баталов) и др.

К основным гражданским ценностям указанным в Конституции Республики Беларусь, относятся: ответственность за настоящее и будущее Беларуси; приверженность общечеловеческим ценностям; признание неотъемлемости прав и свобод человека; гражданское согласие; самоопределение народа; уважение многовековой истории белорусской государственности; незыблемость народовластия и правового государства.

Процесс развития культуры есть одновременно и процесс формирования гражданских ценностей. Достижения науки, развитие искусства, уровень образования в обществе активно влияют на формирование определенных гражданских ценностей. Процесс этот является двусторонним: в свою очередь компоненты духовной культуры приобретают определенный гражданский вес в зависимости от общей направленности личности.

Гражданские ценности выражают сложную диалектическую взаимосвязь понятий и суждений, отражающих потребности субъектов общества, определяют общую направленность развития человеческой культуры. Соединяясь, эти ценности являются источником формирования гражданской ответственности и самосознания.

В сознании учащегося ценности гражданской культуры должны быть представлены в форме идеалов, целей, норм его жизнедеятельности и воплотиться в отношениях, поступках, деятельности.

В связи с этим, особого внимания требует вопрос подготовки педагогов в работе по гражданскому воспитанию учащихся, формированию у них духовно-нравственных и гражданских ценностей. С этой целью осуществлен пересмотр содержания повышения квалификации педагогических работников. Так, педагогам предлагается изучение тем, в рамках которых раскрываются вопросы, касающиеся социально-экономических, политических, культурных достижений Республики Беларусь, пропагандирующие духовно-нравственные традиции белорусского народа. Так, слушатели посетили лекции по темам «Развитие творческого мышления и формирование познавательной активности школьников на уроках истории и обществоведения», «Духовно-нравственные основы воспитания детей и молодежи», «Философские основы педагогических парадигм», «Воспитание учащихся на ценностях белорусской национальной культуры», «Социальная политика в сфере образования», «Проблемы религиозного и национального воспитания в Республике Беларусь» и др.

Таким образом, гражданское воспитание является важнейшим направлением в системе образования Республики Беларусь. Оно направлено на формирование гражданских качеств личности, приобщение учащихся к гражданским

ценностям. Основой процесса формирования гражданственности личности являются духовно-нравственные ценности, которые представляют собой важнейший элемент мировоззренческой системы личности и общества, определяют будущую жизненную позицию молодежи.

СНАПКОВСКАЯ С. В.

ДОКТОР ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОКТОР
ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ
КУЛЬТУРОЛОГИИ БГУ

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИДЕАЛЫ И ЦЕННОСТИ В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ НАЧАЛА XX В.

Назревшая потребность научного изучения и осмысления социально-политических и этнокультурных особенностей развития национальных систем образования продиктована стремлением народов к сохранению своего национально-культурного своеобразия в условиях глобализации и унификации культурно-образовательных ценностей. Вступление многочисленных народов Российской империи в полосу национального возрождения сопровождалось внедрением в общественное сознание национальных ценностей образования. Ученые и педагоги заметили эти новые явления и направили внимание правительственных кругов и педагогической общественности на проблему создания русской национальной школы, а в более широком плане – на проблему соотношения общечеловеческого и национального в образовании и воспитании. Напряженный интерес к национальным ценностям образования, который выразительно проявился в начале XX в., стал закономерным итогом развития педагогической мысли России: от восприятия общечеловеческих идей Просвещения (XVIII – начало XIX вв.) – через овладение ценностями западноевропейской педагогики (первая половина XIX в.) – к убеждениям в необходимости их взаимосвязи со специфическими традициями русской школы (вторая половина XIX – начало XX вв.). Стратегическим началом в развитии русской педагогической мысли являлся принцип народности. Всесторонняя разработка и обоснование концепции народности образования и воспитания принадлежат ко второй половине XIX в. В педагогических системах К.Д. Ушинского, Н.А. Корфа, В.И. Водовозова, В.Я. Стоюнина она становится не только центральной, но и ориентирующей, организующей основой. В начале столетия проблема ценности образования в ее общечеловеческом и национальном значении занимала одно из ведущих мест в теоретических поисках российской педагогической науки. «Национальный или общечеловеческий идеал? – вот та трудная дилемма, перед которой стоит наша жизнь, а вместе с ней и педагогическая мысль», – отмечал в 1916 г. М.М. Рубинштейн [7, с. 389]. Стимулом для активной разработки взаимодействия общечеловеческих и национальных ценностей образования явилось осознание широкими общественно-педагогическими кругами острого недовольства состоянием образования в России. Выход из существовавшего кризиса видели, прежде всего, через создание национальной школы. Требование установления действительно народной русской школы, усиления внимания ко «всему русскому» в программах, учебниках и учебных пособиях становится, особенно в 1905–1914 гг., широко распространенным. Накануне Первой мировой войны это требование приобрело не только научно-педагогическую, но и политико-практическую направленность. Во-

круг него объединялись либеральные, демократические и консервативные деятели общественно-педагогического движения [8, с. 233]. Интерес, возникший в России к проблемам национальной школы на рубеже XIX – XX вв., породил множество подходов, концепций национального образования и воспитания, которые широко дискутировались в правительственных структурах и различных общественных институтах. Теоретик российского образования В.А. Волкович (1873 – после 1946 гг.) в работе «Национальное воспитание как задача гармонического развития» (1912 г.) отмечала, что национальное воспитание не может быть рассмотрено независимо от других сторон национального вопроса, но должно быть от него обособлено, т. е. заключает в себе свое специфическое, которое и должно быть выделено, выявлено и изучено. В этой связи она раскрывает факторы национального воспитания и определяет его основные этапы: выявление национального типа, выяснение национального идеала, поиск средств обращения национального типа в национальный идеал [2, л. 1]. Залог создания жизнеспособной школьной системы Российского государства исследовательница видела в развитии национальной школы в общероссийском контексте [1, л. 8].

Как же педагогическая мысль определяла основные дефиниции рассматриваемой проблемы? Общекультурные образовательные ценности определялись как базовые морально-интеллектуальные императивы, которые строятся на идентичности антропологического развития человека и специфически проявляются в разные исторические эпохи в конкретных регионах мира. Под национальными образовательными ценностями понималась аксиологическая направленность целей и содержания образования и воспитания, его форм и методов, которые обусловлены природными, социокультурными и этнографическими доминантами, менталитетом и традициями российского суперэтноса, в состав которого включались народы Российской империи [6, с. 115–116]. Наиболее значительными аспектами этой проблематики выступали: обоснование приоритетности общечеловеческих или национальных ценностей образования, пути их организационной взаимосвязи, определение исходных принципов осуществления национального образования и народной школы, установление критериев отбора содержания образования; обоснование форм и методов его реализации, которые соответствуют «русскому духу». К национальным ценностям образования русские ученые-педагоги относили: преданное служение Отчизне, самоотверженную защиту ее независимости и сохранности от врагов, идеалы человека-христианина, высокие чувства национального достоинства и общечеловечности. Усвоение этих ценностей осуществлялось путем изучения Закона Божьего, священной истории, родного языка, русской истории, географии и литературы [6, с. 172]. В число национальных ценностей образования включались также и хорошо подготовленные кадры народных учителей, и разработанные в духе лучших национальных традиций учебные планы и учебники. Это требовало полной поддержки национальной школы со стороны государства [6, с. 67]. Уже в то время педагоги были вынуждены констатировать, что проблема национальных ценностей образования относится к недостаточно разработанным аспектам педагогической теории. В 1917 г. П.Ф. Каптерев отмечал: «Вопрос о национальном образовательном идеале разработан очень слабо. Не выяснены еще существенные характерные черты русского народа, которые отличают его от других народов; спорными остаются и поныне многие важные вопросы его истории; его призвание в будущем, его историческая роль и назначение понимаются далеко не оди-

наково. При таком положении дел национальный образовательный идеал еще затуманен. Педагоги не столько определяли и рисовали сам идеал, сколько указывали те условия, при которых этот идеал может сложиться. Полное же определение и толкование этого идеала – дело будущего» [5, с. 61–62]. В.Я. Стоюнин видел идеал общего образования в воспитании образованного (просвещенного) человека, который должен правильно понимать как внешнюю и свою внутреннюю природу, так и собственное нравственное отношение к людям и обществу [10, с. 80–84]. П.Ф. Каптерев определил ряд средств для развития образования в национальном духе: ослабление иностранных влияний; автономность педагогического процесса; наличие самостоятельной педагогической литературы; приоритет «краеведения» («родиноведения»), куда входят русский язык, литература, история, география и этнография России; общая русская обстановка школ с точки зрения быта; укрепление в учениках чувства законности и большего уважения к науке [4, с. 66–67]. П.Ф. Каптерев разработал определенную систему национальных ценностей образования, которая включала в себя: аксиологические приоритеты религии в общем и православия в частности; изучение и усвоение родного языка как наиболее важного источника постижения культуры; формирование у педагогов профессиональных ценностей, отражающих национальные традиции в педагогике; воспитание гражданственности, которую ученый тесно связывал с формированием исторического мышления и активной жизненной позицией. «В целом же надо сказать: только то образование можно признать национальным, которое соответствует характеру и нуждам нации, ее духовному и физическому составу, ее истории, ее основным стремлениям», – подчеркивал П.Ф. Каптерев [4, с. 67]. В.Н. Сорока-Росинский поставил вопрос о роли русской национальной культуры как высшем проявлении творческого гения народа, духовной жизни нации в общемировом процессе. Он считал, что русская культура, как и другая великая национальная культура, выходит за границы своей национальной особенности, превращается в общечеловеческое достояние и таким образом становится необходимой для всех других народов. Русская культура как высшая этическая и художественная ценность призвана играть объединительную роль для многочисленных народностей Российской империи, которые вынуждены историей, экономикой и требованиями культурного развития жить вместе под одной государственной крышей [9, с. 100]. Представители культурно-антропологической теории также предлагали концентрическое размещение образовательного материала, но в противоположном направлении, обоснованном П.П. Блонским. Сначала предусматривалось знакомство с мировой культурой, потом культурой русского народа и в конце – изучение прошлого и современного состояния конкретной местности или «краеведение» [3, с. 288]. В качестве национальных элементов образования выделялись, прежде всего, родной язык, православная религия и семейные традиции. Важный вклад в исследование этой проблемы внесли как «педагогические националисты», так и пропагандисты общечеловеческих ценностей. Начали вырабатываться как общие принципы создания национальной школы, конструктивные подходы к вычлению «русского компонента» содержания образования в нем (этнографический, краеведческий материал), так и определенные формы и методы работы (изучение фольклора, создание краеведческих экспозиций, экскурсии и др.). Однако задача создания русской национальной школы в это время так и не была решена. Она не рассматривалась как государственная образовательная ценность, что

отягощало процесс разработки педагогической аксиологии в контексте этнонациональной проблематики. Более всего в теоретическом понимании проблемы нерусской или «инородческой» школы достиг С.И. Гессен в своем труде «Основы педагогики: Введение в прикладную философию». В освещении проблемы ученый исходил из синтеза различных течений педагогической и политической мысли – от консервативно-официальной педагогики к требованиям национальной школы нерусских народов, от идеологов единой и неделимой отчизны к приверженцам федерализма. По его словам, ключевая роль в деле создания национальной школы принадлежала родному языку, поскольку «национальная свобода есть преимущественно свобода родного языка, проблема национального образования – проблема языка обучения» [3, с. 347]. С.И. Гессен ввел понятие так называемой «областной педагогики» или областного национального образования. Под этим он понимал право национальных меньшинств иметь свою школу на родном языке. «Областная педагогика» в то время получила распространение в Австрии, Венгрии, Франции, Англии, Ирландии и России, где вопрос об «инородческой» школе активно обсуждался «радикальными педагогическими кругами» и нашел свое выражение в постановлениях комиссии по делам инородческой школы Первого Всероссийского съезда по народному образованию [3, с. 350–351]. С.И. Гессен подверг критике «упрощенный национализм угнетенных наций» и выступил в защиту общерусской культуры и «областной педагогики» [3, с. 356]. Этническая, религиозная, языковая и культурная близость белорусов и украинцев к русским создавала в целях Российского государства дополнительные преграды для формирования их национального самосознания и идентичности. Русская педагогическая мысль, опираясь на официальную установку «одна нация – одно государство», не предусматривала существования педагогических систем разных этносов и создания общеобразовательных национальных школ – белорусской, украинской, литовской, татарской и др. Однако отдельные ее представители смогли подняться над государственной концепцией нивелировки наций и высказаться в поддержку «широкого творческого национализма» и обучения в школах народностей на родном языке. Наиболее широкий общественный резонанс имели решения «инородческой» комиссии первого Всероссийского съезда по народному образованию, выработавшему новую формулу языковой политики в национальной школе: обучение на родном языке народностей и преподавание русского языка как обязательного предмета. Белорусское национально-культурное возрождение требовало поиска собственных национальных образовательных идеалов и ценностей.

Литература:

Фонды научного отдела рукописей РГБ (Москва)

1. ф. 55 Волкович, В.А. «Введение в психологию нации» (1915 г.), лл. 1 9. – л. 8.
2. ф. 55 Волкович, В.А. «Национальное воспитание как задача гармонического развития» (2.IV.1912 г.), 26 лл.
3. Гессен, С.И. Основы педагогики: введение в прикладную философию /отв. ред. и сост. П.В.Алексеев. – М.: «Школа-пресс», 1995. – 447 с.
4. Каптерев, П.Ф. Новая русская педагогика, ее главнейшие идеи, направления и деятели. Изд. 2-е, доп. – СПб.: кн. кл. «земля», 1914. – 212 с.
5. Кароткі нарыс беларускага пытання // Arche-пачатак. – 2007. № 11. – С. 104–421.
6. Национальные ценностные приоритеты сферы образования и воспитания (вторая половина XIX–90-е гг. XX вв.) / под ред. З.И.Равкина. – М.: Ин-т теории образ. и пед.-ки РАО, 1997. – 411 с.

7. Рубинштейн, М.М. Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогической. – М.: «Задруга», 1920. – 540 с.
8. Снапковская, С.В. Развитие образования и педагогической мысли Беларуси во второй половине XIX – начале XX вв. /С.В. Снапковская – Москва: УРАО ИТИП, 2011. – 316 с.
9. Степанец Бодан. Вопросы воспитания и обучения: о национальном воспитании // Народное образование в Виленском учебном округе. – 1909. – № 5. – С. 203-210.
10. Стоюнин В. Я. Педагогические сочинения. – СПб., 1903. – 384 с.

ДАНИЛОВИЧ Е. А.

СТАРШИЙ НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК СЕМИНАРА
ПРАКТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ И РЕЛИГИОЗНОЙ
ПЕДАГОГИКИ ФАКУЛЬТЕТА ПРОТЕСТАНТСКОЙ
ТЕОЛОГИИ ВЕСТФАЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ.
ВИЛЬГЕЛЬМА Г. МЮНСТЕРА

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО УРОКА РЕЛИГИИ В ШКОЛАХ ГЕРМАНИИ.

1. Православный урок в школах Германии. Современное состояние и перспективы развития

1.1. Православие в Германии. Факторы присутствия.

В настоящий момент православие в Германии является третьей по численности христианской конфессией. Численность православных верующих достигает около 1,5 миллиона человек [2, с. 161]. Учитывая беспримерный приток беженцев в последние два года, это число может быть скорректировано. Присутствие православия на немецких землях обусловлено как историческим развитием в целом, так и миграцией в частности [8, с. 86ff.]. Православные церкви пребывают в Германии в диаспоре [7, с. 147]. Все их Матери-Церкви находятся в других странах – Сербии, Российской Федерации, Румынии, Греции. Так называемой «Немецкой православной Церкви» нет. В качестве представительства православных церквей на территории Германии выступает ОБКД «Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland» – православная епископская конференция в Германии, в состав которой входят 16 епископов из десяти епархий на территории Германии. В таком формате осуществляется кооперация православных церквей в различных общих вопросах, как например православный урок религии в немецких школах – orthodoxer Religionsunterricht.

1.2. Православный урок в Германии.

Урок религии в Германии имеет статус нормального школьного предмета, как например математика или химия. Этот статус закреплен в статье 7, абзац 3 основного закона (Grundgesetz). Этим статусом наделен и православный урок в школе. Решение о посещении детьми урока религии до их религиозного совершеннолетия, которое наступает в Германии с достижением возраста 14-ти лет, принимают родители. Православный урок в Германии – это кооперация государства и православных церквей. Государство отвечает за организационную и финансовую сторону вопроса: оплата работы учителей, оплата и организация работы комиссии по изданию учебных планов и т.д. Церковь несет ответственность за содержание учебных планов, уполномочивает учителей для проведе-

ния урока и т.д. [6, с. 38ff.].

В настоящее время православный урок религии проводится в следующих землях: Северный Рейн-Вестфалия, Нижняя Саксония, Гессен, Бавария. С этого учебного года (осень 2016г.) планируется введение православного урока в земле Баден-Вюртемберг.

1.2.1. Учащиеся.

Ученики, которые посещают православный урок религии, представляют собой очень гетерогенную группу сразу в отношении нескольких признаков. Во-первых, они принадлежат разным православным церквям. Несмотря на общую вероучительную основу и связь с общим преданием, православные церкви имеют и свои отличительные стороны. Эти отличия обусловлены, как правило, историческим развитием и культурным контекстом. Это, к примеру, язык, локальные традиции, праздники, календарь. Во-вторых, почти все учащиеся имеют миграционные корни. В-третьих, можно исходить из того, что почти все учащиеся вырастают многоязычными. К немецкому добавляется язык, на котором говорят в семье – греческий, русский, румынский, сербский. К этим языкам добавляется еще и многоязычие, обусловленное принадлежностью той или иной православной церкви, в которой язык богослужения отличается от первого языка. В качестве примера здесь можно привести опять же русскую или греческую церкви. В учебных пособиях для православного урока наблюдается рецепция многоязычия. Так в учебном издании Библии для начальной школы «Библия в кратких рассказах» («Bibel in kurzen Erzählungen») собраны различные молитвы. Некоторые из них напечатаны на разных языках учеников, например, «Отче наш» или тропарь воскресения [1, A3-A5, A17, A19]. Так же в учебнике «Mit Christus unterwegs», «Со Христом в пути», который является первым немецкоязычным учебником для православного урока в школе и издание которого запланировано на текущий год, будут присутствовать элементы многоязычия [5].

1.2.2. Учение.

Православный урок религии в немецких школах могут проводить как духовные лица, так и миряне. Некоторые преподаватели получили богословское образование в других странах (Греции, Румынии, Сербии). В Германии в настоящий момент есть два университета, где есть возможность изучать православное богословие. Это Университет города Мюнхена (Бавария) и города Мюнстера (Северный Рейн-Вестфалия). В Мюнхене это Образовательное учреждение (Институт) православного богословия, которое существует с 1984. В Мюнстере это курс обучения «Православное богословие», как третья специальность (для будущих педагогов).

1.2.3. Значение православного урока религии в немецких школах

При анализе учебных планов и «пастырского слова» [3] выделяются некоторые особенности православного урока и его вклада в религиозное образование православных детей. Одним из основных моментов является сохранение религиозной и конфессиональной идентичности. Хотя православие в Германии, как говорилось ранее, и является третьей по величине конфессией, но все же оно находится в меньшинстве и не ассоциируется у большинства как традиционная конфессия в германском обществе. Православные школьники растут в очень гетерогенном обществе (по крайней мере в западной Германии – мультинациональность, мультирелигиозность, а религиозность, секулярность). В этом

плане православный урок предоставляет многим детям возможность познакомиться с их собственной православной традицией. Второй важный аспект – это интеграция в немецком обществе. Содержание православного урока, как правило, не ограничивается катехизическими знаниями. Урок дает возможность знакомства с другими традициями, мировоззрениями, позициями, религиями в критическом и дискурсивном ключе. Одной из образовательных задач является развитие способности к диалогу, к перемене перспективы, а также к отстаиванию своей позиции в контексте диалога.

1.2.4. Потенциалы развития.

Православный урок религии находится в процессе становления и этаблирования. Здесь могут быть названы некоторые моменты:

- повышение квалификации преподавателей. Здесь все еще наблюдается потребность в систематическом предложении курсов обучения для преподавателей;
- создание учебных пособий, материалов и т.д.;
- научное становление православной религиозной педагогики. Важным вкладом в развитие православного урока может быть научное сопровождение этого развития, например, посредством эмпирических исследований;
- улучшение координационной работы и кооперации между православными церквями, родителями, школой, государством.

2. Христианские ценности в учебных планах православного урока

2.1. Существующие учебные планы для православного урока религии.

В Германии нет единого учебного плана для всех федеральных земель. Каждая земля издает, как правило, свои учебные планы.

В настоящий момент существуют учебные планы для православного урока в следующих землях. В земле Северный Рейн-Вестфалия для начальной и средней школы. По этим же планам преподается урок в Нижней Саксонии. В Баварии есть учебный план для средней школы. В настоящее время идет работа над учебным планом для православного урока в Баден-Вюртемберге. Среди документов православной епископской конференции в отношении православного урока издано «Пастырское слово» – «Hirtenwort».

2.2. Компетенционно-ориентированные учебные планы.

С некоторого времени учебные планы в Германии формулируются компетенционно. Это значит, что в планах предписываются конкретные требования к результатам учебного процесса в форме компетенций. Таким образом в учебных планах перечислены компетенции (знания и навыки), которые должны быть достигнуты, приобретены или развиты к концу того или иного учебного года. Примеры: «Ученики и ученицы могут перечислить таинства и пояснить на отдельных примерах значение таковых для собственной жизни» [4, с. 32]. «Ученики и ученицы поясняют «преображение» (обожение) и обновление мира как задачу церкви в мире» [4, с. 33]. Учебные планы не описывают таким образом конкретные темы и не определяют конкретной учебной программы, а называют то, что должны уметь и знать ученики на определенном этапе учебного процесса. В этой перспективе учителям предоставляется свобода в плане выбора конкретной темы и содержания. Учитель сам определяет, с помощью какой темы, содержания может быть достигнута та или иная компетенция. Одной из целей такой формулировки учебных планов является обеспечение проверяемости/транспарентности результатов образовательного процесса, а также поддержка гарантии

достижения таких результатов. В центре учебных планов стоит таким образом не сам учебный процесс, а его результаты и возможность их проверки.

2.3. Критические стороны компетенционно-ориентированного обучения

Религиозное обучение представляет собой multidimensionalный процесс, не ограничивающийся когнитивной стороной. К образовательным целям православного урока религии относится, к примеру, вклад во всестороннее развитие личности учащихся. Православный урок религии стремится направить учащихся к ответственности как в образе мыслей, так и в действиях [4, с. 11]. Очевидно это как в предисловии к учебным планам, так и в формулировке отдельных компетенций, пересекающихся с областью этики и христианской нравственности. К примеру: «Ученицы и ученики обращаются толерантно и уважительно с людьми в личном окружении и перенимают частично их перспективу/входят в их положение» [4, с. 21], «Ученики и ученицы принимают решения в соответствии с предложением и притязанием христианских ценностей» [4, с. 29].

В соответствии со сказанным выше проблематичным становятся требования компетенционного ориентирования образовательного процесса. С одной стороны, не все результаты религиозного обучения в формате православного урока могут и должны быть подвержены проверке. С другой стороны, представляет сложность умалчение компетенций, связанных, к примеру, с христианскими ценностями. Формулировка таких компетенций облегчает ориентирование учителя в планировании учебного процесса. В существующих учебных планах, как правило в предисловии, делается указание на то, что в учебном процессе проверены могут быть знания и навыки, но не личная позиция учащихся и их личное отношение к чему-то [4, с. 11]. Развитие так называемой «религиозной компетенции» может быть подвергнуто таким образом лишь частичному анализу и проверке.

Литература:

1. *Die Bibel in kurzen Erzählungen: Zur Verwendung für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich.* Hrsg. im Auftrag des Orthodoxen Schulamtes in Österreich. – 2. Aufl. – Wien: Österreichische Bibelgesellschaft, 2011. – 352 S.
2. *Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration* (Hrsg.), 10. Bericht über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland (Oktober 2014) // Die Bundesregierung [Elektronische Ressource]. – Berlin, 2014. – Zugriffsart: <https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/1B/Artikel/Allgemein/2014-10-29-10-lagebericht.html>. Zugangsdatum: 19.03.2017. 416 S.
3. *Hirtenwort der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland zum Religionsunterricht.* 12. November 2011 // *Texte der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland* [Elektronische Ressource]. – Zugriffsart: <http://www.obkd.de/TexteOBKD.htm>. Zugangsdatum: 19.03.2017. 3 S.
4. *Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen* (Hrsg.), *Kernlehrplan für die Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre* // *Schulentwicklung NRW. Lehrplannavigator* [Elektronische Ressource]. Zugriffsart: <http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplannavigator-s-i/>. Zugangsdatum: 19.03.2017. – 32 S.
5. Keller, K. (Hrsg.), *Mit Christus unterwegs 1/2: Das orthodoxe Schulbuch* / M. Kiroudi [et. al.]; K. Keller (Hrsg.). – Berlin: Kösel Schulbuch, 2016. – 120 S.
6. Kiroudi, M. *Entwicklung und Praxis des orthodoxen Religionsunterrichts in Deutschland* / M. Kiroudi // *Ökumenische Rundschau*. – 2014. Vol. 63, № 1. – S. 38-53.
7. Makrides, V.N. *Orthodoxe Christen in der Migration/Diaspora: Chancen, Herausforderungen, Probleme* / V.N. Makrides // *Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft* / C. Kraft, E.

- Tiefensee (Hrsg.). – Münster: Aschendorff Verlag, 2011. – S. 133-148.*
8. Thon, N. *Ethnische Vielfalt und Einheit im Glauben: Die Orthodoxe Kirche / N. Thon // Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen: Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort / M. Hero, V. Krech, H. Zander (Hrsg.). – Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2008. – S. 84-99.*

БОКОВ Г. Е.

КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ КАФЕДРЫ
ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ СПбГУ

О ПЛАНАХ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ МЕСТА И РОЛИ ТЕОЛОГИИ И ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ СВЕТСКОГО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ²⁰¹

Введение теологии в качестве научной дисциплины в целом ряде российских светских образовательных высших учебных заведений в последние годы стало одной из широко обсуждаемых тем. Процесс этот, начавшийся в 1990-е гг., сегодня воспринимается крайне неоднозначно. Многие эксперты, и в особенности религиоведы, выступают категорически против подобного рода инициатив. Среди православных богословов и духовенства имеются разные точки зрения по этому вопросу, и в особенности о том, как именно следует реализовывать теологические программы в светских ВУЗах России. Все это послужило одним из поводов для подготовки заявки исследовательского проекта «Религия, наука и образование в современной России» (руководитель – к. ф. н., доцент СПбГУ Г.Е. Боков), которая в марте 2016 г. получила поддержку Российского государственного научного фонда (РГНФ).

С самого начала проект задумывался как научное исследование молодых ученых, включая нескольких студентов бакалавриата и магистратуры, представителя аспирантуры и руководителя из преподавательского штата отделения религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). Именно в таком качестве – как проект молодых ученых (весь коллектив – до 35 лет), он и был поддержан.

Работа над ним рассчитана на несколько лет и должна завершиться в конце 2018 г., когда будут опубликованы конкретные результаты всестороннего комплексного исследования, отраженные также в ходе заседаний студенческих научных обществ (СНО) при каф. философии религии и религиоведения СПбГУ и на всероссийских и международных конференциях. Для молодежного состава данного проекта, особенно для студентов, это уникальная возможность проявить себя в качестве исследователей конкретной, актуальной и насущной проблемы. Несмотря на то, что запланировано обсуждение многих тем, среди которых проблема современной православной богословской рефлексии в отношении фундаментальной науки является основополагающей, большое внимание в рамках реализации проекта будет уделено изучению места теологии в системе светского высшего образования.

²⁰¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России».

Хорошо известно, что особенностью российского высшего образования, с самого появления первых университетов, было исключение теологии из системы преподаваемых наук. Однако появление в последние десятилетия теологических факультетов и отделений во многих ВУЗах России вызывает широкий общественный резонанс. Так, еще в 2007 году было опубликовано открытое письмо десяти академиков, членов Российской Академии Наук, адресованное президенту Российской Федерации. Среди подписавших его, в частности, был известный своей атеистической и антиклерикальной позицией благодаря многочисленным публикациям на эту тему лауреат Нобелевской премии по физике 2003 г. академик В.Л. Гинзбург [2].

В этом письме высказывалось крайне негативное отношение к так называемой «клерикализации» российского общества – к «активному проникновению церкви во все сферы общественной жизни» [2]. Подписавшие его выступали против «попыток» «внедрить» теологию в систему российского высшего образования. Они обосновывали, что теология – это «совокупность религиозных догм», и поэтому она не может причисляться к научным дисциплинам, в то время как «все достижения современной мировой науки базируются на материалистическом видении мира» [2].

Наряду с этим, в обществе вызвало большие дискуссии введение в средней школе модульного курса «Основы религиозных культур и светской этики», в котором академики – авторы упомянутого письма, а также либеральная общественность, стали усматривать попытки «внедрения» «Закона Божия» в светских учебных заведениях «в обход» Конституции страны. Однако на сегодняшний день для этого учебного курса подготовлен учебник для общеобразовательных организаций, составленный в соответствии с требованиями УМО ведущими специалистами в области религиоведения, профессорами СПбГУ М.М. Шахнович и Т.В. Чумаковой [3].

Действительно, реакция академического сообщества, о которой выше шла речь, была вызвана четко сформулированной позицией Русской Православной Церкви. В ее официальном документе «Основы социальной концепции» говорится, что «с православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях» [1]. Там также сказано, что Церковь «уважает светскую школу», однако заявляет о недопустимости «намеренного навязывания учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждения монополии материалистического взгляда на мир» [1]. Позиция Церкви, как принято считать, пользуется как негласной, так и открытой поддержкой государства, что вызывает критику либеральной общественности.

Таким образом, современное российское общество, по всей видимости, оказалось расколото. Дискуссии ведутся «о целесообразности осуществления теологического образования в государственной, и, шире, светской системе образования; о наличии социального запроса на теологическое образование; о способах интеграции теологии, традиционной для религиозных организаций, в систему высшего светского образования; о внесении теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК» [4].

Для изучения данной проблемы молодыми учеными-религиоведами СПбГУ в ходе реализации проекта, поддержанного РГНФ (РФФИ), его руководителем были обозначены следующие исследовательские блоки.

- Официальная позиция Русской Православной Церкви и других традиционных религий России в отношении светской науки и образования, организуемые ими мероприятия и программы по взаимодействию с академическим сообществом, учеными и профессорско-преподавательскими коллективами российских ВУЗов, студенчеством, средними школами; отдельные взгляды современных богословов по вопросу науки и образования.

- Реализация правительством Российской Федерации существующих сегодня программ духовно-нравственного воспитания молодежи в контексте вопроса о религии, науке и образовании.

- Существующие экспертные оценки введения в средней школе модульного курса «Основы мировых религиозных культур и светской этики»; основные проблемы, возникающие в ходе преподавания, тенденции и перспективы.

- Введение в светских ВУЗах России, включая технические, теологических программ, отделений и факультетов (предполагает экспертный анализ их учебных программ, особенностей преподавания теологии, точки соприкосновения этих программ с российским религиоведением, вопрос о «подмене» религиозоведческих программ теологией, вопрос о создании так наз. «метатеологии», носящей надконфессиональный характер, и т.д.).

- Реакция на появление теологии в светских ВУЗах России со стороны различных представителей академического сообщества и студенчества (предполагает включенное наблюдение, интервью, мониторинг общественного мнения, исследования публикаций в СМИ и в интернет-сообществах и т.д.).

- Светская этика как феномен современной культуры и светское образование как предмет общественной дискуссии. Рамки «дозволенного» и «недозволенного» в системе образования, «монополия материализма» в светской школе и современные богословские интерпретации основополагающих научных теорий (большого взрыва, теории эволюции, квантовой механики, синергетики, когнитивных теорий и т.д., и т.п.). Вопрос о преподавании креационизма и/или религиозного эволюционизма как «альтернативе» материалистическому пониманию происхождения жизни в светских учебных заведениях.

- Анализ концепций, целей и задач, реальной деятельности и перспективности таких структур как Научно-богословский центр междисциплинарных исследований при Санкт-Петербургском государственном университете (руководитель – отец Кирилл (Копейкин)).

Реализация проекта предполагает объективный анализ различных позиций, существующих в современном обществе в отношении религии, науки и образования в Российской Федерации, он также призван способствовать взаимодействию студентов и молодых ученых различных специализаций и ориентирован на создание междисциплинарного исследовательского пространства (на базе Санкт-Петербургского государственного университета) для диалога представителей гуманитарной, социальной и естественнонаучной областей и совместного обсуждения студентами и молодыми учеными, а также теологами, вопросов религии, науки и образования в современной России.

Литература.

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование: [электронная версия] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 30.04.2016).
2. Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В. Путину: [элек-

тронная версия] URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 30.04.2016).

3. Чумакова Т.В., Шахнович М.М. Основы религиозных культур и светской этики. Основы мировых религиозных культур. 4 класс: учеб. для общеобразоват. организаций. – М.: Просвещение, 2013 – 159 с.
4. Шахнович М.М., Шмонин Д.В. Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Вып. 1. – С. 253-255.

КАРПУШЕВА Н. М.

**ЗАМЕСТИТЕЛЬ НАЧАЛЬНИКА УПРАВЛЕНИЯ
КООРДИНАЦИИ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ
СПЕЦИАЛИСТОВ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ, СОЦИАЛЬНО-
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ СЛУЖБ
ГУО «МИНСКИЙ ГОРОДСКОЙ ИНСТИТУТ РАЗВИТИЯ
ОБРАЗОВАНИЯ»**

ЗАМЕЩАЮЩАЯ СЕМЬЯ КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ ВОСПИТАННИКОВ

Семья является сферой формирования духовно-нравственных основ подрастающего поколения, а также одним из традиционных институтов, в котором происходит самопознание и удовлетворение потребности ребёнка в любви, заботе, ласке, уважении и общении. В ней закладываются не только базисные основы, но и через последовательное приобщение её к духовным ценностям расширяются возможности для духовно-нравственной образованности и воспитанности человека, формирования его мировоззрения и обогащения внутреннего мира. Именно в ней ребенок впервые включается в общественную жизнь, усваивает ее ценности, нормы поведения, способы мышления, язык. Иначе говоря, семья – это школа воспитания, передачи опыта жизни, житейской мудрости [2].

Первыми наставниками в жизни каждого молодого человека являются родители. Они дают ребёнку первые представления о добре и зле, о нормах нравственности, о правилах общежития, первые трудовые навыки. Именно поэтому, большое значение имеют микроклимат семьи, нравственная позиция, занимаемая родителями, их отношение к происходящему вокруг. Полноценная семья на основе родственных взаимосвязей развивает в себе опыт прошлого и настоящего, а также служит своеобразным «мостиком» в будущее.

Духовность и взаимопонимание исчезают тогда, когда в семье возникают конфликты, приобретающие нередко хронический характер. Изменение «семейного климата», характера семейных отношений, в первую очередь отношений между родителями и детьми, сказывается на становлении личности ребенка. В семьях, где родители ненадлежащим образом относятся к воспитанию и содержанию своих несовершеннолетних детей, окрик и телесные наказания, грубость и насилие над детьми проявляется регулярно. Тем самым в таких семьях создаются условия, как для психических расстройств, так и для асоциального поведения самих детей. Если вследствие социально-опасного положения ребенка в семье существует угроза его жизни и здоровью, происходит

изъятие несовершеннолетнего из семьи.

Одной из наиболее перспективных форм оказания помощи несовершеннолетним в таких случаях является их устройство в замещающую семью. Качественной характеристикой является то, что в условиях замещающей семьи ребенок выполняет социальные роли по отношению к родителям, братьям, сестрам, другим членам семьи в различных сферах деятельности и общения. За счет этого обеспечивается воспитание ребенка, становление определенных образцов, эталонов мужских и женских качеств, поведенческих форм.

Согласно Кодексу об образовании Республики Беларусь воспитание – целенаправленный процесс формирования духовно-нравственной и эмоционально-ценностной сферы личности обучающегося.

И.Г. Песталоцци отмечал, что духовно-нравственное воспитание направлено на «возвышение сердца» ребенка как центра духовной жизни. Оно, по мнению Т.И. Петраковой, представляет собой процесс организованного, целенаправленного как внешнего, так и внутреннего (эмоционально-сердечного) воздействия педагога на духовно-нравственную сферу личности, являющуюся системообразующей ее внутреннего мира» [3].

Духовно-нравственное воспитание как условие развития основных (человеческих) способностей: нравственной (различение добра и зла), эстетической (различение прекрасного и безобразного) и религиозной (различение истинного и ложного) является главным средством преодоления разобщенности между взрослыми и детьми в семье, между детьми в детском социуме, между семьей и учреждением образования, между человеком (и маленьким, и взрослым: ребёнком, родителем, педагогом) и традиционной культурой.

Следовательно, духовно-нравственное воспитание является важнейшей составляющей многогранного процесса становления личности, формирования его ценностных ориентиров и способности осознавать ситуации нравственного выбора.

На наш взгляд, в случае воспитания ребенка в замещающей семье, это процесс целенаправленного создания замещающими родителями и специалистами, работающими с семьей и ее воспитанником, условий для становления духовно-нравственной сферы личности.

Возрастает актуальность объединения усилий специалистов, работающих с семьей, по формированию духовности, моральных принципов, нравственных ориентиров, которые составляют основу общечеловеческих ценностей и должны передаваться от поколения к поколению.

Однако, решение задач духовно-нравственного воспитания в условиях замещающей семьи связано с разрешением ряда проблем. Перечислим некоторые из них.

Первая проблема касается содержания духовно-нравственного воспитания. Традиционно в качестве содержания рассматривают систему ценностей, присвоение которых обеспечивает духовно-нравственное становление растущего человека. Содержанием духовно-нравственного становления личности воспитанников в условиях замещающей семьи, является тот духовный и нравственный опыт, который приобретается ребенком и «возвращается» замещающим родителем в процессе взаимодействия.

Безусловно, приобретение данного опыта невозможно без освоения и соотнесения его с духовным опытом человека и человечества. В центре процесса обучения и воспитания должны быть духовно-нравственные ценности, нормы и традиции своей национальной общности, не противоречащие общечеловеческим.

Вторая проблема связана с методами и формами духовно-нравственного воспитания, поскольку ценности человека – это то, что труднее всего поддается простой трансляции, передаче от носителей-воспитателей их воспитанникам. Замещающий родитель, как специалист, может лишь создать условия для того, чтобы ввести ребенка в культуру, помочь ему определиться в ней. Это ни в коей мере не означает то, что он должен быть беспристрастным посредником: его ценности и смыслы должны быть вовлечены в диалог. Он не может их навязывать воспитанникам, но в состоянии создать то эмоционально-интеллектуальное поле, в котором происходит проживание и осознание ими бытия, сущности культуры, обретение духовно-нравственных смыслов и ценностей. Только в таком общении, где один перед другим раскрывает свои ценности; «рождаются духовно-ценностное, мировоззренческое единство, общность веры, надежды и любви, жизненных установок и поведенческих устремлений, идеалов и неприятий» [1].

Такой подход к организации духовно-нравственного воспитания поможет воспитанникам стать терпимее, сдержаннее, добрее душой друг к другу и окружающим людям, научит их отличать истину от лжи, размышлять над важными проблемами бытия, анализировать сложные жизненные ситуации и находить правильный выход из них.

Несомненно, в процессе воспитания в замещающей семье существует необходимость использования методов, апеллирующих не только к мышлению, но и к эмоциональному миру воспитанника. Это методы, создающие проблемные ситуации ценностного выбора, диалога и дискуссии, которые обеспечивают духовно-нравственное восприятие явлений жизни и культуры, актуализируют эмоциональную память и повторное чувствование, развивают способность к сопереживанию, создают условия для рефлексии внутренних состояний.

Следует отметить, что в замещающей семье механизмы взаимоотношений между членами семьи играют огромную роль в развитии духовно-нравственных отношений. Уникальность детско-родительского взаимодействия в такой семье обусловлена особой значимостью находящихся рядом людей в жизни воспитанника. Поэтому возникает необходимость использования естественно возникающих ситуаций или создания ситуации для познания эмоциональных состояний воспитанников, их нравственных ценностей, деловых и личностных качеств, возможностей в различных видах деятельности.

Таким образом, взрослыми создаётся определённая атмосфера взаимодействия, где с первых дней жизни ребёнка в замещающей семье происходит переосмысление условий становления его личности. Замещающие родители прививают уважительное отношение к старшим, семейным традициям, любовь к родному краю через чтение, экскурсии, посещение храмов, музеев, театров, библиотек и просто через непосредственное отношение ко всему тому, к чему они причастны в повседневной жизни.

Очевидна необходимость сопровождения замещающей семьи и ее воспитанника через организацию взаимодействия и сотрудничества специалистов различных организаций и ведомств, включая Белорусскую Православную Церковь.

Духовно-нравственное воспитание на основе христианских традиций формирует ядро личности, благотворно влияя на все стороны и формы взаимоотношений воспитанника с миром: на его этическое и эстетическое развитие, мировоззрение и формирование гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, интеллектуальный потенциал, эмоциональное состояние

и общее физическое и психическое развитие [4].

Организация межведомственного взаимодействия в рамках оказания помощи и поддержке замещающей семье направлена на формирование основных социальных навыков приемного ребенка, его самоопределение, на выстраивание его жизненной траектории на основе духовности и нравственности.

Несомненно, духовно-нравственное становление личности воспитанников – сложная задача. Тот дух, который царит в семье и учреждении образования, которым живут члены семьи, замещающие родители и педагоги – люди, составляющие ближайшее социальное окружение ребёнка, является определяющим в формировании внутреннего мира ребёнка. Принятие и любовь со стороны замещающих родителей порождают в ребёнке чувство безопасности и способствуют гармоничному развитию личности.

Отметим, что духовно-нравственное развитие ребёнка проявляется в устойчивости его поведения в различных жизненных ситуациях, в возможности противостоять негативным воздействиям, в умении предвидеть нравственные последствия своих поступков, в формировании самоконтроля.

Существует философский принцип: подобное создается подобным: нравственность воспитанника формируется нравственностью воспитателя, духовность – духовностью.

От степени готовности замещающих родителей к использованию различных методов и форм общения с воспитанником во многом зависит успешность решения задач их духовно-нравственного воспитания.

Для того, чтобы с ними справиться, а также с целью преобразования собственного духовного мира замещающих родителей необходимо повышение их профессиональных компетентностей. Именно поэтому, по-нашему мнению, третья проблема связана с подготовкой замещающих родителей, способных стать духовными наставниками личности.

Главная роль в организации повышения профессиональных компетенций замещающих родителей отводится специалистам учреждения образования, в котором обучается приемный ребенок. Специалисты социально-педагогической и психологической службы учреждения образования координируют деятельность педагогов и замещающих родителей в вопросах обучения и воспитания приемных детей, оказывают дифференцированную помощь и поддержку семье как в рамках учреждения образования, где ребенок обучается, так и за его пределами, тем самым обеспечивая организацию межведомственного взаимодействия.

Очевиден тот факт, что необходима организация качественного взаимодействия учреждения образования и замещающей семьи. Оно должно реализовываться как в традиционных формах консультирования и просвещения, так и в новых формах совместных детско-родительских семинаров, общих активных занятий по развитию навыков взаимодействия, в формах проектной деятельности и иных вариантах сотрудничества в целях профилактики трудностей и разрешения конфликтов в воспитании.

Относительно воспитания приемного ребенка это будет способствовать переходу:

- к модели развития активного нравственного сознания, чувств, поведения ребёнка и взрослых;
- к модели развития коммуникативной, культурной, нравственной и духовной компетентности воспитанников, замещающих родителей и педагогов;

– к модели развития психолого-педагогической компетентности замещающих родителей, оснащения их социокультурными технологиями межличностного, внутрисемейного и межсемейного взаимодействия, позволяющими решать актуальные задачи развития и воспитания приемного ребёнка, его обучения и социализации.

Следовательно, качественная профессиональная подготовка замещающих родителей будет способствовать повышению уровня сформированности духовно-нравственной сферы личности воспитанника и позволит им успешно адаптироваться в современном обществе, а также будет способствовать повышению педагогического потенциала семьи.

Таким образом, духовно-нравственное становление личности воспитанников, подготовка их к самостоятельной жизни – важнейшие задачи замещающих родителей. Для реализации задач необходимо создание условий. Условия духовно-нравственного воспитания приемного ребенка замещающим родителем – стать мудрым другом и наставником воспитанника, стараться мягко направлять мысли ребенка в правильное русло, не уничтожая его собственной инициативы. Становление духовно-нравственной личности воспитанника замещающей семьи возможно только через объединение усилий семьи, учреждения образования, всех заинтересованных организаций, ведомств и государства.

Литература:

1. Казан, М. С. *Философия культуры* / М. С. Казан. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 16 с.
2. Петракова, Т. И. *Ценностный потенциал базового образования в духовно-нравственном воспитании учащихся: монография* / Т. И. Петракова – М.: Институт общего образования МО России, 2002. – 96 с.
3. Патрушева, И. Н. *Роль семьи в формировании духовно-нравственной личности* // Теория и практика образования в современном мире: материалы IV междунар. науч. конф. – СПб.: Заневская площадь, 2014. – С. 192–197.
4. Шорстова, В. Ф. *Духовно-нравственное воспитание дошкольников на современном этапе* // Инновационные педагогические технологии: материалы II междунар. науч. конф. – Казань: Бук, 2015. – С. 85–86.

БАСАВА Г. І.

КАНДЫДАТ ФІЛАЛАГІЧНЫХ НАВУК, ДАЦЭНТ,
ДЭКАН ФАКУЛЬТЭТА ПАВЫШЭННЯ КВАЛІФІКАЦЫІ І
ПЕРАПАДРЫХОЎКІ ІНСТЫТУТА ЖУРНАЛІСТЫКІ БДУ

ГАРМАНІЗАЦЫЯ МІЖКАНФЕСІЯНАЛЬНЫХ І МІЖЭТНІЧНЫХ АДНОСІН У ПРАГРАМАХ ДАДАТКОВАЙ АДУКАЦЫІ ДАРОСЛЫХ

Сфера адукацыі – важнейшы кампанент новай эканомікі. З аднаго боку, яна з’яўляецца крыніцай, што забяспечвае кадравы патэнцыял інфраструктуры эканомікі, з другога боку, адукацыя становіцца самастойным рынкам паслуг, канкурыруючы па магутнасці фінансавых патокаў і па сваіх памерах з іншымі сегментамі рынку. Адукацыя з’яўляецца неад’емнай часткай жыцця грамадства, ад развіцця якой залежыць інтэлектуальны і духоўны патэнцыял краіны.

Дадатковая адукацыя дарослых у Рэспубліцы Беларусь – адзін з важнейшых фактараў сацыяльна-эканамічнага развіцця краіны і ўяўляе гнуткую і ма-

большую систему. Призначенне дадатковай адукацыі – гэта забеспячэнне і суправаджэнне асноўных форм сацыяльнай жыццядзейнасці асобы – прафесійных, грамадзянскіх, сямейных і рэлігійных. Перавагі сучаснай сістэмы дадатковай адукацыі дарослых заключаюцца ў яе мабільнасці, хуткім рэагаванні на зменлівыя запатрабаванні ў кваліфікаваных кадрах, рэалізацыі актуалізаваных запатрабаванняў самой асобы.

Так, на факультэце павышэння кваліфікацыі і перападрыхтоўкі Інстытута журналістыкі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта арганізавана канцэптуальная і сістэмная рэалізацыя працы ў гэтым накірунку ў адпаведнасці з Кодэксам Рэспублікі Беларусь аб адукацыі. Дзейнасць факультэта накіравана на рэалізацыю адукацыйных праграм дадатковай адукацыі дарослых (адукацыйныя праграмы перападрыхтоўкі і адукацыйныя праграмы павышэння кваліфікацыі). Спектр гэтых праграм шырокі, што і з’яўляецца прывабным для слухачоў, якія пасля заканчэння вучобы адчуваюць сябе ўладальнікамі дыпламаў аб перападрыхтоўцы на ўзроўні вышэйшай адукацыі ці пасведчанняў аб павышэнні кваліфікацыі па прэстыжных, выразна спецыялізаваных прафесіях і накірунках. Праца факультэта па дадатковай адукацыі дарослых з’яўляецца базай інтэнсіўнага руху ў гэтым перспектывным накірунку, пашыраючы колькасць адукацыйных праграм, паколькі сучаснае жыццё патрабуе хуткага, дынамічнага рэагавання на рынку працы, адпаведна і шырокай наменклатуры розных спецыяльнасцей. Прычым усе адукацыйныя праграмы, што рэалізуюцца на факультэце, не маюць аналагаў у сістэме дадатковай адукацыі дарослых у нашай краіне, а некаторыя з іх – і за яе межамі. Праца факультэта ў галіне гуманітарнай сферы вымагае індывідуальнага падыходу як да адукацыйных праграм перападрыхтоўкі і павышэння кваліфікацыі, так і да іх выкладання ў дарослай аўдыторыі.

Так, факультэт сумесна з Упаўнаважаным па справах рэлігій і нацыянальнасцей і яго апаратам штогод праводзіць адукацыйную праграму павышэння кваліфікацыі «Міжнацыянальныя і міжканфесіянальныя адносіны ў Рэспубліцы Беларусь на сучасным этапе». Даная адукацыйная праграма ў фармаце сістэмы павышэння кваліфікацыі журналістаў выступае ў якасці эфектыўнай пляцоўкі для тэарэтычнага і практычнага засваення пытанняў, звязаных з развіццём сучаснай канфесіяльнай палітыкі ў Рэспубліцы Беларусь, метадаў, якія склаліся, і накірункаў работы дзяржавы, грамадскіх і рэлігійных арганізацый як асноўных удзельнікаў працэсаў, што адбываюцца ў краіне, звязаных з фарміраваннем традыцый талерантнасці. Для сучаснага беларускага грамадства характэрны верацярпімасць, адкрытасць да дыялогу, адсутнасць канфліктаў і вострых супярэчнасцяў на рэлігійнай і нацыянальнай аснове. Беларусь з’яўляецца тэрыторыяй міжнацыянальнага і міжканфесіянальнага міру і згоды. Важную ролю ў іх забеспячэнні адыгрываюць як менталітэт беларусаў, так і палітыка дзяржавы ў галіне мжнацыянальных і міканфесіянальных адносін, накіраваная на мірнае суіснаванне рэлігійных і этнічных агульнасцей у інтарэсах устойлівага развіцця краіны. Дзеючы ў нашай краіне апарат Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей адыгрывае важную ролю ў распрацоўцы і рэалізацыі дзяржаўнай палітыкі ў этнаканфесіянальнай сферы. У яго паўнамоцтвы ўваходзіць вывучэнне пытанняў, што ўзнікаюць у сферы ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных арганізацый, а таксама дзяржавы і грамадскіх аб’яднанняў грамадзян, якія адносяць сябе да нацыянальных меншасцяў. Апарат Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей ажыццяўляе кантроль за выкананнем заканадаўства рэлігійнымі арганізацыямі,

а таксама забяспечвае магчымасці для дзейнасці рэлігійных арганізацый і грамадскіх аб'яднанняў грамадзян, што адносяцца да нацыянальных меншасцяў. Пры Упаўнаважаным па справах рэлігій і нацыянальнасцей дзейнічае Кансультатыўны міжканфесіянальны савет, у склад якога ўваходзяць прадстаўнікі розных рэлігійных арганізацый. Сярод задач савета – садзейнічанне захаванню і ўмацаванню міжканфесіянальнага міру і згоды ў Рэспубліцы Беларусь, падтрыманне традыцый веравяр'ямасці і талерантнасці, дыялогу паміж прадстаўнікамі розных канфесій. Таму заканамерна, што ў праграме прымаюць удзел Упаўнаважаны па справах рэлігій і нацыянальнасцей Леанід Паўлавіч Гуляка, супрацоўнікі апарата, прадстаўнікі іншых устаноў і арганізацый, выкарыстоўваюцца лекцыі, круглыя сталы, семінары, арганізуецца шэраг выязных заняткаў.

Мэта адукацыйнай праграмы «Міжнацыянальныя і міжканфесіянальныя адносіны ў Рэспубліцы Беларусь на сучасным этапе»: азнаёміць слухачоў з сучаснымі метадамі і накірункамі дзяржаўнай палітыкі ў этнаканфесіянальнай сферы, даць навукова-метадалагічнае ўяўленне аб перадумовах фарміравання сучаснай этнаканфесіянальнай мадэлі беларускага грамадства, асноўных механізмах падтрымкі і развіцця традыцый талерантнасці, сфарміраваць у слухачоў базавыя ўменні і навыкі для арыентацыі ў працэсах, што адбываюцца, і паказаць магчымасці ўдзелу ў іх рэгуляванні пры дапамозе традыцыйных рэсурсаў сродкаў масавай інфармацыі. Сярод задач праграмы найперш вылучаюцца:

- разгледзець гістарычныя перадумовы і ўмовы фарміравання сучаснай мадэлі этнаканфесіянальных адносін у Рэспубліцы Беларусь;
- вывучыць асаблівасці інфармацыйнай і іншай работы найбольш буйных рэлігійных накірункаў, нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў;
- пазнаёміць слухачоў з заканадаўча замацаванымі прынцыпамі забеспячэння праў грамадзян на свабоду сумлення, веравяр'ямасці нацыянальнае самавызначэнне і іх практычнай рэалізацыі, з работай дзяржаўных органаў па стымуляванні грамадска значных ініцыятыў рэлігійных арганізацый і нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў;
- сфарміраваць у слухачоў прынцыповыя адносіны да ажыццяўляемай палітыкі ў этнаканфесіянальнай сферы, асновай якой з'яўляецца захаванне міжканфесіянальнай і міжнацыянальнай згоды;
- прывіць слухачам навыкі самастойнага вызначэння сродкаў і метадаў асвятлення пытанняў этнаканфесіянальнай сферы пры захаванні павялічанага да канфесіянальнага ці нацыянальнага самавызначэння грамадзян і зыходзячы з неабходнасці захавання згоды ў грамадстве;
- адаптаваць слухачоў да асаблівасцей працы з прадстаўнікамі розных рэлігійных ці нацыянальных традыцый.

Як паказвае практыка, пасля завяршэння павышэння кваліфікацыі слухачы – спецыялісты сродкаў масавай інфармацыі засвойваюць і ўмеюць:

- асноўныя паняцці і тэрміны заканадаўства аб свабодзе сумлення, веравяр'ямасці, рэлігійных арганізацый, аб нацыянальна-культурным самавызначэнні;
- прынцыпы і падыходы сучаснай этнаканфесіянальнай палітыкі беларускай дзяржавы;
- асноўныя метады работы дзяржаўных органаў па захаванні міжканфесіянальнага і міжнацыянальнага міру і згоды ў грамадстве, павышэнні правовай культуры грамадзян і арганізацый;
- спецыфіку і асноўныя інфармацыйныя рэсурсы найбольш буйных рэ-

лігійных арганізацый і нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў;

- прагназаваць рэакцыю грамадзян, рэлігійных арганізацый і нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў на публікацыі, якія закранаюць іх непасрэднае інтэрэсы;

- фарміраваць пры дапамозе сродкаў масавай інфармацыі патрэбнасць у грамадзян, рэлігійных арганізацый і нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў імкнення да прававога рашэння ўзніклых пытанняў, добрабычлівых ці нейтральных адносіны да прадстаўнікоў іншых рэлігійных поглядаў ці нацыянальных традыцый, жаданне да канструктыўнага дыялогу з уладамі і грамадствам;

- самастойна ажыццяўляць кантакты з рэлігійнымі арганізацыямі, нацыянальнымі грамадскімі аб'яднаннямі і карыстацца іх інфармацыйнымі рэсурсамі;

- разумець механізмы ўздзеяння і ўплыву СМІ на грамадскую думку ў галіне этнаканфесіянальных адносін.

Вынікі правядзення сумесных праграм з Упаўнаважаным па справах рэлігій і нацыянальнасцей і яго апаратам паказваюць на іх запатрабаванасць і надзейнасць, інфармацыйную насычанасць, высокі навуковы і прафесійны ўзровень лектараў, што з'яўляецца доказам неабходнасці далейшага супрацоўніцтва факультэта павышэння кваліфікацыі Інстытута журналістыкі БДУ і апарата Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей, распрацовак новых накірункаў сумеснай дзейнасці, звязанай з фарміраваннем, развіццём і захаваннем духоўных, нацыянальных і культурных традыцый.

Засваенню праграм спрыяе не толькі ўдзел апарата Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей як рэспубліканскага органа дзяржаўнага кіравання, які непасрэдна рэалізуе этнаканфесіянальную палітыку ў Рэспубліцы Беларусь, але і правядзенне проблемных лекцый з удзелам прадстаўнікоў рэлігійных арганізацый, якія спецыялізуюцца на інфармацыйнай рабоце, а таксама правядзенне практычных выязных заняткаў з азнаямленнем з канкрэтнымі праектамі рэлігійных арганізацый, нацыянальных грамадскіх аб'яднанняў: напрыклад, у Дом міласэрнасці, дзе настаяцель Усесвяцкага прыходу пратаіерэй ацец Фёдар Поўны праводзіць практычныя заняткі, прысвечаныя сацыяльнай значнасці работы Дома міласэрнасці.

Да правядзення заняткаў запрашаюцца высокакваліфікаваныя спецыялісты і навуковыя работнікі, якія ажыццяўляюць тэарэтычную і практычную работу ў этнаканфесіянальнай сферы і маюць значны вопыт з прадстаўнікамі розных рэлігійных ці нацыянальных традыцый. Прыкладам падобных праграм з'яўляецца і семінар «Духовна-маральнае выхаванне студэнтаў» для выкладчыкаў і супрацоўнікаў БДУ, на якім ацец Фёдар Поўны выступіў з лекцыяй «Праблемы духоўна-маральнага выхавання моладзі і шляхі іх пераадолення». У семінары бралі ўдзел і супрацоўнікі апарата Упаўнаважанага па справах рэлігій і нацыянальнасцей, а таксама Дзмітрый Шыла – дыкан, супрацоўнік прэс-службы Мінскай епархіі, Адам Станіслававіч Дынюк – настаяцель прыхода сьвятога Духа (г. Барысаў), доктар тэалагічных навук, выкладчык Пінскай духоўнай семінарыі. Акрамя таго, на факультэце праводзяцца адукацыйныя праграмы, прысвечаныя сямейнай палітыцы, пытанням дэмаграфіі, выхаванню і гарманізацыі адносін у сучасным свеце.

Навучанне спецыялістаў сродкаў масавай інфармацыі ў сферы міжканфесіянальных і міжэтнічных адносін з'яўляецца важным элементом дзяржаўнай палітыкі. Гарманізацыя міжнацыянальных адносін шмат у чым залежыць ад гарманізацыі міжэтнічных адносін. Праблема міжканфесіянальнага і міжэтнічна-

нага дыялогу надзвычай актуальная не толькі ў сферы ўласна міжрэлігійных і міжнацыянальных узамаадносін, але і з'яўляецца фактарам, які аказвае ўплыў на культурнае, сацыяльна-эканамічнае і палітычнае жыццё.

ПУХАЛЬСКАЯ М. Ф.

НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЛАБОРАТОРИИ ПРОБЛЕМ
ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОГО
УЧРЕЖДЕНИЯ «НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ
ОБРАЗОВАНИЯ» МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ
РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

ХРИСТИАНСКИЕ ПРИНЦИПЫ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ ГИМНАЗИЙ И РЕАЛЬНЫХ УЧИЛИЩ БЕЛАРУСИ (1900 - 1917 ГГ.)

Христианские ценности, которые в начале XX-го века являлись базисом образования, проявлялись в его цели, методах и содержании. Между тем, они имели место и в образовательной политике, что отражалось в форме и содержании постановлений, рекомендаций и циркуляров Министерства Народного Просвещения и Попечителя Виленского Учебного округа.

Почти все постановления Министерства Народного Просвещения и циркуляры попечителя Виленского учебного округа представляют собой краткое отеческое наставление, где через вразумление своих ниже подчиненных вышестоящие начальники пытаются обратить внимание на их предназначение, их роль в деле воспитания подрастающего поколения. «Но существо дела наводит неотвратимо мнение педагога на то соображение, что он и сам обязан являть пример коренящийся в его христианских идеалах, а потому поддерживающий его духовные силы кротости в перенесении всего того тягостного, с чем сопряжена человеческая деятельность в области смирения на пользу других людей, и что он не выполнял бы своего назначения, если бы не развивал в молодых душах восприимчивости к заповеди Божией, направляя неуклонимо своих питомцев на путь совестливости, прямоты неизменного доброжелательства даже к тем, от которых, как им кажется, они испытали обиду» [1, л. 19].

Причем все циркуляры в форме отеческого наставления как из Министерства Народного Просвещения, так и от попечителя Виленского учебного округа, что свидетельствует о том, что такая форма подачи распоряжений и постановлений и стиль руководства передавался по иерархии от вышестоящего начальства до нижестоящих чиновников.

Мы выделили несколько христианских принципов, которые имели место в образовательной политике гимназий и реальных училищ Беларуси в 1900-1917 гг.:

- принцип отеческого наставления;
- принцип христианской любви;
- принцип личной ответственности;
- принцип справедливости и понимания;
- принцип качества, а не количества;
- принцип самосовершенствования и пр.

Возможно, их было и больше. В тех архивных материалах, которые нами проанализированы, другие не выявлены (при анализе использовались материа-

лы Полоцкой женской гимназии за 1903 г. и материалы 1914 г.).

Большое внимание в образовательной политике уделялось вопросам качества, а не количества. Об этом свидетельствует постановление Попечителя Виленского учебного округа В. Алексеева в 1914 году к начальникам средних мужских учебных заведений и директорам народных училищ № 34848. «...в вопросах христианской нравственности играют роль именно вопросы взаимоотношений, вопросы качества, а не количества: с нравственной точки зрения важно не количество сделанного добра, а те побуждения, по которым добро сделано» [4].

Рассматривая руководство как назначение человека, иногда применяли элементы проповеди, не только отеческое наставление, вразумление своих подопечных, но и обращались к религиозным христианским чувствам, того же требовали и в деле воспитания молодежи. «Я не мог как само собою разумеется ставить в один ряд с ними обращение к религиозному чувству ученика. Но существо дела наводит педагога на то соображение, что он и сам обязан являть пример, коренящийся в его христианских идеалах, а потому поддерживающий его духовные силы кротости...» [4, л. 19].

Хотя, на наш взгляд, использование слишком строгого контроля в деле воспитания молодого поколения и журнала «Кондуит» как воспитательного средства, было далеко не всегда положительным. О чем опять же свидетельствует обращение директора Народного Просвещения управляющему Виленским учебным округом: «удивляться, напротив, приходится, что когда, как это к сожалению, нередко бывает, учащийся вследствие безуспешности в занятиях или подсказывает самолюбием переоценке наложенного на него наказания дошел к полной нравственной растерянности, граничащей с отчаянием...» [1, л. 19].

Как видим из выше приведенных примеров, здесь прослеживаются не только принцип отеческого наставления, но и принцип призвания и личного примера педагога, принцип взаимопомощи и справедливости.

Велась речь и о глубокой работе над собой: «Наша христианская точка зрения требует, чтобы человек свободно, самостоятельно и самостоятельно стремился к совершенствованию себя и других» [2, л. 22-23]. Нельзя не упомянуть и об формировании у молодых людей личностной ответственности. «Направления поступков дабы таким образом в самих учениках постепенно создать чувства человеческого достоинства и чести, могущие предотвратить от безнравственных поступков как в школе, так и вне ее» [3, л. 9]. Или другие материалы: «Воспитателей обязанность воспитывать учащуюся молодежь различных исповеданий в полном согласии и единстве друг с другом, развивать в них чувства взаимопомощи, взаимного доверия и любви как детей семейств, живущих в пределах одного Государства» [2, л. 11].

Отдельно следует отметить принцип христианской любви. Принцип христианской любви присутствует в постановлениях опосредованно (это и отеческое вразумление, и обращение к личному примеру преподавателей, и обращение к трепетному и уважительному отношению к религиозным чувствам учащихся и пониманию их внутреннего мира). По сути дела, принцип христианской любви – это квинтэссенция всех выше перечисленных принципов вместе взятых. И все это отражено в постановлениях и циркулярах Министерства Народного Просвещения и Попечителя Виленского учебного округа проанализированных ниже архивных документов.

Литература:

1. Предложения Министерства Народного просвещения от 28 июня 1903 г. № 19444 Управляющему Виленским учебным округом // Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИА). – Фонд 2416. – Оп.1. – Ед. хр. 4. – Л. 19.
2. Циркуляр Попечителя Виленского учебного округа директорам средних мужских и женских учебных заведений и директорам народных училищ. 1903 / Полоцкая женская гимназия // Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИА). – Фонд 2416. – Оп.1. – Ед. хр. 4. – Л. 11.
3. Циркуляр Попечителя Виленского учебного округа начальникам учебных заведений. 1903 / Полоцкая женская гимназия // Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИА). – Фонд 2416. – Оп.1. – Ед. хр. 4. – Л. 9.
4. Циркуляр Попечителя Виленского учебного округа начальникам средних мужских учебных заведений и директорам народных училищ. 1914 // Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИА РБ). – Фонд 2258. – Оп.1. – Ед.хр. 28. – Л. 19.

ГЛИНСКИЙ А. А.

КАНДИДАТ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ,
ЗАВЕДУЮЩИЙ ЛАБОРАТОРИЕЙ ПРОБЛЕМ ВОСПИТАНИЯ
ЛИЧНОСТИ НАЦИОНАЛЬНОГО ИНСТИТУТА
ОБРАЗОВАНИЯ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ

Основоположником педагогической антропологии на территории бывшего Советского Союза принято считать великого русского педагога К.Д. Ушинского. Она представляет собой человековедение, служащее воспитанию и обучению людей, стремящееся понять и осознать целый ряд процессов: как очеловечивается человек и как люди разного возраста влияют друг на друга; насколько и как воспитывается ребенок на разных этапах жизни; каковы причины и процессы становления личности; каков характер различных общностей людей и как личность взаимодействует с ними и др.

Педагогическая антропология выделяется в структуре педагогики как фундаментальная и вместе с тем вспомогательная наука, составляющая «цокольный этаж» в здании самой педагогики, снабжающая все ее области целостным знанием об их объекте. Это знание необходимо для решения важной методологической проблемы, связанной с переходом из уровня на уровень в изучении человека, с оказанием помощи в периодизации его онтогенеза; проблемы, связанной с построением теории личности, с решением вопросов о структуре, сторонах и признаках развития личности, о границах изменений этих признаков и факторах, влияющих на данные изменения.

Следовательно, антропологический подход в педагогике рассматривается как системное использование данных всех наук о человеке и их учете при построении и осуществлении педагогической деятельности. Изречение К.Д. Ушинского, что воспитать человека во всех отношениях можно лишь узнав его во всех отношениях, остается актуальным и для современной педагогики [5].

Основными идеями современной педагогической антропологии, служащими методологическими основаниями исследований в области педагогики, являются:

• образование – это атрибут человеческого бытия, который реализуется в процессе непрерывности;

• цели и средства образования вытекают из сущности самого человека; расширяется круг традиционных педагогических понятий такими категориями, как «жизнь», «свобода», «здоровье», «смысл», «развитие», «творчество», «образовательное пространство», «образовательно-воспитательная среда», «самореализация», «самовоспитание» и др.;

• использование антропологического подхода к изложению учебного материала конкретных наук о человеке (история как историческая антропология, биология как биологическая антропология и др.);

• природа обучения и воспитания диалогична;

• условия, методики и технологии обучения и воспитания задаются с антропологических позиций и направлены на становление и развитие родовых качество личности учащегося;

• детство самоценно, а ребенок — это ключ к познанию человека.

Использование антропологического подхода при исследовании образовательного процесса учреждения общего среднего образования предполагает рассмотрение, например, таких систем, как «учащийся», «педагог», «коллектив учащихся», «педагогический коллектив». При этом они представляются как открытые, саморазвивающиеся социальные и личностные системы. Педагог же выступает еще и, своего рода, техником, который владеет средствами, инструментарием управления процессом формирования и развития личности учащегося.

Смысл антропологического подхода в образовательном процессе заключается в привлечении данных различных наук (психологии, социологии, философии, этики, акмеологии, истории, медицины и др.), изучающих человека, для решения педагогически значимых проблем. Только при таком целостном подходе можно разобраться в сложных процессах образования (обучения и воспитания).

Ученые-педагоги широко используют в своих трудах данные многих наук о человеке. Так, например:

• разработка проблем дидактики опирается на философскую теорию познания (гносеологию) и психологические знания о процессах усвоения, осмысления и закрепления знаний;

• теория воспитания опирается на идеи и теории философии, социологии, психологии, логики, этики, эстетики;

• психология изучает закономерности психической деятельности, а педагогика — процесс формирования, развития и совершенствования личность ребенка, т. е. прежде всего — его психические качества. Но можно ли ее совершенствовать, не понимая, что, почему, когда и как в ней происходит?

Одна из главных проблем современной школы состоит в том, что в ней в одном классе обучаются дети с разными интеллектуальными и психологическими возможностями, с различными уровнями обученности и учебной мотивации.

Для того чтобы данная проблема могла быть успешно решена, следует уделить внимание процессам дифференциации и индивидуализации, определению такой образовательной стратегии, которая бы основывалась на антропологическом подходе.

С позиций антропологического подхода в образовательном процессе основной профессионально-педагогической ценностью становится конкретный учащийся, его внутреннее пространство, специфика индивидуального процесса

познания. Для педагога формирование и развитие личности ребенка становится приоритетом в организации образовательного процесса, чем объясняется, в частности, их равенство и партнерство во взаимодействии. Это значит, что в этом процессе педагогу интересен любой учащийся, каждый воспитанник, поскольку здесь важны не только и не столько предметное знание, а в первую очередь путь к нему, отношение, оценочное суждение. В таком режиме становится возможным обучение, когда оба учатся, как педагог, так и учащийся. За счет этого в образовательном процессе складываются субъект-субъектные отношения, а основной задачей педагога становится обеспечение свободы диалога или полилога. Диалог и полилог порождают вариативное видение мира, людей, общества, на основании чего формируется любовь к каждому ребенку; признание равенства всех людей в постижении мира. Качество обучения при таком подходе зависит от уровня коммуникативной культуры, от индивидуальных способностей педагога и учащегося проникнуть в суть той или иной образовательной проблемы.

Работая в антропологическом подходе, педагог получает возможность все время обогащаться в процессе общения с учащимися, развивать свои личностно-профессиональные качества. Знания о незнании и знания о неумении в данном контексте обретают не карающую, а развивающую функцию. Для развивающегося педагога характерны диалоговые, игровые, проективные, исследовательские технологии, которые он использует в образовательном процессе и в которых используется язык естественного активного общения. В логике антропологического подхода, взаимообучения и взаимоуважения, доверительного отношения, у каждого учащегося возникает естественная потребность целенаправленно работать над исправлением своих недостатков, над развитием себя как личности.

Один из принципов антропологического подхода определяет, что для обеспечения целостности существования ребенка в учреждении образования необходимо создать условия, в которых проявлялись бы и развивались все стороны его «Я». В связи с этим возникает необходимость пересмотра подходов к организации и проведению учебных занятий, в частности урока как основной их формы, с целью развития внутренней активности личности учащегося.

По мнению Л.В. Занкова, самое главное, чтобы на уроке разворачивался живой процесс познания. Не следует приобретение знаний втискивать в рамки пресловутой схемы комбинированного урока. Четкая структура урока должна определяться не какой-либо схемой, а внутренней логикой учебного материала и поступательным движением мысли ребенка [4].

Современным уроком делают не активное использование информационных технологий, не новейшее оборудование и даже не изменение содержания изучаемого материала. Конечно, интерактивные доски, ноутбуки для учащихся, скоростной интернет, локальная сеть в учреждениях общего среднего образования, подготовленные специалисты — это приметы времени. Но степень современности урока определяется другими показателями.

С позиции антропологического подхода в качестве основных характеристик урока XXI века выделим следующие:

- новый тип отношений между педагогами и учащимися, основанный на взаимоуважении, сопровождении, сотрудничестве и сотворческой деятельности;
- интерактивность, которая проявляется не столько в технических, сколько в коммуникативных аспектах;
- практическая направленность урока на решение жизненно важных, а не

узко предметных задач, то есть ориентация на формирование и развитие у учащихся базовых компетенций (предметных, личностно-социальных и метакомпетенций).

Урок постепенно превращается в цикл организованного образовательного общения и взаимодействия, приводящего к практически значимому для всех его субъектов результату. С позиции антропологического подхода для него не характерны отдельные признаки классического урока. Приоритетом является неповторимость личности каждого из участников образовательного процесса. А все его организационные, содержательные и технологически-инструментальные составляющие направлены на формирование и развитие личности. Поэтому неудивительно, что в настоящее время во многих учреждениях образования так широко практикуются различные нестандартные формы проведения урока: урок-путешествие; урок-исследование; урок-диалог; урок-игра; урок-путешествие, урок-суд и др.

При этом — поскольку все чаще главными для уроков выступают метапредметные задачи — одно занятие может плавно перейти в другое, следуя за общим интересом и логикой решения задач. Рамки урока-исследования или урока-суда расширяются, и наоборот, достигнутая цель означает досрочное завершение работы и смену деятельности.

В рамках современного урока учащийся, взрослея, учится ставить себе учебные задачи, определять ресурсы, необходимые для их выполнения, и брать на себя ответственность за качество работы. Педагог же оценивает адекватность выбранных сроков и способов его деятельности, способность привлекать различные ресурсы, умение планировать и действовать самостоятельно либо в команде. Следовательно, современный педагог в ходе урока действует не как всезнающий агент, а, скорее, как фасилитатор, который создает условия для того, чтобы учащийся мог самостоятельно справиться с теми или иными сложностями.

Таким образом, осуществление образовательного процесса в современном учреждении общего среднего образования на основе антропологического подхода предполагает как минимум два важных шага. Первый шаг — проектирование данного процесса и образовательной среды на основе антропологических принципов, а второй — построение системы продуктивного взаимодействия всех субъектов образовательных отношений (педагогических работников, учащихся, родителей, шефов и др.) на решение актуальных для учреждения образования целей и задач. Ведущая роль в этом принадлежит, несомненно, педагогу, деятельность которого требует многосторонних знаний и умений. Ведь знать природу своего воспитанника, эффективно влиять на его личностное развитие возможно лишь тогда, когда педагог использует знания о человеке, накопленные изучающими ее науками. Антропологический подход исходит из признания того, что человек — это уникальное, свободное и целостное существо. Следовательно, образовательный процесс должен строиться с учетом этих характеристик.

Анализ опыта работы ряда учреждений общего среднего образования в контексте антропологического подхода позволяет выделить некоторые особенности, задающие рамки становления современного урока:

- выбор учениками «пространства» действия (учебный кабинет, библиотека, музей, лаборатория и др.);
- гибкий подход к срокам освоения отдельных тем или разделов учебной программы; реализация индивидуального образовательного маршрута учащегося; «опережающие» графики, основанные на интенсивных методах обучения и систематической самостоятельной работы;

- выбор учащимися из нескольких вариантов форм и способов контроля и оценки результатов их труда;
- работа во временных разновозрастных коллективах, сформированных под конкретные образовательные задачи;
- использование проектных технологий как основы учебных занятий и самоподготовки;
- применение интерактивных, социально-моделирующих типов учебных занятий;
- практика шефства и поддержки младших учащихся старшими учащимися-тьюторами;

организация «тренажеров социального опыта» – проектов и акций, имитирующих реальные взрослые практики и приносящих конкретный социально значимый результат (волонтерство, шефская помощь, ученические производственные бригады, агитбригады и др.).

Полагаем, что, осуществляя образовательную деятельность в рамках такого современного урока, педагог сможет в полной мере реализовать основные принципы антропологического подхода.

Вместе с тем, обращаем внимание педагогов на те компоненты современного урока, которые являются основополагающими в его выстраивании с позиции антропологического подхода:

- организационный – самоорганизация класса в течение всего урока, мотивационная готовность к активному участию в нем, высокая самодисциплина;
- целевой – коллективное определение целей учения на весь урок по данной теме, на отдельные его этапы;
- мотивационный – самоопределение учащихся на освоение того или иного учебного материала;
- коммуникативный – организация общения учителя с учащимися на уроке на уровне диалога и полилога;
- содержательный – осуществление подбора материала для изучения, закрепления, повторения, самостоятельной работы; учет при этом уровня подготовки учащихся класса;
- технологический – совместное с учащимися определение форм, технологий, методов обучения, оптимальных для данного типа урока, темы, класса;
- контрольно-оценочный – использование оценки деятельности учащегося на уроке для стимулирования его активности и развития познавательного интереса; использование коллективной оценки и самооценки;
- аналитический – подведение итогов урока, анализ и самоанализ деятельности учащихся на уроке (отдельных этапах), анализ результатов собственной деятельности учителя по организации и проведению урока.

Таким образом, современный урок с позиции антропологического подхода — это такое учебное занятие, на котором идет процесс обучения с увлечением и интересом; на уровне партнерских взаимоотношений взрослого человека и детей; качественно осваивается не только учебный материал, но и сами способы работы с ним; одновременно учитываются интересы и способности всех и каждого, а в формирующейся личности видят и ценят Человека и его «Я».

Критериями такого урока будут являться [4]:

1. Результативность.

Оценка качества и результативности даже одного урока является очень

трудной задачей, так как она выражается в скрытых от внешнего наблюдателя и индивидуализированных новообразованиях в личности учащихся. В продуктивном педагогическом опыте учителей прослеживаются некоторые основные черты высокопроизводительного, результативного урока:

- создание и поддержание высокого уровня познавательного интереса и самостоятельной умственной активности учащихся;
- объем и прочность познавательной информации, полученной учащимися;
- формирование и тренинг способов умственных действий учащихся;
- вклад в формирование личностных качеств учащихся, и в первую очередь самоуправляющих механизмов личности, способствующих обучению;
- формирование и поддержание мотивации достижения успеха каждым учащимся, с учетом его возможностей и способностей;
- высокий положительный уровень межличностных отношений учителя и учащихся.

Результативность урока достигается экономным и целесообразным расходованием времени, применением разнообразного арсенала педагогического инструментария (методик, технологий, методов, средств, способов, приемов обучения). Большую роль здесь играют и личностные качества учителя, его авторитет среди учащихся и отношение к тому, что и как он делает.

2. Структурированность урока.

В современных условиях, когда объем научной информации огромен, а время обучения ограничено, одним из самых актуальных требований становится определение структуры урока, нахождение оптимального (в первую очередь с точки зрения затрат времени) варианта работы с учебным материалом, выбора и эффективности использования методов, способов и средств освоения учебного материала.

Рациональную структуру урока обеспечивают:

- комплексное планирование задач обучения, воспитания и развития;
 - выделение в содержании урока и конкретной темы главного, существенного;
 - определение целесообразной последовательности и дозировки материала и времени повторения, изучения нового, закрепления, домашнего задания;
 - выбор наиболее рациональных методов, приемов и средств обучения;
- реализация в образовательном процессе принципов дифференциации и индивидуализации;
- создание необходимых учебно-материальных условий для освоения учащимися учебного материала.

3. Активизация познавательной деятельности учащихся.

Эффективное усвоение знаний предполагает такую организацию познавательной деятельности, при которой учебный материал становится предметом активных мыслительных и практических действий каждого учащегося. Важную роль в этом играет интерес. Задача учителя — создать такую атмосферу в классе, чтобы принимать в ней участие изъявил желание каждый ребенок. Неоценимую помощь в этом окажет педагогу использование интерактивных форм и методов взаимодействия. В системе «учитель–класс–ученик» включается обмен мыслями, мнениями, взаимное обсуждение вопросов; идет активный процесс индивидуальной умственной деятельности. Каждый учащийся говорит, слушает и слышит, учится и учит, подчиняется и руководит.

4. Дидактическая структурированность учебного материала.

Наиболее действенным способом активизации мышления учащихся является такое построение урока, в основе которого лежит проблемная ситуация — возникновение в сознании вопроса и потребности получить на него ответ.

Обучение с помощью проблемной ситуации можно представить следующим образом:

1. Осознание проблемы, вскрытие противоречия.

Суть этапа: обнаружение скрытого противоречия в проблемном вопросе. Приём учебной работы: установление причинно-следственных связей, нахождение разрыва в связях.

2. Формулирование гипотезы.

Суть этапа: обозначение с помощью гипотезы основного направления поиска ответа. Приём учебной работы: выдвижение гипотезы.

3. Доказательство гипотезы.

Суть этапа: доказательство или опровержение предположения, высказанного в гипотезе. Приём учебной работы: установление причинно-следственных связей.

4. Общий вывод.

Суть этапа: Обогащение ранее сформированных причинно-следственных связей новым содержанием.

В создании проблемных ситуаций определяющую роль играет педагог. Естественно, что в качестве помощников могут быть привлечены пособия, дидактические материалы с перечнями проблем-заданий. Но проблемная ситуация — это особое психологическое состояние учащегося, для создания которого необходим учет целого ряда факторов индивидуально-личностного характера. Педагог, умеющий учитывать эти факторы и создавать проблемные ситуации для учащихся, наиболее успешно развивает их творческие способности.

5. Самостоятельность и творчество учащихся в образовательном процессе.

Увеличение доли самостоятельной работы учащихся в образовательном процессе подразумевает решение, как минимум, трех взаимосвязанных задач: создание таких педагогических условий, при которых учащиеся с осознанным интересом будут заниматься самостоятельной работой; научить их рациональным приемам такой работы; научить самостоятельному применению полученных знаний в учебной и практической деятельности.

Успешное решение этих задач возможно лишь на основе тщательно продуманной системы, в которой будут четко определены задачи и место в образовательном процессе каждого вида самостоятельной работы; использование адекватных ей методов, приемов и средств.

В образовательном процессе применяются следующие виды самостоятельной работы учащихся: работа с учебной и справочной литературой; подготовка реферата по определенной теме, презентации; работа с дидактическим материалом; решение проблемной ситуации; подготовка материалов для тематического портфолио; продумывание заданий для групповой работы одноклассников; выполнение лабораторной работы; разработка и реализация проектов; моделирование учебных ситуаций и др.

6. Практикоориентированность.

Любой современный урок должен помочь ответить учащемуся на ряд вопросов: зачем? Для чего? Почему? Данные вопросы помогут педагогу, с одной

стороны, сориентироваться в практической направленности учебного материала, а с другой — определить учащемуся ценность и значимость данного материала для освоения и усвоения тех или иных концепций, моделей, положений, закономерностей, точек зрения. А все это — для формирования и развития личности учащегося, его умственных способностей.

7. Рациональное использование имеющихся в учреждении образования учебно-методических ресурсов.

Современный урок — это взаимодействие учителей и учащихся с комплексом учебного оборудования, наглядных пособий, технических средств обучения, методических материалов, составляющих единую дидактическую систему. Наилучшие условия для этого предоставляются предметным учебным кабинетом. В нем сосредотачиваются учебное оборудование и приборы, пособия, справочные материалы, которые составляют внутреннее его содержание. Чтобы привести их в действие и они влияли на качество проводимых занятий, необходим целый комплекс приспособлений и устройств, начиная от оборудованных рабочих мест учителя и учащихся до электронных средств обучения. Все это называется средствами управления образовательным процессом, которыми необходимо владеть современному педагогу на современном уроке.

Учет вышеназванных критериев позволит педагогу выстроить урок таким образом, что тот будет ориентирован на качественное решение трех задач: обучающей, воспитывающей и развивающей.

Таким образом, построение системы работы учреждения общего среднего образования на основе антропологического подхода предполагает как минимум два важных шага. Первый шаг — проектирование образовательного процесса и образовательной среды учреждения образования на основе антропологических принципов, а второй — построение системы продуктивного взаимодействия всех субъектов образовательных отношений (педагогических работников, учащихся, родителей, шефов и др.) на решение актуальных для учреждения образования целей и задач. Ведущая роль в этом принадлежит, несомненно, педагогу, деятельность которого требует многосторонних знаний и умений. А знать природу своего воспитанника, эффективно влиять на его личностное развитие возможно лишь тогда, когда педагог использует знания о человеке, накопленные изучающими ее науками. Антропологический подход исходит из признания того, что человек — это уникальное, свободное и целостное существо. Следовательно, образовательный процесс должен строиться с учетом этих характеристик.

Литература:

1. Амонашвили, Ш. А. *Личностно-гуманная основа педагогического процесса* / Ш. А. Амонашвили. — Мн.: Университетское, 1990. — 560 с.
2. *Антропологический подход в современном образовании (по материалам работы научно-практического семинара). Серия: «Инструктивно-методическое обеспечение содержания образования в Москве»* / Отв. редактор Курнешова Л. Е. // М.: Центр «Школьная книга», 2002. — 144 с.
3. Глинский, А. А. *Работа с молодыми специалистами в учреждении общего среднего образования: практические советы* / А. А. Глинский, В. Л. Маевская, А. С. Сечко; под ред. А. А. Глинского. — Минск: Зорны Верасок, 2015. — 124 с.
4. Занков, Л. В. *Избранные педагогические труды* / Л. В. Занков. — 3-е изд., дополн. — М.: Дом педагогики, 1999. — 608 с.
5. Ушинский, К. Д. *Избранные педагогические сочинения, в 6 т.* / К. Д. Ушинский. — М.: Педагогика, 1990. — 2496 с.

6. Амонашвили, Ш. А. Личностно-гуманная основа педагогического процесса / Ш. А. Амонашвили. – Мн.: Университетское, 1990. – 560 с.
7. Антропологический подход в современном образовании (по материалам работы научно-практического семинара). Серия: «Инструктивно-методическое обеспечение содержания образования в Москве» / Отв. редактор Курнешова Л. Е. // М.: Центр «Школьная книга», 2002. – 144 с.
8. Бим-Бад, Б.М. Педагогический энциклопедический словарь / Б. М. Бим-Бад. – М., 2002. – с. 189-190.
9. Глинский, А. А. Работа с молодыми специалистами в учреждении общего среднего образования: практические советы / А. А. Глинский, В. Л. Маевская, А. С. Сечко; под ред. А. А. Глинского. – Минск: Зорны Верасок, 2015. – 124 с.
10. Занков, Л. В. Избранные педагогические труды / Л. В. Занков. – 3-е изд., дополн. – М.: Дом педагогики, 1999. – 608 с.
11. Ушинский, К. Д. Избранные педагогические сочинения, в 6 т./ К. Д. Ушинский. – М.: Педагогика, 1990. – 2496 с.

МАНИЛКИНА С. А.

НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК ЛАБОРАТОРИИ ПРОБЛЕМ
ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ «НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ
ОБРАЗОВАНИЯ» МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ
РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

О ПОИСКЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ ПЕДАГОГИКИ

Образование – это мощный социальный феномен, способствующий ускорению либо торможению процесса развития личности и общества. Образование стало особой сферой социальной жизни с того времени, когда процессом передачи знаний и социального опыта стали профессионально заниматься отдельные лица. Образование является социальным способом трансляции культуры и социального опыта подрастающему поколению, целенаправленно организуемым в специальных социальных институтах (семье, образовательных и культурно-воспитательных учреждениях) процессом физического и духовного формирования личности, ориентированным на идеальные образы, исторически обусловленные социальные эталоны. Образование выступает как неотъемлемая сторона жизни общества и всех без исключения индивидов [1, с. 78].

Сегодня наиболее распространенной является традиционная модель образования, в основу которой положена идея последовательного накопления знаний в процессе изучения учебных предметов (дисциплин). Данная модель образования, ориентированная на формирование у обучающихся определенной суммы научных и социальных знаний, остается наиболее приоритетной несмотря на то, что процесс и результаты обучения в традиционной системе образования давно перестали соответствовать образовательным запросам современного общества и подвергаются острой критике.

Среди существенных недостатков этого типа обучения можно назвать его ориентированность в большей степени на память, а не на мышление. Это обучение мало способствует развитию творческих способностей, самостоятельности, активности. По мнению А. А. Вербицкого будущее выступает для учащегося в виде абстрактной, не мотивирующей его перспективы применения знаний, поэтому

учение не имеет для него личностного смысла. Повернутость в прошлое, принципиально известное, «вырезанность» из пространственно-временного контекста (прошлое – настоящее – будущее) лишает учащегося возможности столкновения с неизвестным, с проблемной ситуацией – ситуацией порождения мышления [2].

Традиционная модель образования эффективна для традиционного типа общества, благодаря ей осуществляется и трансляция культурных ценностей и воспроизводство сложившихся социальных институтов и отношений. Преобладающая сегодня традиционная модель образования была разработана и эффективно действовала в советский период при доминировании государственного регулирования социальных отношений.

Общество изменилось. Современный тип общества не имеет одного конкретного названия, его определяют как динамическое, информационное, постиндустриальное и т. д. Различные варианты определения современного общества могут быть связаны, с одной стороны, со сложностью определения перспективы его движения в будущее и отсутствием нормативно обоснованной и проектно обозначенной модели будущего общества. С другой стороны, с отсутствием, либо слабой выраженностью процесса культурной идентификации у граждан. Одно из условий становления гражданина государства как члена общества – его культурное самоопределение.

Кризис традиционной модели образования характерен не только для нашей страны, но и для других стран тоже и во многом обусловлен потерей традиционного уклада жизни, динамизмом социокультурных явлений и центрированностью человека на своей личности. Данные факторы обусловили необходимость поиска новых концептуально-методологических оснований педагогики.

В настоящее время различные гуманистические философские учения претендуют на статус парадигм современного образования, одно из которых – экзистенциализм. Экзистенциализм определяется как философия существования, переживания человеком своего бытия в мире. Его основные представители – Н.А.Бердяев, Л.И.Шестов (Россия), М.Хайдеггер, К.Ясперс (Германия), Ж.Сартр, А.Камю (Франция), Э.Брейзах, П.Тиллих (США) и другие. Под экзистенцией (существованием) понимается индивидуальное бытие человека, погруженного в свое «Я». По утверждениям философов-экзистенциалистов, основной порок рационального стиля мышления, характерного для представителей классической науки и традиционного образования, состоит в том, что оно исходит из принципа противоположности субъекта и объекта, т.е. разделяет мир на две сферы – объективную и субъективную. Для экзистенциалистов объективный мир существует лишь благодаря бытию субъекта. Они отрицают существование объективного знания и объективных истин. Внешний мир таков, каким его воспринимает внутреннее «Я» каждого [1, с. 95].

Экзистенциалисты отмечают деформацию личности в современном мире, ее отчуждение, утерю своеобразия. Выход из этого положения они видят в том, что индивид должен творить себя сам. Поэтому и цель образования состоит в том, чтобы научить обучающихся «творить себя как личность, учить их так, чтобы они создавали себя» [1, с. 95]. Даже сам термин «обучающийся» здесь не очень уместен, более правильным будет термин – «субъект образовательного процесса».

Значительное место в философии экзистенциализма занимает постановка и решение проблемы свободы, которая определяется как выбор личностью одной из бесчисленных возможностей. Человек постигает свою сущность в те-

чение всей жизни и несёт ответственность за совершаемые действия, он не должен объяснять свои неудачи сложившимися жизненными обстоятельствами. Человек мыслится экзистенциалистами как строящий себя «проект».

Отрицая объективные знания, экзистенциалисты выступают против программ и учебников в школах. Поскольку ценность знаний определяется тем, насколько они важны для конкретной личности, то учитель должен предоставить ученику полную свободу в их усвоении. Ученик сам определяет смысл вещей и явлений. При этом ведущую роль играет не разум, а чувства, мечта, вера. Экзистенциализм выступает в качестве философского основания индивидуализации обучения и является одним из концептуальных оснований популярного в современном образовании личностно-ориентированного подхода (в оригинальной зарубежной версии звучит как «личностно-центрированный подход»).

Обозначим границы возможностей экзистенциального подхода в педагогике. Первую границу очерчивает сама педагогика. Педагогика – это наука, работающая с классическим научным инструментарием. То, что предлагают экзистенциалисты, трудно воплотить в педагогические методики и технологии, тем более внедрить в традиционную массовую образовательную практику в силу либерализма и релятивизма экзистенциального подхода.

Вторую границу можно обозначить как ограниченность потенциала экзистенциализма в решении им же обозначенных проблем. Экзистенциализм не смог объяснить неустойчивость, неустроенность человеческой жизни и присущие человеку чувство страха, отчаяния, безысходности. Это не позволяет экзистенциализму предложить образовательные модели воспитания, эффективные в разрешении проблемных экзистенциальных состояний и ситуаций.

Третья граница определяется при анализе экзистенциализма с позиции христианства. Антропологические учения экзистенциалистов базируются на вере в человека и позитивную направленность его внутреннего мира и его желаний. Но, зачастую желания человека связаны не с высокими в нравственном плане целями, а с получением наслаждений и удовольствий. Великий русский педагог К. Д. Ушинский учил внимательному отношению к удовольствиям и развлечениям, о которых он говорил так: «Чем быстрее и полнее вы будете удовлетворять стремление человека к наслаждению, тем несчастнее и ничтожнее вы его сделаете. Если вы хотите сделать человека вполне и глубоко несчастным, отнимите у него цель жизни и удовлетворите всем его желаниям» [3, с. 29].

Ограниченность экзистенциального подхода на этом перечислении не заканчивается, но даже приведенных выше границ экзистенциального подхода достаточно, чтобы сделать вывод о его неспособности преодолеть проблемы традиционного образования и позитивно ответить на вызовы современного общества.

Встает вопрос о возможности и необходимости включения теологических концепций и подходов к образованию в методологию педагогической науки. В поиске новых концептуальных оснований современной педагогики, религия может рассматриваться педагогической антропологией как серьезный источник знаний о человеке. Б. М. Бим-Бад считает, что все самое трудное в жизни человека разрешается в религиозном сознании. Беспомощность перед смертью, болью, потерями; слабость, бессилие, страсти, страх – все, что делает нашу жизнь мучительно сложной, преодолевается верой. Вера нейтрализует боязнь, примиряет с судьбой, вознаграждает за муки и главное – дарит бессмертие [4, с. 77].

Религией накоплен огромный опыт размышления о человеке, его природе,

смысле жизни, смерти и бессмертии, отношении к добру и злу, свободе воли и так далее. В ее фокусе – глубинные основания духовной жизни человека – вера, надежда, любовь, стыд, сострадание, жалость. Этот аспект не затрагивался в практике массового обучения и воспитания советской и современной школы [5, с. 23].

Ценность религиозных представлений велика – они определяют отношения человека к миру и во многом – отношения с миром. Без них человек обнаруживает себя незащищенным и одиноким. Вера помогает получить оптимистичные ответы на экзистенциальные вопросы человека. Религия обеспечивает взаимодействие между прошлым, настоящим и будущим. Следовательно, никакое воспитание не может обойти молчанием вопросы веры, и религия становится в центр педагогико – антропологических изысканий [5, с. 29].

Выдающийся русский философ, богослов и педагог В. В. Зеньковский подчеркивает, что основа христианской антропологии – это учение об образе Божиим в человеке. Человек заключает в себе образ Божий, но в то же время он имеет искажение этого образа вследствие первородного греха – греховную природу.

В. В. Зеньковский – сторонник трихотомической структуры человека. Он, как и многие православные богословы рассматривает человека как единство духа, души и тела. Мыслитель полагает, что в связи с таким пониманием природы человека возникает одна из основных антропологических проблем – вопрос о взаимоотношении трех сфер человеческого естества. При решении этого вопроса возникло целое учение об иерархической конституции человека.

Иерархичность человеческой природы, признание неравноценности и подчиненности духа, души и тела являются общепризнанной идеей в христианском богословии. Иерархичность проявляется в главенстве духовного начала. В.В. Зеньковский оспаривает распространенную в современной философии и психологии идею, что духовное измерение в человеке – это нечто над-психическое, как бы «верхний этаж» нашего существования. В его понимании духовность – источник целостности и иерархичности человеческой природы, источник жизни и веры. Он пишет: «Начало духовности мыслится нами не как особая надпсихо-физическая жизнь, а как основная жизнь в человеке, проводниками которой вовне является психическая и физическая сфера. Поэтому в человеке все и лично, что все целостно и в своей целостности неповторимо и абсолютно единично» [7, с. 110].

В.В. Зеньковский полагает, что личность человека как проявление его духовности определяется смыслом, изначально заданным. Личность не просто дана, она – задана, «как тема творческого раскрытия и осуществления данных нам «талантов» [6, с. 53]. В современных концепциях личности последняя понимается как связующий центр всего внутреннего, индивидуального мира человека. Такое же понимание личности мы находим у В. В. Зеньковского. Смысл человеческой жизни, согласно антропологии В. В. Зеньковского, заключается в индивидуальном, личностном постижении и достижении Абсолюта через осуществление замысла Божия относительно неповторимой жизни отдельного человека. Человеку дано «строить» свою личность в соответствии с этим замыслом, который состоит в восстановлении утраченной целостности человека, в творческом преображении себя как личности, устремляющейся к слиянию с Абсолютом. Такая трактовка смысла и цели жизни человека лежит в основе понимания В.В. Зеньковским смысла и задач педагогики. [7, с. 112].

Литература:

1. Педагогика: Учебное пособие для студентов педагогических учебных заведений / В.А.Сластенин [и др.]; под ред. В.А. Сластенина. – 4-е изд. – М.: Школьная Пресса, 2002. – 512 с.
2. Вербицкий, А.А. Активное обучение в высшей школе: контекстный подход. А.А. Вербицкий. – М.: Педагогика, 1991. – 276 с.
3. Ушинский, К. Д. Педагогическая антропология: Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии / К.Д. Ушинский–М.: Изд-во УРАО, 2002. – 496 с.
4. Бим-Бад, Б.М. Педагогическая антропология / Б.М. Бим-Бад. – Москва: Изд-во УРАО, 2002 – 208 с.
5. Ронжина, Н. В. Современные проблемы педагогической и юридической антропологии / Н. В. Ронжина. – Екатеринбург: Издательство РГПТУ, 2006. – 112 с.
6. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1993. – 224 с.
7. Муравицкая, Т. А. Антропологические основания педагогической концепции В. В. Зеньковского / Т. А. Муравицкая // Научный диалог. – 2012. № 1. – С. 108 – 117.

ВЛАСЕНКО Э. Г.

ДИРЕКТОР ГУО «Средняя школа №66 г. Минска»

СИСТЕМА РАБОТЫ УЧРЕЖДЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РАМКАХ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ УЧАЩИХСЯ

«Если дети вырастут честными, добропорядочными людьми, способными воспринять истинные ценности, то можно надеяться на продолжение духовного оздоровления общества».

Митрополит Филарет,

Почетный Патриарший Экзарх всея Беларуси

Понятие духовность созвучно со словом душа. Только человек, обладающий богатым духовным миром, идет по жизни, творя добро. Именно поэтому воспитанию с ранних лет личности, которой не чужды стремления к знаниям и ценности гуманизма, уделяется в нашей стране большое внимание.

Всё начинается с детства: первые шаги, первые слова, первые знания о мире. И оттого, как этот мир встретит маленького человека, каким духовным содержанием наполнит его, зависит вся его дальнейшая судьба.

Ценности личности, безусловно, формируются в семье, но наиболее системно, последовательно, глубоко духовно-нравственное развитие личности учащегося происходит в сфере образования. Деятельность педагогов призвана актуализировать в сознании молодого поколения истинные духовные ценности своего народа, должна помочь сравнить и осмыслить духовно-нравственный облик современного человека, традиционный уклад жизни нашего народа. Особая роль в духовно-нравственном воспитании принадлежит музыке. Воспитание души ребенка средствами искусства, музыкой, воздействие на процесс становления его нравственных качеств – одна из задач образования. Ведь во все времена музыка стояла на особом месте из-за исключительного воздействия на человека, его душу и чувства. Приобретаемые в школе на уроках музыки знания, умения и навыки становятся личностным духовным достоянием, превращающимся в основу духовного роста и самоутверждения. Духовная жизнь есть

стремление к совершенству. Именно поэтому музыкальное направление государственного учреждения образования «Средняя школа №66 г.Минска» является неотъемлемой частью воспитательного процесса, что явилось идеей создания в школе музыкального просветительского центра духовно-нравственного воспитания. Торжественное открытие центра состоялось 3 сентября 2015 года с участием главы администрации Советского района г. Минска.

Целью деятельности центра является:

- повышение информированности общества о музыкальном духовном наследии Республики Беларусь, формирование гармоничной духовно-нравственной личности учащихся;
- формирование ценностно-смысловых компетенций подрастающего поколения в рамках духовно-нравственного воспитания посредством духовной музыки.

Задачи деятельности центра:

- приобщать участников образовательного процесса к традициям православной культуры, повышать духовно-нравственный потенциал, через занятия по изучению музыкальных произведений православной культуры, совместные детско-взрослые музыкальные гостиные, родительские лектории «Воспитание духовно-нравственного человека посредством музыки», семинары-практикумы для педагогов, благотворительные концерты и музыкальные благотворительные акции;
- способствовать формированию национального самосознания и гражданской позиции учащихся через активное участие в работе музея школы и мероприятиях различного уровня в рамках акции «Жыву ў Беларусі і тым ганаруся».

Наша страна по праву может гордиться своими просветителями, которые прославили белорусскую землю. Это преподобная Евфросиния Полоцкая, Франциск Скорина, Кирилла Туровский, Симеон Полоцкий, Николай Гусовский и другие.

В музыкальном просветительском центре собрана уникальная коллекция книг конца 19 – начала 20 века, представленная Приходом храма Воскресения Христова, среди которой сказки, беседы о вере и нравственности. Собрана познавательная литература для учащихся и педагогов по духовно-нравственному воспитанию. Представлена коллекция музыкальных произведений и альбомы о великих композиторах. Центр украшают достижения музыкантов и музыкальных коллективов школы: лауреатов многочисленных международных конкурсов, ансамбля «Живинка», заслуженного любительского коллектива Республики Беларусь концертного хора «Лира».

Опыт работы учителей нашей школы по духовно-нравственному воспитанию, который представлен в центре, стал поддержкой для проведения воспитательных мероприятий для педагогов не только нашей школы, но и города.

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

Центр, в котором собраны многочисленные материалы, живет и пополня-

ется новыми экспонатами и наработками, а также стал любимым уголком учащихся, педагогов и родителей школы, располагающим к душевным разговорам, духовным беседам, центром всей внеклассной работы учреждений образования Советского района г. Минска.

В Государственном учреждении образования «Средняя школа №66 г. Минска» сложилась определенная система работы по духовно-нравственному воспитанию. В соответствии с Программой сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2015-2020 гг. школа осуществляет сотрудничество с приходом храма Воскресения Христова в г. Минске.

С 2015/2016 учебного года для учащихся 1-11 классов в школе проводятся занятия по духовно-нравственному воспитанию с участием учителей музыкальных дисциплин. В основе данной работы лежит культурологический подход. Учащимся предлагаются интегрированные занятия с изучением белорусской культуры, литературные чтения, искусство (музыка, живопись), литературные гостиные, гостевые уроки.

Изучение национальных традиций осуществляется и через духовно-нравственное прочтение художественной литературы, через контекст литературного произведения, через изучение музыкальных произведений.

Важным источником нравственного опыта учащихся является и разнообразная внеклассная работа. Именно здесь создаются особенно благоприятные условия для включения учащихся в систему реальных нравственных отношений взаимопомощи, ответственности, принципиальной требовательности. Индивидуальные склонности, творческие способности в более полной мере развиваются именно в этой деятельности. Проведение таких национальных праздников как «Рождество», «Колядки», «Масленица» объединяет учащихся, учит разбираться и ценить национальные традиции, воспитывает духовно-нравственные качества.

Обучение педагогов является важной ступенью в формировании личности учащегося, ведь УЧИТЕЛЬ – посредник между ребенком и духовными ценностями прошлых и современных поколений. Эти ценности, знания, морально-этические нормы не доходят до детей в стерилизованном виде, а несут в себе личностные черты учителя, его оценки. Если учитель провозглашает одни нормы жизни, а сам придерживается других, то он не вправе рассчитывать на действенность своих слов. 3 педагога школы прошли курсы при Академии последипломного образования по духовно-нравственному воспитанию.

Один раз в месяц в школе проводятся музыкальные родительские лектории «Воспитание духовно-нравственного человека». Традиционными стали различные экскурсии, поездки, которые способствуют также развитию воспитания ученика как Гражданина, как Высоконравственной, Интеллигентной, Творческой, Конкурентоспособной личности, как человека Культуры. Традиционным стало проведение совместных занятий для детей и родителей. Например, родительские лектории «Воспитание духовно-нравственного человека посредством музыки», детско-взрослые музыкальные гостиные, совместные праздники ко Дню матери «Под покровом материнской любви», «Рождественские встречи», «Пасхальная радость», итоговое собрание для родителей и учащихся «В мире детства».

В январе 2016 года прошел педагогический совет «Формирование ценностно-смысловых компетенций участников образовательного процесса через реализацию программ музыкального образования». В ходе педагогического

совета были определены приоритетные направления музыкального образования в школе. Итоги анкетирования родителей, учащихся и педагогов показали, что 88% родителей, 96% учащихся и 100% педагогов считают, что музыкальные дисциплины способствуют формированию нравственной личности, ведь во все времена музыка стояла на особом месте из-за исключительного воздействия на человека, его душу и чувства. Приобретаемые в школе на уроках музыки знания, умения и навыки становятся личностным духовным достоянием, превращающимся в основу духовного роста и самоутверждения. Духовная жизнь есть стремление к совершенству.

Второй год на базе центра работает творческая группа педагогов «От духовной музыки – к музыке души». Педагогами разрабатываются занятия, фестивали, литературно-музыкальные композиции. Учащиеся и педагоги совместно разрабатывают и создают экспозиции, ведется исследовательская работа. Результатом совместной исследовательской деятельности стали победы на II Городских краеведческих чтениях учащихся и педагогов учреждений образования г.Минска «Спадчына зямлі беларускай» в апреле 2016 года.

Средняя школа №66 г. Минска по праву может гордиться своими традициями в рамках музыкального образования. На протяжении 20 лет функционируют музыкальные коллективы, направленные на укрепление национального самосознания, традиций белорусского народа. Настоящим подарком школе является Заслуженный любительский коллектив Республики Беларусь хор «Лира», основу репертуара которого составляет духовная музыка.

Таким образом, система работы школы по духовно-нравственному воспитанию учащихся, просвещению педагогов и родителей имеет огромные перспективы и является приоритетным направлением работы учреждения образования.

ЕРМАКОВІЧ К. А.

МАГІСТАР ФІЛАЛАГІЧНЫХ НАВУК, НАСТАЎНІК ДУА
«Маркаўская сярэдняя школа Маладзечанскага
раёна» Мінскай вобласці, малодшы навуковы
супрацоўнік ДНУ Цэнтр даследаванняў
Беларускай культуры, мовы і літаратуры Філіял
«Інстытут літаратуразнаўства імя Янкі Купалы».

ФАРМІРАВАННЕ ХРЫСЦІЯНСКІХ КАШТОЎНАСЦЕЙ ПРАЗ ЛІТАРАТУРНЫ АДУКАЦЫЙНЫ ПРАЦЭС

У апошні час культуралагічная накіраванасць навучання і выхавання, яе значэнне ў жыцці грамадства набывае ўсё большую актуальнасць. Аксіялагічныя праблемы спрабуюць вырашыць і навукоўцы (Д.І. Вадзінскі, А.А. Грымаць, А.С. Лапцёнак, М.А. Лазарук, Т.Ф. Мушынская, Я.В. Перавозная, Д.Я. Бугаёў, Т.І. Шамякіна, В.І. Козіч, М.І. Верціхоўская, В.Я. Ляшук і інш.), і творцы. Сістэма чалавечых каштоўнасцей і прыярытэтаў фарміруецца, асэнсоўваецца, змяняецца на працягу часу. Для беларуса спрадвеку каштоўнасцю заўсёды была зямля, хата, гаспадарка. Зменлівасць часу прывяла селяніна да думкі, што каштоўнасцю можа быць і навука. Але ў аснове заўсёды ляжалі традыцыйныя хрысціянскія каштоўнасці (ісціна, дабро, любоў, цярплівасць). Тэматычны дыяпазон

вышэй названай сістэмы самы шырокі – ад пытанняў асабістага характару да глабальных праблем чалавецтва. Маладыя людзі «хапаюцца», як за саломінку, за ўсё новае і неардынарнае. Часам, гэта іх прыводзіць у нефармальныя аб’яднанні рознага кшталту. Думаецца, вельмі важна паспрабаваць напавіць моладзь у накірунку да любові, добра, справядлівасці, адказнасці.

Памочнікам і дарадцам не ў апошнюю чаргу выступае літаратура як люстэрка жыцця з яго каштоўнасцямі, нормаў, паграбаваннямі. Мастацкая літаратура аказвае ўплыў на фарміраванне маральных якасцей асобы. Уздзеянне літаратуры на пачуцці, уяўленне і волю чалавека выклікае эмацыйную ацэнку рэчаіснасці. Пры знаёстве з мастацкім творам ва ўяўленні чытача паўстаюць пэўныя маляункі з жыцця, уяўляюцца канкрэтныя сітуацыі, вобразы. Разам з тым дзякуючы мастацкім творам, у якіх адлюстраваны самыя разнастайныя і часам непракказальныя жыццёвыя сітуацыі, чалавек спасцігае таямніцы, адкрывае нешта новае для сябе. Нельга забывацца на тое, што ўспрыманне твора залежыць яшчэ і ад часу, жыццёвага вопыту, ад тых каштоўнасцей, з якімі жыве грамадства на пэўным гістарычным этапе. Многія творы мастацкай літаратуры сёння працягваюцца па-іншаму, адкрываюцца новыя праблемныя дыяпазоны, «адшукваюцца» новыя аспекты. Напрыклад, гераізм мае цесную спалучанасць з трагізмам, тэма «Чалавек і прырода» мае адгалінаванні – прырода ў мірны і прырода ў ваенны час. «Ваенная» літаратура прайшла шлях ад гераізацыі да паказу трагічных аспектаў жыцця чалавека ў ваенных абставінах. Але і на сёння яшчэ так і не дагаворана ўся праўда ўзаемазасункаў чалавека на вайне. Яшчэ і сёння чытач чакае ад літаратуры больш рухомай дыялектыкі жыццёвай і мастацкай праўды.

Неад’емным кампанентам літаратурнага адукацыйнага працэсу з’яўляецца варыятыўнасць, гэта значыць, што правільна арганізаваны пазазўрочны час паспрыяе не толькі ў пашырэнні ведаў па тэорыі і гісторыі літаратуры, але і створаць умовы для фарміравання гарманічна развітай асобы зуласным каштоўнасна-светапоглядным адчуваннем.

Звернем увагу на тое, што распрацаваная аўтарам артыкула праграма гуртка «Хрысціянскія каштоўнасці ў беларускай літаратуры» разлічана на вучняў IX–XI класаў, што тлумачыцца найперш сензітывасцю ўзросту: менавіта ў гэты перыяд маладыя людзі спрабуюць аналізаваць навакольны свет, імкнуцца знайсці ісціну, стварыць уласную сістэму каштоўнасцей, адказаць на шматлікія «чаму?» і «нашто?». А як гэта можна ажыццявіць у час, калі сямейныя традыцыі страчваюць сваё значэнне, важкасць, калі няма таго прыкладу, таго ідэалу, на які магла б раўняцца моладзь, калі большая частка інфармацыйнай прасторы (у т.л. інтэрнэт, тэлебачанне і інш.) занята паказам збойстваў, здрады, падману, залежнасці ад грошай, калі пра душу, унутраны свет няма часу (ды ў многім і патрэбы) думаць? Вядома, што ўсе якасці чалавека (як станоўчыя, так і адмоўныя) праяўляюцца напоўніцу ў крытычных, экстрэмальных сітуацыях. Сённяшнія вучні знаюць, што іх сваякі, суседзі, знаёмыя са сваёй радаслоўнай на канкрэтных гісторыях пра рэальных людзей могуць расказаць пра час Вялікай Айчыннай вайны. XX стагоддзе «ўзнагародзіла» чалавецтва не адной вайной, аднак ці змаглі нашчадкі вынесці ўрокі з гэтых ўзнагарод – пакуль застаецца адкрытым пытаннем. Каб скіраваць старшакласнікаў у бок да любові, веры, надзеі, павагі, пашаны, добра, каб навучыць шанаваць мірнае жыццё, напоўненае пазітыўнымі фарбамі, каб дапамагчы ў станаўленні каштоўнаснай сістэмы кожнага вучня, і прапаноўваецца вывучэнне названага курса. Змест яго мае на мэце і выхаваў-

чую ролю, і паглыбленае вывучэнне беларускай літаратуры, і супрацоўніцтва з царквой. Хрысціянства, у многім, – рэлігія кніжная, бо разам з ім усталявалася і пісьмовая культура. У багаслоўска-філасофскіх поглядах айчынных мастакоў слова пераважае маральная праблематыка. Праз форму прытч-алегорый, казанняў, праз малітвы яны спрабуюць вытлумачыць складаныя, неадназначныя, але важныя паняцці добра і свабоды, духоўнага і матэрыяльнага сэнсу жыцця чалавека, раскрываюць прычыны і мэты існавання свету. Таму не толькі далучэнне народа да кніжнасці, але і паказ хрысціянскага шляху пераадолення зла, духоўна-маральнае ўдасканаленне выступаюць як лейтматыў іх творчасці. Трэба мець на ўвазе, што першапачаткова хрысціянства прынесла з сабой, па сутнасці, толькі перакладную і перапісную літаратуру. Аднак іменна гэтае пісьменства X ст. падрыхтавала грунт для далейшай самастойнай творчасці: перакладаючы царкоўна-рэлігійную літаратуру, аўтары адаптавалі творы на моўным і зместавым узроўні, ствараючы такім чынам зразумелыя для большасці чытачоў-слухачоў тэксты. Самастойная ж творчасць пачынае ўсталявацца прыкладна ў XI ст., калі хрысціянства на Беларусі пашырылася і набрала моц. Узаемасувязь літаратуры і хрысціянства відавочная: кожная з іх вучыць дабру, любові, павазе.

Праграма разлічана на 35 вучэбных гадзін і рэалізуецца на працягу навучальнага года, складзена пры кансультацыйнай падтрымцы настаяцеля царквы Святой Тройцы аг. Маркава протаіерэя Мікалая Пешко. Усе тэмы разглядаюцца ў духоўна-каштоўнасным ракурсе з улікам гістарычнага вопыту нашых продкаў, нацыянальнай культуры.

Асноўная мэта курса – стварэнне ўмоў для выкарыстання патэнцыялу хрысціянскіх традыцый і каштоўнасцей пры вывучэнні твораў ваеннай тэматыкі, у духоўна-маральным і патрыятычным выхаванні старшакласнікаў.

Праграма складаецца з сямі раздзелаў, у якіх разглядаецца эвалюцыя каштоўнасных арыенціраў герояў беларускай літаратуры з улікам гісторыка-храналагічнага прыняцця, аналізуецца каштоўнасць свет чалавека і грамадства пэўнага перыяду. Вялікая роля адведзена разнастайным формам работы, сярод якіх экскурсіі па Беларусі, сумесныя праекты з царквой, грамадскімі арганізацыямі і аб'яднаннямі, удзел у канферэнцыях, конкурсах, навукова-даследчых мерапрыемствах.

Хрысціянскія каштоўнасці становяцца для вучняў зразумелымі (а гэта значыць, што яны могуць быць інтэрыярызаваны ва ўласныя) і падчас правядзення літаратурна-музычных імпрэз-мерапрыемстваў, праведзеных сумесна з царквой.

Так, вучні ДУА «Маркаўская сярэдняя школа Маладзечанскага раёна» на працягу апошніх чатырох-пяці год прымаюць актыўны ўдзел у праслаўленні Нараджэння і Уваскресення Хрыстова. З вялікай адказнасцю вядзецца падрыхтоўка да свята: касцюмы, рэквізіты, рэпетыцыі – усё гэта дапамагае стварыць атмасферу добра і еднасці. Адразу ж пасля літургіі вучні паказалі прысутным выпадак, які мог адбыцца ў дзень беднай куцці ледзь не ў кожнай хаце. Аснову інсцэніроўкі склала біблейская гісторыя пра нараджэнне Хрыста, якую расказала сваім унучкам бабуля (Сахар Вольга). Прыгадала яна яе не толькі, каб дзяўчаты (Слуцкія Аляксандра і Аліна) больш ведалі пра свята, але і каб крышку забыліся на тое, што ім хочацца есці. Як вядома, да першай зоркі напярэдадні Каляд есці нельга. Змаглі нашы прыхаджане разам з валхвамі (Рагуновічы Юрый і Сяргей, Шуляк Дзмітрый) убачыць тую самую, Віфлеемскую зорку, якая паказала шлях да немаўляці, прынесці падарункі Богу (золата, ладан і смірну). Нельга было не пагадзіцца і з пастухамі (Краскоўскі Іван, Гурман Вікторыя, Вап-

цова Алеся), што таксама пайшлі пакланіцца Божаю дзіцятку і зразумелі: Бог прымае чыстых сэрцам, сярод іх – і мудрацы, і пастухі, і, спадзяёмся, мы. Адчулі жорсткасць ліслівага Ірада (Гурман Раман). Па яго загаду было забіта каля 14000 немаўлят, сярод якіх, на думку цара, павінен быў знаходзіцца Хрыстос. Але свечасова заўсёды з’яўляўся анёл-ахоўнік (Лукашэвіч Дар’я), аберагаючы ад бяды.

Пастаноўкі такога кшталту дапамагаюць усвядоміць сучасніку важкасць сям’і як дару Бога, пераасэнсавачь узаемаадносінны выступоўцаў збачкамі і роднымі.

Удзел у абрадзе калядавання ўжо стаў традыцыйным для вучняў IX–XI класаў. Не толькі вяскоўцы чакаюць прыходу добрых веснікаў, але і самі калядоўшчыкі з нецярпеннем імкнучца несці радасць людзям. Галоўны аtryбут, без якога не абыходзіцца калядаванне, – гэта зорка, якая ўказвае шлях да месца нараджэння Ісуса Хрыста. У святочны вечар зорка вяла да аднавяскоўцаў. Трэба было бачыць, як радасна віталі ў кожным доме сярод усіх калядоўшчыкаў Гаспадара і Гаспадыню, Казу, Дзядулю Мароза, Павадыра, Цыганак. Песні, віншаванні і пажаданні аднавяскоўцам і незнаёмым стрэчным людзям, сцэнічнае пераўвасабленне – усё гэта спрыяе фарміраванню добразычлівых адносін да іншых, дапамагае вучням творча раскрыцца і самаўдасканалвацца.

Свята Святаў... Так гавораць пра галоўную хрысціянскую ўрачыстасць – Вялікдзень. Хрыстос паказвае кожнаму чалавеку: пасля цяжкіх фізічных і душэўных выпрабаванняў абавязкова настане светлы і радасны дзень.

Вучні не толькі праславілі Уваскрасенне Хрыстова, але і пастараліся давесці прысутным пра ўсе Божыя пакуты (напрыклад, у Гефсіманскім садзе). Раствучылі, праінсцэніраваўшы эпізод, ролю святых Міраносіц. Прадэманстравалі традыцыю фарбавання яек у чырвоны колер і прызначэнне велікодных падарункаў. І, безумоўна, віншаванні, пажаданні, сюрпрызы! Здавалася, радасць і святочнасць перапаўняла царкву. А інакш у гэты дзень быць і не магло!

12 сакавіка 2016 года па благаслаўленні настаяцеля царквы Святой Жываноснай Тройцы аг. Маркава протаіерэя Мікалая Пешко адбылася літаратурна-музычная сустрэча «Праз кнігу – да духоўнага адраджэння», прымеркаваная да Года культуры РБ і Дня праваслаўнай кнігі.

Як вядома, рашэннем Свяшчэннага Сінода Рускай Праваслаўнай Царквы 14 сакавіка (па новым стылі) аб’яўлены Днём праваслаўнай кнігі. Абраная дата – сімвалічная: 1 сакавіка (па старым стылі) 1564 года была выдадзена першая на Русі друкаваная кніга Івана Фёдарова «Апостал». Гэтая акалічнасць і лягла ў аснову названага мерапрыемства.

Нездарма кажуць, што кніга – гэта самае вялікае адкрыццё і вынаходніцтва чалавецтва, што кніга – гэта суд: вучні дэкламавалі вершы беларускіх пісьменнікаў пра кнігу, вялася нязмушаная гутарка-дыскусія аб няпростым выбары ў безлічы сучаснай праваслаўнай літаратуры той адзінай правільнай і патрэбнай кнігі, аб перавагах і недахопах традыцыйнай, друкаванай кнігі і новай, электроннай. Протаіерэй Мікалай Пешко засяродзіў увагу на тым, што пачынаць патрэбна з самай галоўнай і важнай Кнігі Кніг – Бібліі, якую вывучаць і кожны раз знаходзіць нешта новае на працягу ўсяго жыцця можа любы чалавек, а рацыянальнае спалучэнне традыцый і наватарства ў кніжнай справе толькі паспрыяе духоўнаму развіццю.

Як вядома, у бібліятэках (маюцца на ўвазе сельскія, школьныя і інш., не прыхадскія) літаратура духоўнага кшталту калі і прадстаўлена, то адносна невялікай колькасцю выданняў. Удзельнікі імпрэзы мелі магчымасць пазнаёміцца

з богаслужбовай і жыццйнай літаратурай XIX-XX стагоддзяў, якая захоўваецца ў бібліятэцы царквы і была прадстаўлена на арганізаванай выставе. Была прасочана і эвалюцыя «Епархіяльных ведамасцей» ад канца 1770-х гадоў да 2015 года.

Агульная выснова, якая была падведзена напрыканцы мерапрыемства, заключаецца ў тым, што такія сустрэчы павінны стаць традыцыйнымі, бо тэма кнігі ў жыцці грамадства невычарпальная:

*Нам кніга – вечнае святло,
Крыніца ведаў, цуд бясконцы!
І параўнацца з ёй магло б,
Відаць, у свеце толькі сонца.*

(М. Пазнякоў)

Пералічаныя формы работы спрыяюць фарміраванню як агульначалавечых, так і хрысціянскіх каштоўнасцей, дапамагаюць вучням не толькі пашырыць веды па літаратуры, але і паглыбіцца ва ўнутраны свет праваслаўя.

ДМИТРИЕВА Е. М.

УЧИТЕЛЬ ГУО «КИРОВСКАЯ ДЕТСКИЙ САД-СРЕДНЯЯ
ШКОЛА ГЛУБОКСКОГО РАЙОНА»

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕННОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ.

Краеведение – это познание окружающего нас мира, и не только вчерашнего или сегодняшнего, а некоторое ориентирование в том, каким должно быть наше будущее. Мы опираемся на опыт отцов и дедов. Но, к глубокому сожалению, наше время относится с презрением к тому, что было раньше, чем жили наши предки. А ведь по сути ничего не меняется: грехи – те же, желания – такие же, стремления – почти такие же. Да почти ничего в человеке не изменилось! Разве что технический прогресс – именно технический, потому что другого прогресса нет, один регресс. И потому так важно, что окружающая нас жизнь оставила такие дивные отметины, как древний сельский храм, рукописи, иконы, часовни, сакральные ландшафты.

Сегодня мы все проходим испытание свободой. Это испытание, может быть, самое трудное из всех испытаний, доставшихся в нашей стране на долю ныне живущих поколений активного возраста. Мы много и охотно говорим о необходимости духовного возрождения. Но чрезвычайно важно отдавать себе отчет в том, что речь идет, прежде всего, о труднейшей задаче возродить достойную человеческую личность. Эту личность необходимо вырастить, образовать и воспитать из нынешних детей. В решении этой задачи я, как учитель со стажем более сорока лет, не вижу альтернативы христианскому воспитанию. Используя опыт и авторитет религии, школа могла бы более результативно воспитывать в своих питомцах важнейшие качества человека – внутреннюю чистоту и целомудрие, без которых невозможно сохранить подлинное человеческое достоинство. «Благоповедению нужно не остроумие, а нравственность, не сила речи, а дела...»

Подписание Программы между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью – уникальный в деле воспитания шаг нашего государства. Общество вновь обратилось к нетленным истинам христианства и православия. Говоря словами святейшего Алексия, патриарха

Московского и вся Русь, мы не имеем права, как христиане и как граждане земного Отчества, потерять это подрастающее поколение.

Православие играет важную роль в осмыслении простых норм нравственности и правил воспитания. Считаю, что мощным источником духовно-нравственного воспитания в современной школе является православное краеведение. Духовно-нравственное воспитание через краеведение способствует формированию личности, уважению к ближнему, стремлению вызвать уважение к памятникам истории и культуры, к труду человека, создавшего их, необходимости их сохранить.

«Дух школы, её направленность, её цель должны быть обдуманно и созданы нами сообразно истории нашего народа, степени его развития, его характера, его религии. Постигая отечественную культуру, связанную непосредственно с духовным опытом, школьник придет к осмыслению того, в какой стране он живет, какие ценности осваивали его предки», – писал выдающийся педагог К.Д.Ушинский.

Меня привлекает в этой работе возможность беспрестанно говорить о духовной стороне жизни, ее нравственных категориях, убеждать ребят в том, что исполнение заповедей Божиих – единственный для православного человека путь к счастливой и гармоничной жизни, доступной каждому.

На протяжении всех лет трудовой деятельности я, как учитель географии, много внимания уделяла краеведческому принципу преподавания предмета. Но, собирая материал об архитектурных памятниках Глубочкины, я видела в них только «культовые объекты», и, к большому сожалению, обучала этому детей. Но случай изменил все! В 2012-13 учебном году мы участвовали в Интернет-олимпиаде, посвященной 1150-летию зарождения славянской письменности. За год прочитали много православной литературы, обращались к первоисточникам, вошли в число победителей (диплом 2 степени из 2 400 участников). Но самое главное, что и я, и мои ученики поняли насколько мизерны наши знания о вечном.

Второй ступенькой развития наших знаний стало посещение храма в Глубоком. Именно не экскурсия, а глубокое знакомство с историей создания храма, с иконами, с подвалом и колокольной. Колбасич Юрий Петрович подробно, очень искренне и убедительно знакомил нас с иконами, с историей создания и почитания, с простейшими правилами поведения и молитвы в храме. Так сложилось, что у 10 из 14 членов краеведческого кружка неполные семьи, часто состоящие в СОП. Во время паломнической поездки в Полоцк при посещении Спасо-Евфросиньевского монастыря, Софийского собора дети ставили свечи и молили помощи о спасении души родителей, о мире и порядке в семье.

На мой взгляд, сегодня школа в селе является не только образовательным учреждением, но и центром культурной жизни. Сотрудничество с органами власти, учреждениями культуры, религиозными организациями может обеспечить моральное развитие детей и взрослых односельчан. Это сотрудничество у нас теперь проводится в форме православного краеведения.

Кроме того, используя богатейший краеведческий материал, учащиеся получают возможность узнать свои корни, почувствовать духовную связь с прошлым и ответственность за будущее. Мои ребята занимаются проектной деятельностью с использованием местного православного материала. Последние исследовательские работы посвящены истории храмов на территории школьного района и судьбам людей, которые несли службу.

В соседней деревне Ковали Глубокского района есть небольшой храм –

церковь Успения Пресвятой Богородицы. Церковь деревянная, построена в 1748 году, вероятно, как костел. Реконструирована в конце XIX века. В храме есть довольно древний образ Успения Пресвятой Богородицы: «икона подана в Чацанскую церковь, року 1672 августа 15 дня». Это единственное указание на существующую в 1672 году церковь в соседней деревне Частые. В настоящее время в храме сохраняется Евангелие, напечатанное в Вильно в 1644 году «Гаврииломъ Иоановичемъ игуменомъ Евейским, типографомъ Общаго житія». С 1963 по 2006 год настоятелем Свято-Успенской церкви служил Авсиевич Петр Васильевич. Ветеран Великой Отечественной войны он достойно продолжал свой бой на фронте сохранения духовности и нравственности прихожан через слово Божие. Тяжело раненный на фронте, он в жизни выполнил обет Богу: всю свою жизнь и детей своих посвятил Его служению.

В соответствии с Указом Президента Республики Беларусь от 26.03.2007 года № 137 в д. Ластовичи Глубокского района зарегистрирована религиозная община Древлеправославной поморской церкви. Краеведы нашей школы по крупицам восстановили историю Ластовичской старообрядческой общины и церкви с 1 октября 1875 года, фамилии настоятелей храма. Строилась церковь на общинные средства, многие работы выполнялись бесплатно. Духовные настоятели избирались как из местных жителей, так и из общин соседних районов (Шарковщинского, Браславского). В те годы, когда община и церковь преследовались властью, был арестован и расстрелян Прокофьев Тит Астафьевич. В неизвестном направлении увезены его жена и сестра. В 1945 году прихожане деревни Ластовичи избрали духовным настоятелем Федорова Савелия Дмитриевича. 19 июля 1946 года он был арестован и сослан. После возвращения из лагеря в 1958 году, восстановлен в должности и прослужил до 1962 года. Одним из последних настоятелей был избран Никитин Симеон

Мы учим своих детей толерантности и уважению религиозных чувств представителей других вероисповеданий. Я считаю, что каждый ребенок в нашей школе должен не только знать историю своей страны, но знать историю своей родной деревни, храма в ней, любить свою малую Родину. И эта любовь, особенно если речь идет о человеке верующем, должна освящаться, как и все в жизни истинного христианина, присутствием высшего Божественного начала. Без этого высшего освящающего начала наша жизнь как источник без воды, очаг без огня, светильник без света. Наша жизнь приобретает смысл и ценность, полноту и свое высшее оправдание только тогда, когда она когда она освящена высшим Божественным началом. Именно с этой точки зрения мы должны смотреть и на краеведение.

Православное краеведение должно и может стать главным направлением в развитии образовательной и духовно-просветительской деятельности, так как оно играет исключительно важную роль в деле воцерковления детей и их родителей. Вместе с тем школа испытывает недостаток учебных, факультативных программ и методических пособий по духовному краеведению для государственных общеобразовательных школ. В школьных библиотеках практически отсутствует литература по православному краеведению, истории епархий. На нынешнем этапе развития информационных технологий хотелось бы иметь видеоматериалы по истории, святым и святыням епархии.

Кто, как не учителя и их ученики, могут кропотливо и вдумчиво, в творческом союзе взрослого опыта и детской энергии и любознательности, собрать и

сохранить страницы истории. Нам нужно знать имена и дела наших дедов и отцов, которые спасали храмы, трудились в них, были гонимы за веру и страдали. Православное краеведение способствует решению задач социальной адаптации воспитанников школы, формированию у них готовности жить и трудиться в своём селе, участвовать в его развитии и культурном обновлении. Таким образом, школа вместе с социумом занимается духовно-нравственным воспитанием сельских школьников, формирует у них гражданско-патриотические качества и национальное самосознание, помня, что без прошлого нет ни будущего, ни настоящего.

Переживая столкновение с жизненными трудностями, наши ученики, возможно, вспомнят «благую мысль». И не совершит человек чего-то непоправимого, удержится от скверного, злого, вспомнит уроки добра и выберет верный путь.

Единственное, о чем не должен забывать учитель при работе с краеведческим материалом это:

- научная достоверность;
- доступность, выразительность и убедительность.

И, конечно же, личная большая любовь к малой родине. Только такая работа может стать бесценным вкладом в процесс формирования и воспитания у подрастающего поколения чувства сопричастности к своим истокам.

Чем раньше дети начнут осознавать свою причастность к судьбе родного края, его истории, тем сильнее будет любовь к нему, тем чище будут их помыслы и дела. Таким образом, православное краеведение является одним из эффективных средств духовно-нравственного воспитания, так как соединение учебно-познавательных задач происходит естественно, органично, без приедающей назидательности.

На педагоге лежит огромная ответственность за душу ребенка. Ежедневно он входит в особый детский мир с благими намерениями научить растущего человека жить на Земле, жить в обществе, стремиться к самосовершенствованию, быть грамотным и духовно богатым.

«Без воспитания нет духовности, без духовности нет личности, без личности нет народа как исторической общности» – писал академик Г.Н. Волков. Эти слова заставляют задуматься о будущем наших детей каждого неравнодушного человека.

В то же время перед православными краеведами в школе стоит и другая, не менее важная задача: активизировать процессы лекционного и паломнического знакомства местных жителей с православными святыми и святынями, и не только детей, но и их родителей, местное население. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий отмечает, в частности: «Местные жители должны знать истоки Православия и Святыни своего Родного края. Нужно приобщать людей к Святыням и воспитывать в них дух патриотизма. Нужно знать свои Святыни. Иначе мы будем Иванами, не помнящими своего родства».

Литература:

1. *Збор помнікаў гісторыі і культуры Віцебскай вобласці.* Мн., 1985 г. – 496 с.
2. *Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь/склад. В.Я. Абрамскі, І.М. Чарняўскі, Ю.А. Барысюк.* – Мінск: БЕЛТА, 2009. – 684 с.:іл.
3. *Праваслаўныя храмы на Беларусі: Энцыкл. Даведнік / А.М.Кулагін; Маст. І.І. Бокі.* – Мн.: БелЭн, 2001. – 328 с.: іл.
4. *Памяць. Гісторыка-дакументальная хроніка Глыбоцкага раёна.* – Мінск «Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі», 1995. – 450 с.
5. *Тариков, О.А. Зарницы в глубинах озер.* Мн., 1993г. – 151 с.

6. Яноўская, В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі 1863-1914 гг./В.В. Яноўская. – Мн.: БДУ, 2002. – 199 с.;іл.
7. <http://www.eparhia992.by/blagochiniya/glubokskoe>.

ПАРФЕНОВИЧ С. Н.

УЧИТЕЛЬ РУССКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ ГУО
«СРЕДНЯЯ ШКОЛА № 136 г. МИНСКА»

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ СРЕДСТВАМИ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Трудно найти на сегодня более важную тему для современного общества, чем воспитание духовно-нравственной личности, ввиду того, что наблюдается ослабление духовно-нравственной культуры подрастающего поколения, утрачены многие традиции, которые благоприятно влияли на воспитание детей. И поэтому одним из приоритетных направлений образования и воспитания в школе является духовно-нравственное воспитание учащихся.

На процесс воспитания духовно-нравственной личности направлена деятельность всех учителей-предметников, и особенно – филологов. Так, одной из задач обучения русскому языку является «развитие средствами языка духовно-нравственной культуры», а компонентом содержания литературного образования – «формирование системы норм отношения к миру, людям, себе. Изучение литературы призвано обеспечить понимание учащимися ее роли и значения для собственного духовного становления». Следовательно, образование, особенно адресованное детям и подросткам, призвано не только передавать информацию, но и воспитывать подлинное нравственное чувство, любовь к ближним, к своему отечеству, его истории и культуре.

По мнению отечественного педагога-психолога М.И. Шиловой, разработчика диагностики по духовно-нравственному воспитанию, показателями воспитанности учащихся являются такие качества, как гуманность, дисциплинированность, коллективизм и товарищество, любознательность, трудолюбие, целеустремленность, культурный уровень, требовательность к себе, стремление к самосовершенствованию. Учащиеся с высоким уровнем воспитанности способны соблюдать правила поведения в школе, на улице, дома и требовать это от других, заботятся об окружающих, общительны, проявляют интерес к изучению школьных предметов, много читают, охотно посещают культурные центры, объективно оценивают свои черты характера, настойчиво работая над собой. Однако ежегодная диагностика школьного педагога-психолога выявила, что такие показатели, как гуманность, культурный уровень, стремление к самосовершенствованию, находятся на уровне ниже допустимого. Такой уровень сформированности нравственных качеств у учащихся приводит к разрушению фундамента речевой деятельности: неумению слушать, небогатому словарному запасу, отсутствию интереса к чтению художественных произведений.

Современная школа имеет и реализует целый ряд традиционных форм, методов и приёмов урочной и внеурочной работы по формированию духовно-нравственной личности. Но, несмотря на разнообразную и углубленную работу в данном направлении, наблюдаются отдельные проявления искажения

нравственного облика человека. К ним можем отнести вандализм, асоциальное поведение, вредные привычки, увлечение псевдорелигиозными культами и деструктивными сектами и др.

Педагоги нашей школы предлагают использовать в качестве разрешения проблемы обращение к опыту православной педагогики, что особенно актуально, так как общество и государство остро нуждаются в образовательных моделях, обеспечивающих духовно-нравственные компоненты в содержании образования. Отметим, что православный подход к решению проблем образования и воспитания предполагает прежде всего духовное осмысление жизненных явлений и следование религиозным духовно-нравственным представлениям о человеке, духовная зрелость которого возникает, когда он начинает осознавать и ощущать себя в историческом времени, когда он приобретает опыт исторического рассуждения, и прежде всего знания национальной культуры и исторической действительности. По мнению Константина Дмитриевича Ушинского, дух школы, ее направление, ее цель должны быть обдуманы и созданы нами сообразно истории нашего народа, степени его развития, его характера, его религии.

Изучены традиции русского филологического образования, которые определялись наследованием православного взгляда на слово как на созидающее начало познания и жизнеустроения. Слово стремились воспринять в полноте смыслов и значений, как органичную часть мира и одновременно средство его постижения и созидания. Таким образом, мир в становлении, в движении, в развитии на подсознательном уровне отражается языком и в языке.

На основании исследовательской работы был сделан вывод, что филология должна быть в центре особого внимания, так как среди предметов эмоционально-образного ряда, наиболее полно способствующих духовному развитию, широте взглядов и творческому мышлению, ведущее значение сохраняется за уроками словесности. Что следует из этого для учителя словесности? Главное – возрастает его ответственность за духовный уровень будущего поколения. Уроки литературы и языка остаются едва ли не основным полем сражения за духовное развитие личности.

Помогают осуществлять поставленную задачу занятия в духовно-просветительском клубе «Истоки», членами которого являются ученики и учителя нашей школы. Руководит клубом протоиерей прихода в честь иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радость» отец Олег Шульгин, который говорит: «Наш клуб существует как островок веры в разумное, доброе, вечное, который помогает юной душе приобщаться к свету вечных христианских ценностей. Например, в школе нас учили, что феномен совести является результатом общественных отношений. Но ведь даже ничего не зная об общественных отношениях и о самом обществе, ребёнок уже понимает, что такое хорошо, а что такое плохо. Всё это потому, что феномен совести вне понятия Бога объяснить невозможно».

Деятельность клуба разнообразна:

- презентации;
- встречи;
- экскурсии, паломничества;
- концерты, праздники;
- литературные гостиные;
- спектакли;
- посещение храмов, музеев, выставок, концертных программ по духов-

но-нравственной тематике ;

- просмотр и обсуждение фильмов;
- работа лекторской группы и т.д.

Данные формы работы бывают особенно актуальны во время проведения Недели русского языка и литературы.

Следует подчеркнуть значимость и других форм. Это беседы, уроки-игры, вечера, литературные гостиные, салоны, пресс-конференции, литературно-музыкальные композиции, литературные аукционы, диспуты, театральные споры, театр-экспромт, лингвистические экспедиции, творческие мастерские, уроки-притчи, уроки риторики, устные журналы, заочные путешествия, посещение кинотеатра, театра с последующим обсуждением, инсценировки.

Плодом работы, проведённой в контексте православной педагогики, стал поворот сознания школьников от интересов материального благополучия к духовным идеям, нравственным задачам, к сознанию ответственности и воспитанию добрых чувств и любви к Родине, к людям, к миру. К ребятам пришло осознание истины: чтобы быть и оставаться человеком, нужно не просто уметь думать и говорить, а уметь думать о главном, о человеческом. Уроки православной направленности помогают вести разговор о нашей истории с использованием святоотеческого наследия, раскрывая понятия: вера, патриотизм, духовность, совесть, отечество, покаяние, смирение. Учащиеся пишут серьёзные, искренние работы – доклады, рефераты, отзывы, рецензии, стихи, сочинения, создают слайд-презентации, в которых проявляется понимание ими основного предназначения человека на земле как служения Богу, Отечеству, желание идти по стопам лучших людей.

[illegible]

[illegible]

Научное издание

**Христианские ценности в культурной традиции
Востока и Запада – история и современность.**

Сборник докладов XXII международных Кирилло-Мефодиевских чтений.

Редакторы-составители:

С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский.

Технические редакторы:

М. В. Казмирук, С. А. Юшкевич, О. А. Кочанова, М. А. Жидович

Дизайн и вёрстка:

А. Р. Капульцевич, В. Ю. Харитончик

Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Подписано к печати 14.05.2017.

Формат 60х84, 1/16. Бумага офсетная.

Печать цифровая.

Усл. печ. л. 20,3. Уч 12

Тираж 99 экз. Заказ 42

УП «Минар»

Издатель Унитарное предприятие «Минар».

ЛИ 02330/1016 от 31.01.2012.

Ул. Бельского, 4, к. 15, 220121, г. Минск.

ООО «ТаЮра ПРИНТ»

Ул. Притыцкого, 62, 220140, г. Минск.

ISBN 985903599-7

